Escuela de Doctorado de la Universidad de Cantabria
Programa de Doctorado Interuniversitario en Ciencias de la Antigüedad (UC-UPV/EHU)

TESIS DOCTORAL

El culto a *Bona Dea*. Identidad, ritualidad y polivalencia de una diosa romana

Il culto di *Bona Dea*. Identità, ritualità e mutevolezza di una divinità romana

Federica Gatto



Directoras: Alicia Ruiz Gutiérrez y Juana María Torres Prieto

Santander – 2019

Immagine di copertina: monumento di *Felix Asinianus* (cat. n. 40). Musei Vaticani, Galleria Lapidaria (Roma).

Foto: http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/it/collezioni/musei/galleria-lapidaria/sezione-i--religione-e-forme-di-devozione/ex-voto-per-una-guarigione-da-cecita.html (consultato il 25 Febbraio 2019)

Escuela de Doctorado de la Universidad de Cantabria

Programa de Doctorado Interuniversitario en Ciencias de la Antigüedad
(UC-UPV/EHU)

TESIS DOCTORAL

El culto a *Bona Dea*. Identidad, ritualidad y polivalencia de una diosa romana

Il culto di *Bona Dea*. Identità, ritualità e mutevolezza di una divinità romana

Federica Gatto

Directoras: Alicia Ruiz Gutiérrez y Juana María Torres Prieto

Santander – 2019

IL CULTO DI *BONA DEA*.
IDENTITÀ, RITUALITÀ E MUTEVOLEZZA DI UNA DIVINITÀ ROMANA

INDICE..... I
RINGRAZIAMENTI..... V
RESUMEN..... VII
INTRODUZIONE..... 1
***STATUS QUAESTIONIS*..... 5**
CAPITOLO PRIMO. DAL MITO AL CULTO..... 19
1. Il mito di Fauna e Fauno e la sua cristallizzazione nel culto di *Bona Dea*..... 19
   1.1 Plutarco..... 21
   1.2 Lattanzio..... 23
   1.3 Arnobio..... 25
   1.4 Macrobio..... 28
      a) Cerere, Proserpina e le divinità "terrestri"..... 31
      b) Le abili parole di Mercurio e l'*ars oratoria* di Fauna..... 33
      c) La simbologia del limite. Da Ecate a Diana, passando per l'Aventino.. 36
      d) La tenzone tra Eracle e l'*alma sacerdos*..... 41
      e) Il *vir ingratus* di Medea e Fauna..... 44
      f) Gli incestuosi serpenti di Semele..... 45
2. Echi epigrafici del mito..... 48
   2.1 Presenze e assenze epigrafiche. Il caso di *Forum Cornelii*……..... 48
   2.2 Incontri epigrafici e contrasti mitologici.....……..... 52
3. L'elemento acquatico nel culto di *Bona Dea*..... 55
   3.1 *L. Paquedius Festus* e la costruzione dell'*Aqua Claudia*..... 57
      a) *Bona Dea* e *Caelestis*. Quale rapporto?..... 63
      b) *Caelestis*, la tartaruga e l'iniziazione alla vita coniugale..... 65
   3.2 La tutela delle acque e il paesaggio cultuale del *Trans Tiberim*..... 66
   3.3 *Valgia Silvilla* e il *castellum aquarum* sulla via Tuscolana..... 73
   3.4 *Gemellus* e la *Bona Dea Castrensis*..... 74
   3.5 *Bona Dea* è nume tutelare dei *castra fontanorum*..... 74
4. Canali di diffusione del culto tra Lazio ed Etruria meridionale..... 75
   4.1 *Bona Dea* e *Valetudo*, numi dei Monti Cimini..... 75
   4.2 Verso *Forum Clodii*. L' "Altarone" di *Numerius Pullius*..... 77
5. *Bona Dea* e il lavoro..... 78
   5.1 Sorvegliare il granaio. *Bona Dea Galbilla* e gli *horrea Galbana*..... 78

5.2 Sulle vie del marmo..... 84
a) Un *praepositus ex statione marmorum* e la *Bona Dea Apollinaris*..... 84
b) *C. Avilius December, marmorarius* a Pozzuoli..... 90
5.3 *P. Lucilius Vergilianus, conductor aucupiorum* a *Portus*..... 91
CAPITOLO SECONDO. VERSO L'AVENTINO..... 95
1. Eracle incontra *Bona Dea*. Percorsi transumanti nel *Latium vetus*..... 95
2. *Bona Dea* a *Fidenae*……..... 99
3. *Bona Dea* a *Ficulea*..... 106
4. *Bona Dea* nel *pantheon* di Ostia..... 110
4.1 La straordinarietà del caso ostiense: un riepilogo della storia degli studi..... 111
4.2 Novità archeologiche dal Tempio di via degli Augustali (*regio* V)..... 117
4.3 Le iscrizioni pertinenti all'area sacra della *Dea*..... 134
a) I doni di *Octavia*, moglie di *Gamala*..... 134
b) *P. Lucilius Gamala senior* e i *Lucilii Gamala*, notabile famiglia di evergeti a Ostia..... 136
c) Il cippo di *Valeria Hetaera*..... 141
d) Il pozzo di *Terentia*, figlia di *Aulus*..... 141
e) Il dossier epigrafico di *Terentia*..... 142
f) *Marcus Maecilius Furrianus* nel santuario di Porta Marina (*regio* IV).. 145
g) Altri casi di evergesia maschile nell'edilizia templare della *Dea*..... 147
4.4 L'arte di escludersi. Eracle e *Bona Dea Subsaxana*..... 149
4.5 Oltrepassare il limite. Clodio nella *domus* di Cesare..... 156
4.6 I culti dell'Aventino: la *gens Claudia* contro la *gens Fabia*?..... 157
4.7 Un "sanctuaire guérisseur"? *Felix Asinianus* ringrazia la *Dea*, *ob luminibus restitutis*..... 160
4.8 La dedica di *Terentia Thallusa* e la gemma *lumina restituta*..... 164
CAPITOLO TERZO. *BONA DEA, DOMUS* IMPERIALE E ARISTOCRAZIA SENATORIA..... 169
1. *Livia, nobilissimi et fortissimi viri Drusi Claudiani filia*..... 171
1.1 Nipote di Clodio, usurpatore dei *Damia*..... 172
1.2 In morte di Clodio. *Rufina* e il sacello della *Bona Dea* a *Bovillae*..... 175
1.3 Perché rifondare un culto? La vestale Claudia, Livia e la *Bona Dea*..... 177
1.4 La ricezione del culto di *Bona Dea* nella *regio* VI..... 179
2. Adriano, la *Bona Dea* e Cupra..... 182
3. *Bona Dea* e i *Venulei* a Pisa..... 186
4. *Terra marisque dominatrix*. L'aretalogia di *Calpurnia*..... 189

CAPITOLO QUARTO. ARCHEOLOGIA DEL RITO: COMUNICARE CON LA *DEA*..... 195

1. Tempo e spazio del rito..... 195
2. Luoghi epigrafici e luoghi letterari. La conformazione degli spazi sacri..... 199
   - 2.1 Statue votive, vesti preziose e lampade..... 202
   - 2.2 Lo specchio..... 209
   - 2.3 Il piatto sacrificale: la *phiala*..... 211
   - 2.4 Tra *lustratio* e taumaturgia: il *labrum* e il *puteal*..... 212
3. Archeologia dello spazio rituale. Il mobiliario sacro del tempio..... 214
   - 3.1 Le *mensae* e i *sedeilia*..... 215
   - 3.2 Le *culinae*..... 217
4. Il diritto sacro nel *lucus* della *Dea*..... 218
5. Le cariche sacerdotali delle cultrici..... 220
   - 5.1 Echi liviani nella *Bona Dea Augusta Cereria* ad Aquileia..... 221
   - 5.2 Il ruolo dell'*antistita*: nuove prospettive sull'impiego dell'*herbarium*..... 225
   - 5.3 L'epitaffio di *Aurelius Antonius,* sacerdote della *Bona Dea*..... 228

CONCLUSIONES..... 231

***CORPUS* ICONOGRAFICO..... 235**

***CORPUS* EPIGRAFICO..... 279**

APPENDICE ICONOGRAFICA..... 375

BIBLIOGRAFIA..... 443

Ringraziamenti

Desidero porgere un sentito e particolare ringraziamento alle Prof.sse Alicia Ruiz e Juana Torres per aver seguito con cura e disponibilità la stesura di questo elaborato, garantendomi il loro appoggio in ogni momento di questo lungo percorso. Sono ugualmente grata al Prof. Cédric Brélaz e alla Prof.ssa Tanja Itgenshorst per avermi fortemente sostenuto e significativamente diretto verso l'ottenimento di questo traguardo. La mia gratitudine va inoltre alle Prof.sse Maria Grazia Granino e Giovanna di Giacomo che per prime, a Siena, mi hanno iniziato ai misteri della Bona Dea. Il mio affettuoso ringraziamento va a Pablo, Carla, Elena e Alejandro, colleghi del Departamento de Ciencias Historicas dell'Universidad de Cantabria. Grazie anche a Eliana, che ha condiviso con me questa esperienza spagnola. Ai colleghi dell'Institut du Monde Antique et Byzantin dell'Université de Fribourg devo l'arricchimento quotidiano durato quattro splendidi mesi: a Sandra, a Fabio e le incursioni nel mondo della glittica, a Marco, Paul, Aldric e Salvatore. Devo molto anche ai momenti di studio trascorsi nella splendida cornice della Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique di Ginevra, che ha stimolato le divagazioni erudite di Edoardo, Alice e Alessandro.

Dedico questa tesi a Fulvio, senza il quale tutto questo non sarebbe finito e, forse, neppure iniziato.

A mio padre Lanfranco e a mia madre Michelina, perché hanno dimostrato che non esiste bicicletta accidentata che non si possa tornare a pedalare. A Marzia e Valerio vanno i miei più cari auguri per un futuro brillante. A Rita, e ad Aldo, perché non può leggerla. A tutta la mia famiglia sono diretti i miei ringraziamenti per l'incessante e pratico sostegno che mi ha permesso di portare a termine questo percorso.

Ex voto

Accade
che le affinità d'anima non giungano
ai gesti e alle parole ma rimangano
effuse come un magnetismo. È raro
ma accade.

Può darsi
che sia vera soltanto la lontananza,
vero l'oblio, vera la foglia secca
più del fresco germoglio. Tanto e altro
può darsi o dirsi.

Comprendo
la tua caparbia volontà di essere sempre assente
perché solo così si manifesta
la tua magia. Innumeri le astuzie
che intendo.

Insisto
nel ricercarti nel fuscello e mai
nell'albero spiegato, mai nel pieno, sempre
nel vuoto: in quello che anche al trapano
resiste.

Era o non era
la volontà dei numi che presidiano
il tuo lontano focolare, strani
multiformi multanimi animali domestici;
fors'era così come mi pareva
o non era.

Ignoro
se la mia inesistenza appaga il tuo destino,
se la tua colma il mio che ne trabocca,
se l'innocenza è una colpa oppure
si coglie sulla soglia dei tuoi lari. Di me,
di te tutto conosco, tutto
ignoro.

Eugenio Montale, Satura II, 1968-1970

RESUMEN

La base documental que nos permite conocer la devoción que durante la Antigüedad romana se ha reservado a *Bona Dea* comprende diferentes tipologías de fuentes: todas revelan aspectos de su perfil que, aparentemente, no tienen una correspondencia. En particular, la literatura y la epigrafía que atestiguan el culto a la *Dea* muestran un vacío comunicativo que hasta hoy la historiografía ha explicado acríticamente atribuyéndole una "doble" naturaleza. Este planteamiento no ha llevado a superar la árida división bicéfala que relaciona *Bona Dea* con una práctica cultual aristocrática y una devoción de carácter popular, alejando nuestra percepción de la divinidad desde la realidad religiosa y cultural que la ha plasmado.

El objetivo de esta tesis doctoral es establecer y alimentar un diálogo continuo que ponga en relación las fuentes iconográficas y epigráficas con los espacios literarios donde se describe el perfil de la diosa y sus implicaciones con eventos históricos. Asimismo, la información procedente de la arqueología ha sido fundamental para confirmar la existencia de algunas peculiaridades útiles para la reconstrucción de una tipología definida de instalación cultual que se consagraba a *Bona Dea* sobre suelo itálico. Tal fin se ha perseguido tomando en consideración las alusiones que, en relación a este último aspecto, se han encontrado en descripciones literarias de lugares de culto como escenarios del evento central de la narración. El propósito final de la presente investigación es determinar las implicaciones prácticas subyacentes a la formulación de un voto a *Bona Dea*, de modo que sea posible individuar las esferas de acción que los cultores privilegiaban en el momento en que se dirigían a ella. Adoptar dicho punto de vista ha sido igualmente útil para identificar el perfil de los hombres y de las mujeres que decidían exteriorizar su experiencia con lo divino y las maneras elegidas para cada manifestación religiosa, sea esta espontánea o diseñada en un contexto programático más complejo.

El punto de partida ha sido la elaboración de un *corpus* de 153 inscripciones, que permiten observar una referencia clara a la voluntad de expresar un sentimiento, generalmente de gratitud, dirigido a *Bona Dea*. Cada uno de estos documentos epigráficos ha sido transcrito ateniéndose a publicaciones anteriores y, donde se ha considerado necesario, proponiendo nuevas y más pertinentes lecturas del texto. Se proporciona una traducción al italiano, así como una descripción detallada del soporte, una recopilación de estudios precedentes y, finalmente, una datación lo más exacta posible de su realización. La expresión epigráfica tomada en consideración ha revelado que *Bona Dea* dilata su presencia en el panteón de los dioses romanos a lo largo de casi cuatro siglos (del siglo I a.C. al siglo III-IV d.C.); dentro de este marco cronológico se constata una concentración de testimonios durante los siglos I y II de nuestra era, muchos de los cuales se refieren a reformas destinadas a lugares de culto ya existentes. Resulta llamativa, teniendo en cuenta las antiguas categorías que definen a *Bona Dea* como una diosa de las mujeres, la presencia de *cultores* de sexo masculino aparecidos en

las dedicatorias, tanto solos como junto a sus esposas. No faltan tampoco casos de hombres que, de forma oficial, se encargan de comprobar la realización de obras e instalaciones cultuales conocidas también a través de la evidencia arqueológica.

La concentración de material epigráfico en el marco cronológico ya definido ha llevado a preguntarse cuáles fueron las razones de este renovado interés por la diosa. Para encontrar respuestas plausibles a esta pregunta, se ha utilizado la información obtenida en la literatura: han surgido diversos puntos de contacto tanto con el evergetismo "político" de Livia[1] como con el compromiso "personal" de Adriano[2]. *Bona Dea* adquiere un valor esencial en la política religiosa de ambos, mostrando también, ya desde los albores de su culto, una posición eminente en el diseño de visibilidad y en los juegos de poder de la *gens* Claudia. En este marco se ha propuesto una nueva lectura de los actos sacrílegos perpetrados contra *Bona Dea* por el tribuno Clodio, interpretándolos como una impactante señal de su voluntad de apartarse de las líneas políticas de los *Claudii*, familia a la que pertenecía por nacimiento.

Tras haber demostrado la cercanía entre *Bona Dea* y los *Claudii*, se ha intentado también explicar el fuerte contraste que caracteriza las diferentes versiones del relato etiológico de Fauna-*Bona Dea* y Fauno: si Fauna es baluarte de los *Claudii*, Fauno muestra una relación con la genealogía de los *Fabii*. La violencia de su enfrentamiento se justificaría en una transposición a la dimensión mítica de los ásperos conflictos que, hacia la mitad de la época republicana, fueron el centro de los intereses de estas dos familias de notables romanos.

La misma lógica de investigación se ha aplicado al episodio del famoso rechazo de Hércules por parte del *alma sacerdos*, que tuvo lugar frente al templo de *Bona Dea Subsaxana*, en el Aventino[3]. La actitud del semidiós hacia el universo consagrado a la *Dea* muestra muchas similitudes con el adoptado por Fauno; las mismas observaciones son válidas si nos trasladamos del mito a la historia, donde el *stuprum* de Clodio recuerda las violencias de Fauno. Se repiten los temas de la *hybris*, del disfraz, de la presencia de una barrera – física e ideológica – y del deseo de romperla: acciones que, además de no tener éxito, desembocaron en consecuencias irreparables. Efectivamente, determinan cambios radicales como una divinización (Fauna está ligada a la diosa *Bona Dea*), una exclusión de género estrictamente reglamentada desde los respectivos cultos (mujeres – Hércules / hombres – *Bona Dea*), una nueva línea política (con Cicerón / *contra* Cicerón), claros signos de transición de una época a otra (República / Imperio) y, por último, muertes cruentas (Fauna / Clodio).

[1] Ovidio, *Fasti* V, 155-158.

[2] *Historia Augusta*, *Hadr*. 19, 10-11.

[3] Propercio, *El*. IV, 9, 16-70.

Ante esta evidencia han surgido dos interrogantes: ¿hay correspondencia entre la dimensión del mito y la de la epigrafía? y ¿es posible encontrar *cultores* hombres y convivencia entre divinidades claramente enfrentadas, a través de la arqueología o de la expresión epigráfica? Ambas preguntas han tenido una respuesta afirmativa. Se ha aludido ya a la presencia significativa de devotos de sexo masculino. En cuanto a las coexistencias anómalas, el santuario de *Forum Cornelii* (actual Imola, *regio* VIII) es una muestra de excepcional interés, pues se ha detectado un culto estable a *Bona Dea* y, además, un testimonio de devoción a los *Faunii* y a divinidades masculinas protectoras de las embarazadas, los *Nixi Di*. Asimismo, justo en el área del Aventino, se ha encontrado un altar dedicado a *Bona Dea*, Diana y Silvano, divinidad, esta última, que se estima intercambiable con Fauno. En cuanto a Hércules, fueron las vías de trashumancia que recorren la región de la Sabina las elegidas para una reconciliación con *Bona Dea*, cuyo culto seguirá al del odiado semidiós en la vía hacia *Fidenae* y en *Ficulea*.

Otro punto nodal de la tesis ha sido el desglose de un pasaje de Macrobio, donde se recopila toda la tradición de la mitografía relativa a Fauna-*Bona Dea*. Se ha profundizado en el carácter de todas las divinidades evocadas como término de la comparación que el autor establece entre *Maia-Terra* y *Bona Dea*, con el fin de identificar, además de las fuentes primarias empleadas para su elaboración, las dinámicas mediante las cuales estas se adaptan a la personalidad divina de *Bona Dea*.

El testimonio macrobiano es, a su vez, de importancia fundamental para proporcionarnos detalles inéditos sobre los animales consagrados a la *Dea*. Esto dirige la investigación hacia un discurso más amplio sobre las especies de víctimas sacrificiales destinadas a la diosa y su significado simbólico: a la cerda preñada, de la que nos habla Macrobio, la epigrafía añade la novilla blanca. Igualmente, tener conocimiento de la presencia de serpientes en los ambientes consagrados a la diosa nos ha llevado a importantes reflexiones y descubrimientos sobre su función no solo en las ceremonias, sino también en las actividades llevadas a cabo por el personal cultual. Las observaciones procedentes de una nueva lectura del aparato iconográfico que decora una dedicatoria procedente del paisaje epigráfico romano[4] se han puesto en relación con cuanto sabemos sobre el desarrollo de un ritual mágico para la cura de las oftalmias. El análisis ha implicado fructuosas incursiones en el marco de la glíptica y de la farmacopea, llevándonos hasta la formulación de hipótesis plausibles en torno a las especies vegetales que poblaban el célebre *herbarium*, verosímilmente anexo a santuarios con una arquitectura lo suficiente compleja como para ser definidos como “sanctuaires guérisseurs”.

[4] *CIL*, VI 73, cat. n. 31.

Se puede concluir, en base a múltiples epítetos que aluden a este potencial, que una de las esferas de acción preferidas por los devotos de *Bona Dea* es aquella donde su potencial taumatúrgico es empleado para la cura de enfermedades oculares.

El valor de los reptiles sagrados se ha puesto en relación también con el papel que *Bona Dea* asume en el panteón de deidades protectoras de la abundancia de los cultivos: este aspecto se detecta claramente en el caso de los *horrea Galbana*, el almacén más importante de Roma. Llama la atención el hecho de que este no es el único caso donde vemos a la diosa invocada en actividades pragmáticas y cercanas a cotidianidad del trabajo, pues también garantiza la realización del tramo de un acueducto, es protectora de los *castra fontanorum* y se le dedica una pequeña *aedicula* cerca de un *castellum aquarum*. Se documentan también dos casos de invocaciones a la *Dea* por parte de dos *marmorarii*, personal empleado en la gestión y transformación del mármol.

Los dos últimos retos logrados en esta tesis son la determinación de los complementos del mobiliario sagrado que formaban parte del templo y la individuación de las ofrendas dirigidas a la diosa con la finalidad de reconstruir los rituales practicados en el recinto sagrado.

Una vez determinadas las menciones epigráficas de dotaciones funcionales y los testimonios procedentes de la arqueología, el objetivo ha sido encontrar correspondencias entre los datos recopilados y los versos de Propercio[5], única fuente literaria disponible donde se describe un lugar de culto dedicado a *Bona Dea*. Teniendo en cuenta el estilo poético propio de esa obra, los resultados de la búsqueda han dejado claro que existían elementos de mobiliario imprescindibles para el culto. Además, el conocimiento de la conformación de estos lugares y las piezas de su mobiliario parecen ser específicos, profundos y de dominio público, ya que también estaban al alcance de personas ajenas al culto, es decir, no estrictamente implicadas en la práctica del ritual. La arqueología del espacio sagrado aparece perfectamente en línea con el espacio histórico y literario de *Bona Dea*. Tal coherencia, además de proporcionarnos información sobre las actividades llevadas a cabo por el personal cultual activo en el templo, permite pensar que, en realidad, los lugares consagrados a la diosa no eran tan inaccesibles como los describe la literatura.

El material epigráfico es la única fuente de información para el conocimiento de los *dona* ofrecidos a la diosa. Incluyendo dentro de la categoría definida como "mobiliario sagrado" las ofrendas que se refieren a bienes inmuebles pensados simultáneamente a la edificación del espacio sagrado, el enfoque se dirige hacia ofrendas amovibles y funcionales para ceremonias específicas realizadas para complacer a la diosa. Entre ellas, además de los conocidos *lectisternia* o *sellisternia* sugeridos por la difundida mención de *pulvinaria*, *palliola* y *mensae*, utensilios como la lámpara y el espejo han hecho pensar que en el recinto sagrado se practicara el arte adivinatorio de la

[5] *El.* IV, 9, 23-30.

catoptromancia y de la licnomancia. Si bien la formulación de estas hipótesis deja abiertos interesantes canales de investigación, en apoyo de su validez tenemos datos procedentes de la literatura, de los textos de magia en papiros griegos y de la existencia física de artilugios vinculados a este tipo de ritualidad. A la luz de lo expuesto, se ha reconsiderado el perfil de *Bona Dea* según su potencial de diosa oracular, que se manifestaba a los devotos que le pedían respuestas sobre el éxito de una problemática, probablemente relacionada con una enfermedad. Es evidente que esto fue posible gracias a la labor del personal especializado que ejecutaba minuciosamente los rituales: entre las diferentes sacerdotisas activas en el templo (*magistra*, *ministra*, *sacerdos*, *commagistra*), la *antistita* muestra su superioridad en la jerarquía del *collegium cultorum*. La experiencia adquirida por ancianidad la equipara a la *alma sacerdos* properciana, confiriéndole el papel de garante del buen desarrollo de las ceremonias y la responsabilidad de gestionar el empleo del *herbarium* para la preparación y la administración de medicamentos.

En conclusión, el culto a la diosa *Bona Dea* adquiere un valor central en el conocimiento de la realidad política y cultural que, en el ámbito romano, se arraiga en la religión. La visión global del mosaico de fuentes disponibles permite abandonar categorías que la relegaban al espacio cultual femenino o a esporádicos episodios históricos. Su presencia destaca en sectores de la sociedad no necesariamente relacionados con la devoción, permeando el espacio y el tiempo cotidianos de hombres y mujeres romanos. Los asiste en la actividad laboral pública y privada, en el compromiso político e intelectual, marcando cíclicamente las etapas de sus vidas: nacimiento, afirmación, salud y muerte.

INTRODUZIONE

L'idea di dedicare una tesi di Dottorato a *Bona Dea* prende spunto da una ricerca rivolta alla medesima tematica intrapresa nel 2014 all'Università di Siena. La percezione che ci fosse ancora molto da dire sull'identità della *Dea* aleggiava già durante la stesura di un elaborato che, nel novero della tradizione precedente, si apprestava a studiarne un solo *aspetto*[1]. La presa di coscienza della limitatezza imposta da un prospettiva solo parziale ha consolidato la volontà di aprirsi all'ascolto di ogni manifestazione della presenza di *Bona Dea* nella sfera religiosa e nella vita quotidiana degli uomini e delle donne romane. La logica di una ricerca aperta e scevra da imposizioni deterministiche anima e alimenta ciascuno dei pensieri che articolano il discorso che segue.

Il presente lavoro fa tesoro della ricca tradizione di studi che lo precede proponendosi di trattare il culto della *Bona Dea* dalla prospettiva degli uomini e delle donne che lo hanno plasmato. L'intento è quello di individuare i caratteri della divinità cercando di colmare lo iato informativo che si interpone tra l'umano ricorso alla devozione e le forme in cui quest'ultima trova la sua manifestazione. L'obiettivo cui si tende è quello di ottenere una visione il più possibile realistica degli aspetti della vita civica e politica che si intrecciano nella storia della devozione riservata alla *Dea*, riconsiderando da una prospettiva antropologica quanto emerge da una lettura critica del mosaico di fonti letterarie, iconografiche, archeologiche ed epigrafiche che ne attestano l'esistenza nel *pantheon* romano.

L'elaborato è strutturato in due parti: nella prima sezione vengono descritti aspetti scelti del culto, mentre nella seconda sono raccolte, in due cataloghi separati, le fonti iconografiche ed epigrafiche che costutuiscono la base documentale sulla quale si basano le considerazioni esposte nei capitoli descrittivi. La prima parte è a sua volta suddivisa in quattro capitoli. Nel Capitolo Primo vengono raccolti, tradotti e commentati i passi di Autori classici scelti tra coloro che si sono soffermati su un particolare aspetto della *Dea* o hanno narrato un episodio della storia del suo culto; il commento dei passi getterà le basi per la comprensione dei caratteri della divinità che emergono dalle attestazioni epigrafiche. L'analisi delle fonti letterarie veicolerà il rovesciamento del punto di vista adottato nella ricerca permettendo di procedere verso l'individuazione di corrispondenze o incongruenze tra l'immagine della *Dea* che emerge dalle fonti epigrafiche e i caratteri 'letterari' della devozione che le riservata. Le variazioni sul tema eziologico di Fauna e Fauno verranno contestualizzate in base al contesto cronologico e storico-politico di appartenenza, senza trascurare il valore religioso e culturale

[1] Il riferimento è diretto alla tesi di Laurea Magistrale intitolata "*Magistrae* e *ministrae* della *Bona Dea*. Aspetti di un sacerdozio al femminile", diretta da M. G. Granino Cecere e G. Di Giacomo, discussa nel luglio 2014 presso il Dipartimento di Scienze Storiche e dei Beni Culturali dell'Università di Siena.

del messaggio che ciascun Autore desidera trasmettere al proprio pubblico dedicandovi un determinato spazio letterario. Il commento dei passaggi di Plutarco, Lattanzio, Arnobio e Macrobio, scelti in ragione della loro maggiore attinenza a quanto ci sia concesso di conoscere della *Dea* a partire dalle manifestazioni iconografiche ed epigrafiche, costituirà un imprescindibile punto di partenza per riconoscere i meccanismi che hanno condotto determinati aspetti del mito a cristallizzarsi nel culto. Il passo del I libro dei *Saturnalia* di Macrobio verrà destrutturato al fine di ripercorrere ogni sfaccettatura del composito profilo divino della *Bona Dea*; ulteriore scopo sarà quello di comprendere quali elementi della tradizione antiquaria, filologica e mitografica si trovino alla base di tale composizione testuale, riconoscendo, tra queste, eventuali mediazioni con la percezione soggettiva dell'autore nei confronti della divinità e del suo culto. Ci si soffermerà ugualmente sul valore simbolico sotteso alla scelta della vittima sacrificale destinata alla *Dea*, così come sugli aspetti dell'oracolarità che contraddistinguono Fauna-*Bona Dea* in qualità di moglie del dio-profeta Fauno, mentre si individueranno le affinità rituali e simboliche esistenti fra il serpente e la *Dea*. La testimonianza macrobiana veicolerà un approfondimento sul carattere liminare della *Dea* e sulla sua predilezione a sovrintendere le fasi di passaggio, siano queste rivolte al mondo dei vivi o tese verso quello ctonio. L'assimilazione tra Maia-*Bona Dea* e Medea e l'episodio che vide scontrarsi Eracle e l'anziana sacerdotessa impegnata nelle cerimonie della *Dea* daranno luogo a un primo nucleo interpretativo dei concetti di inclusione ed esclusione, ricorrenti nel corso della storia del culto di *Bona Dea*. La seconda parte del Capitolo Primo sarà dedicata all'individuazione e alla descrizione di 'luoghi' epigrafici e, ove possibile, archeologici, nei quali sono rilevabili divergenze significative tra la cultura materiale e i caratteri letterari della *Dea*: ci si soffermerà in particolare sul caso di *Forum Cornelii*, ove il culto di *Bona Dea* convive con quello dei *Fauni*, mentre una lettura critica di alcune iscrizioni condurrà a una riflessione sulla effettiva assenza delle donne nel culto di Eracle.

Il Capitolo Secondo presenta due casi di studio utili a delineare il profilo divino che la *Dea* acquisisce nei centri del *Latium vetus*. Da fulcri della devozione suburbana come *Fidenae* e *Ficulea*, l'attenzione si sposterà su centri di primaria importanza come Ostia, sino a giungere al nucleo principale del tempio della *Dea Subsaxana* sull'Aventino. Un percorso a ritroso partirà dal luogo di culto più antico e importante della *Dea* per fare chiarezza sulle ragioni storico-politiche che determinano la reciproca esclusione di genere che caratterizzerà i culti di *Bona Dea* ed Eracle. I versi della IV Elegia di Properzio (9, 16-70) costituiranno il punto di partenza per un'indagine finalizzata alla conoscenza dei caratteri del santuario *sub Saxo* e delle cerimonie che erano ospitate al suo interno. La rilettura incrociata di una serie di illuminanti documenti epigrafici porterà a interrogarsi sulla sua possibile funzione di *sanctuaire guérisseur* e, parallelamente, condurrà a una definizione il più

possibile precisa delle branche della medicina antica nelle quali la *Dea* esercitava il proprio potenziale taumaturgico.

L'obiettivo del Capitolo Terzo risiede nella descrizione dei rapporti intercorsi fra *Bona Dea* e due personalità della *domus* imperiale, ovvero Livia e Adriano. Tale finalità sarà perseguita tentando di mettere in luce il punto di contatto esistente tra le inclinazioni personali, la politica religiosa e l'adattamento alle linee politiche familiari dei due personaggi storici oggetto del nostro interesse. Ciò permetterà di far emergere l'intento programmatico di episodi di devozione che Livia e Adriano legano a *Bona Dea*. Questo filone di ricerca si mostrerà preparatorio a una riconsiderazione in chiave "gentilizia" delle azioni sacrileghe perpetrate da Clodio verso *Bona Dea*: ancor prima delle note motivazioni storico-politiche, nell'episodio vogliono ricercarsi implicazioni familiari che avranno visibili conseguenze anche negli sviluppi protoimperiali del culto. I riverberi dell'importanza rivestita dalla *Bona Dea* nella religiosità delle più alte cariche dello Stato romano possono trovarsi anche tra i membri delle famiglie appartenenti all'aristocrazia senatoria. Questo fenomeno è osservabile in vari contesti del panorama italico: se certamente il panorama ostiense costituisce un punto focale privilegiato per dimostrare le affinità tra la *Dea* e il notabilato locale, un ampliamento della prospettiva permetterà di rilevare come tale tendenza venga accolta e rielaborata anche dalla *gens* pisana dei *Venuleii* e da quella dalmata dei *Calpurnii Pisones*.

Il Capitolo Quarto, che chiude l'elaborato, presenta una struttura tripartita: ciascuna delle tre parti che lo compongono è consacrata alla presentazione di un aspetto di ordine pragmatico relativo al rituale tributato alla *Dea*. Dopo aver definito le problematiche e le sfide che contraddistinguono la cosiddetta 'archeologia del gesto rituale', si procederà verso l'individuazione dei mezzi impiegati dai devoti per mettersi in comunicazione con la divinità all'interno del contesto sacro. Le informazioni apportate dalle fonti epigrafiche saranno incrociate con quelle derivanti dalle fonti letterarie: nello specifico, la dettagliata descrizione properziana dell'area consacrata a *Bona Dea* sull'Aventino servirà per ricostruire l' 'archeologia dello spazio rituale' riservato alla *Dea* e ai suoi cultori. La finalità ultima sarà quella di avanzare proposte sul carattere e sul funzionamento dei rituali praticati in onore della divinità. L'ultimo punto della trattazione sarà riservato allo studio del profilo delle sacerdotesse e dei ruoli che erano loro riservati nella vita pubblica e nelle attività strettamente legate al culto. La tematica verrà affrontata prendendo in considerazione il contesto aquileiese, nel quale la pratica del sacerdozio legato alla *Bona Dea* sembra garantire una particolare visibilità nella società locale, inserendosi in più complesse dinamiche imitative dei modelli urbani fomentate dalla *domus* imperiale. Nel quadro di un più ampio dello studio sulla composizione gerarchica del collegio di cultrici, ci si soffermerà sul profilo e sul ruolo dell'*antistita*. Infine, le inedite immagini fotografiche dell'epitaffio composto in memoria del sacerdote *Aurelius Antonius* incluse nell'appendice

iconografica offriranno l'occasione per tornare sulle assimilazioni nelle quali la divinità incorre nelle più recenti manifestazioni del suo culto. Le anomalie riscontrabili in questo documento veicoleranno l'esposizione delle osservazioni conclusive del lavoro.

STATUS QUAESTIONIS

Il proposito di tornare a studiare la *Bona Dea* e le sfaccettature della pratica cultuale che le viene riservata riposa su due opere miliari che le sono state dedicate durante l'ultimo trentennio. La prima, di imprescindibile utilità, è frutto del lavoro condotto da Hendrik H. J. Brouwer, pioniere nell'intento di raccogliere e catalogare tutte le tipologie documentali relazionabili alla *Bona Dea* delle quali si avesse notizia. *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult* fu pubblicato nel 1989 tra i volumi della fortunata serie belga degli *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans L'Empire Romain*[1], spesso indicata con l'acronimo EPRO, diretta da Martin J. Vermaseren.

Tratta dalla tesi di Dottorato diretta dallo stesso Vermaseren e discussa nel 1982 all'Università di Utrecht, la monografia di H. Brouwer appare perfettamente ascrivibile alle linee di ricerca comuni a tutti i volumi che andavano a inserirsi nella filosofia della suddetta collana, tesa verso la costituzione di *corpora* documentali pensati come strumenti di lavoro e scaturiti da un'esigenza di sistematizzazione di nuovi dati e di nuove teorie[2]. La linea di demarcazione che diede luogo all'apertura di nuovi orizzonti di ricerca fu segnata dall'opera di Franz Cumont *Les religions Orientals dans le paganisme Romain*, apparsa nel 1906, che a sua volta si era alimentata dell'entusiasmo per le grandi scoperte archeologiche avvenute nel XIX secolo[3]. Il titolo scelto per la collana che accolse il volume sulla *Bona Dea* denota il permanere di riverberi della "rivoluzione cumontiana"; ma la metodologia impiegata nella realizzazione dei contributi che costituiscono la collezione se ne discosta fortemente. La forte matrice documentale che caratterizza ciascun volume denota l'intenzione di minare le basi delle generalizzazioni cumontiane, ripartendo proprio dallo studio delle fonti. Benché allo stato attuale delle ricerche sulla storia delle religioni risulti difficile ascrivere la *Bona Dea* tra le divinità "orientali", a trenta anni dalla pubblicazione del volume possono comprendersi, in parte giustificandole, le ragioni che hanno contribuito a questo discutibile

[1] H. H. J. Brouwer, *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult*. Leiden: E. J. Brill, 1989, in *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans L'Empire Romain*, n. 110, pp. xxvii + 507. Frontespizio, 5 figure, 52 tavole, 5 carte.

[2] Si tratta di opere come quelle di E. Lane, *Corpus Cultus Iovis Sabazii*, vol. I et II (1983-1985); id., *Corpus Monumentorum Religionis dei Menis*, I-III (1971-1976); M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, II: *Graecia, atque insulae* (1982); o sintetizzazioni di questioni di più ampio respiro, come R. Du Mesnil Du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain* (1970); F. Dunand, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (1973); G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis* (1985); E. Lane, *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren* (1996).

[3] Si pensi, solo a titolo esemplificativo, all'importanza che rivestirono eventi come la decifrazione dei geroglifici, che rese famoso J. F. Champollion (1822), seguita a quella della scrittura cuneiforme di G. F. Grotefend (1802), o alla Missione Archeologica Italiana in Egitto che tra il 1903 e il 1920 ebbe tra i maggiori promotori l'archeologo torinese E. Schiaparelli.

inquadramento. La natura che la contraddistingue è quella di una divinità "liquida", malleabile e aperta ad assimilazioni con inattese divinità di ascendenza orientale, che non devono però confondersi con le interpretazioni, intese nel senso tacitiano che la storia degli studi ha attribuito a tale categoria di fenomeni culturali e religiosi[4]. Di fatto, la fedeltà assoluta alle fonti professata dal Brouwer gli permette di non incorrere nell'errore che vede la *Dea* come membro di un *pantheon* diverso da quello romano, nel quale può essere inclusa a tutti gli effetti sin dagli albori del suo culto. Più che rifarsi agli slanci orientalistici, l'opera di Brouwer è capace di esimere la figura della *Bona Dea* da determinismi e pericolose sovrainterpretazioni che avrebbero potuto compromettere la sua posizione – o la sua inclusione – nel panorama cultuale italico. L'ossequiosa ricerca di una conferma documentale che possa corroborare ogni asserzione rende l'opera di Brouwer un "*étude préliminaire*" di rara completezza, la cui struttura enciclopedica fornisce gli strumenti necessari all'osservazione e alla comprensione dei fenomeni culturali dei quali la *Bona De*a è stata la protagonista. Sembra, infatti, che all'accurata composizione del dossier delle fonti non corrisponda una ugualmente lucida decifrazione del valore reale di questo culto nel quadro sociopolitico di riferimento; manca la consapevolezza del fatto che quanto di una divinità giunge sino a noi deve considerarsi una manifestazione *sineddotica* nell'insieme delle risposte che una determinata società dà ai bisogni di ciascun individuo che la compone[5].

Tra le prime apparizioni della *Bona Dea* nella storia degli studi archeologici e storico artistici può annoverarsi quella del *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, nel quale Edmond Saglio riassume i tratti fondamentali che distinguono la divinità: le esigenze enciclopediche di brevità e concisione non privano il testo dell'esattezza e dei riferimenti basilari per acquisire una visione generale sull'argomento, affrontato prettamente in base ai dati noti dalle fonti letterarie[6].

In parallelo, il sapere epigrafico sulla *Bona Dea* si cristallizzerà nella trattazione di Dante Vaglieri: la struttura bicefala della voce dedicata alla divinità nel *Dizionario Epigrafico di Antichità*

[4] L'impiego del termine *interpretatio* in riferimento a un fenomeno di acculturazione religiosa è attestato per la prima volta in Tacito, *Germ.* XLIII, 4.

[5] Il riferimento è in particolare alla nozione di cultura formulata da B. Malinowski nel saggio postumo "Teoria scientifica della cultura" (1944).

[6] Saglio 1908, in *DAGR* I, s.v. "*Bona Dea*", p. 725-726. La voce *Bona Dea* appare anche nei volumi della Pauly-Wissowa, *Real-Encycl. d. class. Altertumswiss*., III, col. 686 sgg. (G. Wissowa); id., *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., 1912, p. 216 sgg., oltre che nella voce scritta da R. Peter, in W. H. Roscher, *Lexicon der gr. und röm. Myth*., I, col. 789 sgg.

Romane coniuga perfettamente la descrizione letteraria del nume alle sue peculiarità epigrafiche, stilando una prima raccolta delle fonti appartenenti a quest'ultima tipologia documentale[7].

L'esperimento più moderno e riuscito nel quale la topografia e la toponimia si aprono alla ricerca storica, all'antiquaria e all'epigrafia è certamente quello del *Lexicon Topographicum Urbis Romae*. Per mano di Laura Chioffi e Maria Grazia Granino Cecere i luoghi della *Dea* nell'Urbe e nel *Suburbium* diventano esaustive e chiare voci enciclopediche: L. Chioffi traccia il percorso urbano della *Dea* in cinque voci[8], mentre a M. G. Granino spetta il compito di dare conoscenza delle sue manifestazioni suburbane[9].

L'iconografia della *Dea* suscita per la prima volta l'attenzione degli archeologi quando nel 1879 Orazio Marucchi riconobbe la divinità in una statuetta che decorava la fontana del giardino della villa del pittore paesaggista romano Enrico Roesler Franz, situata nel Borgo Garibaldi di Albano Laziale. La notizia del rinvenimento fu pubblicata nel *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* corredata dall'accurato disegno del manufatto realizzato da Josef Spithöver. L'eccezionalità del trovamento risiedeva certamente nell'epigrafe incisa sulla parte inferiore del piedistallo del piccolo simulacro: l'iscrizione permetteva infatti di identificarne il soggetto – una donna romana ritratta secondo stilemi di scarsa originalità – con la *Bona Dea*. L'entusiasmo generato dalla scoperta trapela anche dal titolo scelto dal Marucchi, che annuncia alla comunità scientifica l'esistenza di "*Una rara statuetta rappresentante la* Bona Dea"[10].

Sfortunatamente la statuetta fece presto perdere le sue tracce, lasciando in eredità agli studiosi del culto soltanto la sopracitata riproduzione grafica. L'ampia diffusione degli stilemi che caratterizzavano la *Dea* ha lungamente allontanato gli studiosi dall'intraprendere una sistematizzazione rendeva difficile approfondire questioni legate all'iconografia: l'arduo compito è toccato a Maria Cecilia Parra e Salvatore Settis, che raccolgono le attestazioni di tale tipologia documentale dedicando a *Bona Dea* una prima trattazione organica sul tema nel *Lexicon*

---

[7] Vaglieri 1895, in De Ruggiero, *DE* I, s.v. '*Bona Dea*, p. 1012-1017. La suddivisione operata dal Vaglieri si basa su: a. Predicati; b. Sacerdoti; c. Dedicazioni e dedicanti; d. Diffusione del culto; 1) Roma; 2) Italia; 3) *Byzacena*; 4) *Numidia*; 5) *Mauretania*; 6) *Gallia Narbonensis*; 7) *Pannonia*.

[8] Chioffi 1993, in *LTUR* I, *s.v.*: '*Bona Dea*'; '*Bona Dea aed -es*; *-icula*'; '*Bona Dea, aedicula*'*;* '*Bona Dea Annianensis* (?)'; '*Bona Dia Castr. Font.*'*;* '*Bona Dea Galbilla*'*;* '*Bona Dea Subsaxana*'*;* '*Bona Dea Venus Cnidia*', p. 197-201.

[9] Granino Cecere 2001, in *LTURS* I, *s.v.*: '*Bonae Deae aedicula*'; '*Bonae Deae Feliculae Agrestis fanum et aedes*', p. 225. Sull'iscrizione ritrovata nei pressi del galoppatoio di Villa Borghese (*AE* 1980, 53) scrive anche S. Panciera (1980, p. 203). M. G. Granino è anche la curatrice del volume di C. Iorizzo (2009) "*Venus Cnidia a Roma*", nel quale la studiosa si sofferma sulle iscrizioni urbane che presentano un'assimilazione tra *Venus Cnidia* e *Bona Dea* (p. 18-41).

[10] *Bull.Com*. VII, p. 227-236.

Iconographicum Mythologiae Classicae[11]. Benché le difficoltà del caso non abbiano permesso ai due specialisti di sciogliere i dubbi che tuttora permangono per alcune identificazioni dei reperti inclusi nell'elenco, quello incluso nel *Lexicon Iconographicum* resta uno studio di fondamentale importanza che, sorprendentemente, non viene preso in considerazione dal Brouwer. Allo stesso modo, lo studioso belga non annovera nel suo *recueil* le pitture murali emerse dallo scavo del santuario dedicato alla *Bona Dea* di via degli Augustali, a Ostia. Per un approfondimento sulla decorazione pittorica che abbelliva tale tempio bisognerà attendere la trattazione di Stella Falzone, che vedrà la luce solo vent'anni dopo[12]; la tematica ha recentemente trovato spazio nella pubblicazione dei nuovi dati di scavo raccolti durante le indagini che hanno interessato la medesima area cultuale, della quale sono autrici la stessa S. Falzone insieme con Maura Medri, Silvia Lo Blundo e Marina Calvigioni[13].

Agli albori del XXI secolo l'archeologa Grète Stefani concentra la sua attenzione sul contesto pompeiano con l'intento di definire una "particolare iconografia" di rappresentazioni statuarie nel quale la studiosa riconosce la *Bona Dea*: la studiosa sostiene che i piccoli simulacri ritrarrebbero la *Dea* "*a banchetto*", posizione che non le era mai stata associata prima della sua teorizzazione[14].

Occorre tornare agli anni '30 del Novecento per trovare l'unico caso di studio nel quale possa osservarsi un connubio tra epigrafia e iconografia: la mano è quella di Franz Cumont, che in un breve contributo apparso nel 1932 nei *Mélanges de l'École Française de Rome* dedicati all'Antichità classica focalizza la sua attenzione su un documento epigrafico di recente rinvenimento nell'area del Celio[15]. Primo editore della dedica posta da una *Sulpicia Maior*, Franz Cumont coglie l'occasione per commentare l'apparato iconografico che decora la parte inferiore della lastra. Oltre a potersi annoverare tra le rare attestazioni epigrafiche del culto reso a *Bona Dea* a essere corredata di un'immagine, la lastra di *Sulpicia* ha costituito l'importante conferma alla notizia dell'affinità tra i serpenti e la *Dea*, altrimenti riscontrabile solo in sporadici riferimenti nelle fonti scritte. Cumont

[11] M. C. Parra, S. Settis 1986 in *LIMC* III, 1, s.v. "*Bona Dea*" (M. C. Parra: introduzione, catalogo; S. Settis: commento), p. 120-123.

[12] Falzone 2006, p. 405-445

[13] Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 1-30.

[14] Stefani 2000, p. 419-443. Nonostante non siano rilevabili altrove attestazioni della *Dea* raffigurata secondo i canoni delineati dall'autrice, è necessario aggiungere il contesto di provenienza delle statuette mostra sostanziali differenze rispetto a quelle comuni ai documenti considerati da M. C. Parra e S. Settis. L'alterità del substrato culturale pompeiano rispetto a quello romano e laziale induce a pensare che i piccoli simulacri siano il frutto di una differente elaborazione stilistica, condizionata da stilemi appartenenti all'arte provinciale. Per questa ragione si è ritenuto opportuno includere i reperti statuari raccolti dalla Stefani nel *corpus* iconografico, reputandoli un valido apporto alla comprensione dei meccanismi di ricezione che interessano il culto in luoghi "non-classici" della penisola italica.

[15] Cumont 1932, p. 1-5.

disquisisce sul valore del serpente nella sua associazione a divinità salutifere come Asclepio e *Hygia*, per poi ampliare il discorso anche alla funzione di tali animali nel culto domestico. Lo studioso instaura un confronto tra la protezione ricercata da *Sulpicia* e quella che spingeva gli abitanti di Pompei a popolare i loro larari di serpenti benefici; conclude infine che il tempietto sul Celio sia da intendersi come un luogo di culto privato nel quale la donna ricercava la protezione per sé e per i suoi cari tramite benemerenze alla divinità eletta come *genius loci*. Nonostante si metta al riparo da rischiose o errate interpretazioni, la visione cumontiana appare integrabile con osservazioni che si avvalgono degli studi di storia della medicina antica, che come si è dimostrato attribuiscono una importanza centrale al serpente e alle sue qualità taumaturgiche.

Tra gli studi di carattere archeologico spiccano quelli rivolti al ricco patrimonio ostiense. Tra la fine degli anni ’30 e l’inizio degli anni ’40 Guido Calza diresse varie campagne di scavo che riportarono alla luce il santuario della *Dea* presso la Porta Marina; a distanza di poco tempo dal termine delle indagini l’archeologo pubblicò i dati raccolti in un ampio e dettagliato contributo apparso nel 1942 nelle *Notizie degli Scavi di Antichità*.[16]

Tra il 1959 e il 1970 le indagini condotte dalla Soprintendente alle Antichità Maria Floriani Squarciapino furono dirette all’area di via degli Augustali e riportarono alla luce un santuario, la cui titolarità fu attribuita a *Bona Dea* grazie alla famosa iscrizione di *Octavia*. I dati di scavo furono parzialmente pubblicati in un breve resoconto apparso nel fascicolo degli anni 1959 e 1960 dei *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*[17]. Tutto lasciava presagire che la questione dovesse essere riaperta: il testimone viene lasciato a Stella Falzone, che riprende in esame i documenti conservati per oltre quaranta anni nei magazzini della Soprintendenza di Ostia intraprendendo, nel sopracitato studio della decorazione pittorica, quello che l’autrice stessa definisce “*un tentativo di connessione dell’arredo pittorico all’edificio originario*”[18]. La ripresa degli scavi nell’area del santuario tra il 2012 e il 2013 si deve alla sinergia di un gruppo di studenti dell’Università di Roma Tre e della Sapienza; al termine dei lavori, i dati emersi sono stati recentemente pubblicati nel *Journal of Fasti online*[19].

Grazie alla ricchezza documentale restituita dal contesto ostiense, la *Bona Dea* ha destato l’interesse degli accademici per quanto riguarda l’aspetto epigrafico, archeologico e storico-politico della pratica cultuale che le era riservata. Nel 1973 la studiosa francese Mireille Cébeillac fu la prima editrice di una tra le più importanti iscrizioni del paesaggio epigrafico legato alla *Bona Dea*. Il

[16] Calza 1942, p. 152-165.

[17] Floriani Squarciapino 1959-1960, p. 93-95.

[18] Falzone 2006, p. 406.

[19] vd. *supra* e nt. 14.

riferimento è all'iscrizione che attesta le benemerenze della matrona *Octavia*, membro di una famiglia di rango senatorio originaria di *Forum Clodii* e moglie di un personaggio dell'élite locale, il noto evergete *P. Lucilius Gamala* "*senior*". Si comprese subito l'"*intérêt multiple*"[20] della scoperta, avvenuta il 15 giugno 1970: il blocco di travertino si trovava in contesto e si presentava in buone condizioni. Tre anni dopo M. Cébeillac dedicò pagine di non ancora superata non ancora superate dei *Mélanges de l'École Française de Rome* alla descrizione e all'interpretazione del documento nel quadro non solo religioso, ma anche culturale e politico della colonia ostiense[21]. I percorsi di ricerca aperti dall'iscrizione di *Octavia* si sono rivelati straordinariamente fruttiferi per l'archeologia e la storia locali, alla quale l'analisi prosopografica ha aggiunto dettagli utili a ricostruire una rete di legami familiari e politici intessuta fra Lazio ed Etruria meridionale. Lo studio della Cébeillac si inserisce, come lei stessa afferma, nel quadro delle ricerche inaugurate da Maria Floriani Squarciapino sul culto della *Bona Dea* a Ostia; all'autrice va allo stesso tempo riconosciuta una efficace raccolta di tutti i documenti epigrafici noti legati al culto della *Dea*. Redigendo tabelle tematiche, delineando i caratteri dei devoti e procedendo a una definizione delle offerte rese alla *Dea* e ai templi nei quali queste venivano deposte, M. Cébeillac dona una prima visione d'insieme di un culto che fino a quel momento era stato oggetto di studi sporadici e privi della pretesa di comprenderne l'originaria natura. Mireille Cébeillac-Gervasoni decise di ritornare sulla dedica di *Octavia* in un contributo incluso nel supplemento al *Journal of Roman Archaeology* intitolato "*Ostia, Cicero, Gamala, Feasts, & The Econonomy*" e finalizzato a proporre un riesame del documento nel "problema della cronologia di suo marito Gamala"[22], argomento che ancora oggi non smette di alimentare la curiosità di storici ed epigrafisti[23]. Alla compianta studiosa, recentemente scomparsa, la *Bona Dea* e i suoi misteri devono un grande tributo.

Anche Fausto Zevi, specialista dell'epigrafia ostiense, si sofferma sull'argomento inserendo il culto di *Bona Dea* in una più ampia trattazione incentrata sulle divinità dei "*Claudi*", così definite per le plurime implicazioni che queste sembrano mostrare con l'ideologia politica e religiosa degli imperatori e dei membri della dinastia giulio-claudia[24]. L'autore intreccia epigrafia, storia e archeologia per fare luce sulle ideologie che si celano dietro l'affezione per divinità come *Bona Dea*

[20] Così lo definisce l'editrice a p. 517, nt. 1.

[21] Cébeillac 1973, p. 517-553.

[22] Cébeillac-Gervasoni 2004. p. 75-81.

[23] Si veda, ad esempio, il recente articolo di M. L. Caldelli (2016, p. 257-275).

[24] Zevi 1997, p. 435-471.

e *Magna Mater*, nell'eventualità – quanto mai reale – che questa si riveli parte di un più articolato disegno politico finemente gestito tra Roma e Ostia[25].

Al di fuori della ricca bibliografia ostiense, l'attenzione per le vestigia di installazioni consacrate al culto della *Dea* si è finora manifestata principalmente tra gli studiosi dell'Università di Trieste. Grazie all'instancabile lavoro di ricerca portato avanti da Fulvia Mainardis e Federica Fontana da ormai due decadi il culto tergestino e aquileiese della *Bona Dea* si è inserito a pieno titolo nel dibattito sul paesaggio epigrafico, topografico-religioso e delle acculturazioni di due centri con grande visibilità nel panorama italico quali furono Aquileia e *Tergeste*. A F. Mainardis, autrice dell'aggiornamento delle schede epigrafiche dei monumenti conservati nel Lapidario Tergestino al castello di San Giusto, si deve inoltre la curatela della valorizzazione museografica riservata alle attestazioni del culto[26]. Allo stesso modo, i dati degli scavi triestini compiuti nei primi del Novecento nell'area compresa tra via S. Caterina, via S. Lazzaro e Corso Italia rimasero privi di un'interpretazione nel quadro della topografia religiosa urbana fino all'apparizione del contributo di F. Fontana nel periodico *Aquileia Nostra*[27]. Nonostante avessero riportato in luce una struttura di dimensioni rilevanti, i risultati delle indagini del 1910 non furono studiati con accuratezza. Alla pianta del tempio edita in tutti i contributi riguardanti la topografia del sacro di Trieste non corrisponde l'accurata descrizione delle fasi individuate per il santuario. Al contrario, viene lasciato ampio spazio allo studio dei documenti epigrafici, che qui presentano un'inedita peculiarità. Oltre all'iscrizione dedicatoria, la cui pertinenza al tempio non è mai stata messa in discussione, il contesto ha restituito bacili in pietra offerti in dono da cultrici della *Bona Dea*. Questi elementi dell'arredo sacro, non attestati altrove, sono stati oggetto dello studio tipologico di Annarena Ambrogi consacrato ai "Labra *di età romana in marmi bianchi e colorati*"[28] e hanno permesso l'apertura di nuovi orizzonti sull'archeologia del rito praticato in onore della *Bona Dea*. È verosimile che tra le evidenze archeologiche che hanno maggiormente fomentato la fortunata serie di Seminari di "*Archeologia del*

[25] A J. H. D'Arms ("*P. Lucilius Gamala*'s feasts for the Ostians and their Roman models", in *JRA* 13, p. 191-200) e F. Zevi si deve il paragone instaurato tra l'evergetismo ostiense di *Octavia* e *Terentia* e la medesima tipologia di elargizioni pubbliche di *Eumachia* nul foro di Pompei. Lo studioso identifica questo genere di imitazione nel fenomeno dell'*imitatio Liviae*, finalizzato a dare sfoggio dell'adesione alle politiche imperiali anche in contesti extraurbani. Nell'articolo "Donne e *Cryptae*" Daniele Manacorda (2005, p. 37-54) aggiunge alle matrone già ricordate anche le *sacerdotes publicae* pompeiane *Eumachia* e *Mamia* che agiscono in nome della loro stessa ideologia di consenso al potere centrale. Ancor prima questi fenomeni erano stati osservati da Mario Torelli (1996, p. 153-178), che include anche le benemerenze di *Mineia*, moglie di un senatore a *Paestum*.

[26] Vidulli Torlo 2001.

[27] Fontana 2001, p. 89-124.

[28] Ambrogi 2005.

Sacro", corredata di volumi che ne raccolgono sistematicamente gli Atti, vi siano proprio i *labra* tergestini. La tematica acquisisce una certa rilevanza tra gli interessi di ricerca di F. Fontana, che occupa nel contempo del culto aquileiese[29] e tergestino della *Dea*: a ques'ultimo contesto la studiosa dedica il contributo posto in apertura degli Atti del Seminario del 2016[30] e un articolo apparso contemporaneamente tra le pagine della *Rivista di Archeologia*[31].

Le caratteristiche del culto e le questoni riguardanti la visibilità delle cultrici di *Bona Dea* ad Aquileia saranno oggetto di una discussione approfondita nel quadro dell'incontro "*Donne e vita cittadina nella documentazione epigrafica*"[32], svoltosi presso l'Università di Verona nel marzo del 2004. Inclusi negli *Atti del* II *Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica* curati da Alfredo Buonopane e Francesca Cenerini, i contributi di Patrizia Basso[33] e Fulvia Mainardis[34] hanno trattato il culto della *Bona Dea* rispettivamente dal punto di vista tipologico dei monumenti eretti per volontà delle donne aquileiesi e di come la visibilità sociale di tali donne si rifletta nel registro epigrafico, comportando una differenziazione dei ruoli all'interno di un'associazione cultuale gerarchizzata. Ma già negli anni '30 del secolo scorso Aristide Calderini[35] e Giovanni Battista Brusin – che ne include le attestazioni epigrafiche nel *corpus* delle *Inscriptiones Aquilieiae*[36] - si erano interrogati sulle modalità in cui la *Dea* si inserisce nel panorama dei culti di Aquileia romana. Nel 1939 la *Bona Dea* fu l'oggetto delle ricerche che l'archeologo ed epigrafista Piero Sticotti pubblicò tra le pagine del periodico *Aquileia Nostra*[37]. Negli anni Sessanta lo studioso francese Cecil Bennet Pascal si aggiunge agli studiosi italiani interessati alla *Dea*, alla quale dedica una sommaria trattazione nel volume *The Cults of Cisalpine Gaul*[38].

Negli anni Cinquanta del secolo scorso dei fortuiti rinvenimenti archeologici nella zona di Staranzano (Monfalcone) hanno permesso di conoscere le vie della diffusione del culto della *Dea* da Aquileia verso la penisola istriana: il commento dei dati di scavo venne affidatto a Valnea Scrinari Santa Maria, che nel 1955 rivestiva la carica di Soprintendente alle Antichità delle Venezie. Nel resoconto pubblicato nel periodico *Aquileia Nostra*, non ancora seguito da un aggiornamento,

[29] Fontana 2004, p. 421-424.

[30] Fontana 2016, p. 1-18.

[31] Fontana 2016b, p. 105-113.

[32] Donna cittadina, 2005.

[33] Basso 2005, p. 353-371.

[34] Mainardis 2005, p. 335-351.

[35] Calderini 1930, p. 118-123.

[36] *Inscr.Aq.* I, p. 77-82 (n. 158-168).

[37] Sticotti 1939, p. 27-34.

[38] Bennet Pascal 1964, p. 73-76.

l'autrice avanza ipotesi sulla destinazione dell'area basandosi su un manufatto, forse identificabile in una *mensa*, recante la dedica della liberta *Peticia Arr*(*iana* ?), probabilmente devota della *Bona Dea*.

Nel contesto dalmata il profilo della *Dea* subisce inedite assimilazioni con divinità di ascendenza orientale; tali processi religiosi implicano cambiamenti sostanziali nella percezione del nume che traspare dai documenti epigrafici. L'altare di *Calpurnia*, noto per la sua raffinatezza compositiva oltre che per le implicazioni che la dedicante sembra avere con l'aristocrazia senatoria, ne rappresenta l'esempio più eclatante. I contesti culturale e religioso che si aprono alla peculiare devozione di *Calpurnia* vanno a costituire il fulcro della sopraffina analisi di Jaroslav Šašel: l'archeologo sloveno studia i legami familiari che emergono dall'invocazione alla *Bona Dea* con l'intento di definire l'identità del destinatario del *De arte poetica* di Orazio, ponendo sullo sfondo della sua indagine le dinamiche sottese alla penetrazione delle famiglie romane in Istria, in Liburnia e in Dalmazia.

L'identificazione dei canali di diffusione del culto in area adriatica costituisce l'oggetto dello studio condotto da Christiane Delplace[39]: la studiosa francese prende le mosse dall'analisi semantica delle epiclesi attribuite alla *Bona Dea* nella dedica di *Calpurnia* sottolineando le divergenze e instaurando parallelismi con altre sue connotazioni nel paesaggio epigrafico italico.

Si segnalano infine due progetti di ricerca di natura archeologica volti all'indagine dei due più importanti luoghi di culto noti della *Bona Dea*, ovvero il tempio aventino *sub Saxo* e il sacello della via Appia presso il quale Clodio trovò la morte.

La storia degli studi sull'archeologia e la storia dell'*Aventinus minor*, nomenclatura comunemente impiegata per definire la propaggine meridionale del colle, è stata recentemente l'oggetto di una lucida messa a punto nel quadro del volume edito nel 2017 intitolato *Studi e scavi sull'Aventino* (2003-2015), frutto dei lavori presentati nel marzo del 2015 all'American Academy in Rome. Roberto Narducci e Letizia Rustico conducono un'attenta revisione della cartografia catastale moderna implementandola con quella storica risalente ai secoli XVIII e XIX[40]. A questi due importanti tasselli del mosaico ricostruttivo della topografia antica dell'*Aventinus minor*, la loro ricerca ha potuto avvalersi della consultazione dei preziosi documenti dell'Archivio di Giuseppe Gatti[41], delle schede edite e inedite della *Carta Archeologica di Roma*, dei *Registri dei Trovamenti e*

[39] Delplace 2001, p. 119-132.

[40] Narducci, Rustico 2017, p. 80-97. L'analisi si basa sul confronto tra la cartografia catastale del 2006 e la *Nuova Pianta di Roma* di Giovanni Battista Nolli (1748), il *Catasto Gregoriano* (1816), la *Forma Urbis Romae* di Rodolfo Lanciani (1893-1901) e il *Piano Topografico di Roma e Suburbio* (IGM) del 1907, aggiornato nel 1924.

[41] La fondamentale documentazione di G. Gatti è custodita nell'Archivio Centrale dello Stato di Roma. Per l'*Aventinus minor* gli Studiosi hanno consultato le *Carte* della *Regio* XII, i *Taccuini* e le *Carte Metropolitana*.

dei Rapporti di Zona[42], dei disegni della *Collezione Iconografica*[43], cui si aggiungono i rinvenimenti venuti alla luce grazie all'Attività di tutela condotta dalla Soprintendenza[44]. L'obiettivo finale è quello di coniugare la documentazione disponibile al fine di elaborare un GIS che faciliti la comprensione della topografia antica del luogo, permettendo una facile contestualizzazione dei reperti archeologici pertinenti al contesto. Si comprende facilmente perché la natura della ricerca, tuttora in corso, si carichi di enorme importanza nel quadro degli studi incentrati sul culto della *Bona Dea*: quanto si è finora detto sulle festività che onoravano la dea *Subsaxana* il 1 maggio è infatti esclusivamente basato sulle fonti letterarie. Nessuno dei documenti epigrafici proviene esattamente da tale contesto e, benché non si voglia mettere in dubbio l'autorevolezza di Properzio e Ovidio, l'apporto dell'evidenza archeologica conferirebbe un inestimabile valore aggiunto al discorso, confermando o smentendo molte delle ipotesi avanzate sulla conformazione del celebre santuario che fu lo scenario del mitico incontro-scontro fra Eracle e la sacerdotessa di *Bona Dea*.

Il secondo progetto si basa sull'accordo di cooperazione siglato pochi mesi fa tra l'Università di Aarhus e la Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma: tale sinergia punta all'indagine archeologica del sacello della *Bona Dea* presso il quale venne ucciso il tribuno Publio Clodio[45]. Lo studio intitolato "*Contestualizzare il passato nei Colli Albani. Ville, tombe e spazi sacri tra il XII e il XVIII miglio dell'antica via Appia*" intende riconsiderare i nuovi dati di scavo in base alle notizie storiche e archivistiche che riguardano ciascuno dei contesti individuati. La collaborazione fra le due istituzioni coinvolte intende impiegare nuove tecnologie di fotorestituzione e di indagine geofisica al fine di ottenere una visione il più possibile completa del paesaggio archeologico della *regina viarum*.

I risultati dell'indagine che interessa la Villa S. Caterina, nei pressi del quale si trovava presumibilmente il più celebre sacello suburbano della *Bona Dea*, potrebbero definire l'esatta destinazione della statuetta posta da *Callistus*, *actor* operante nelle proprietà di un'ignota *Rufina*, che costituì l'oggetto del già ricordato contributo di Orazio Marucchi. Il piccolo, importantissimo, simulacro è stato protagonista di un fortuito rinvenimento, avvenuto dopo più di un secolo in un negozio di antiquariato della romana via Margutta. La notizia, segnalata alle autorità competenti,

[42] Tali documenti si conservano presso la Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali, Archivio Storico.

[43] Le riproduzioni grafiche sono custodite nell'Archivio Storico della Soprintendenza Archeologica di Roma.

[44] L'edizione di tali rinvenimenti è attestata fino al 2002.

[45] Se ne apprende l'esistenza dalla pagina ufficiale del Ministero dei Beni Culturali: http://www.sabap-rm-met.beniculturali.it/it/237/eventi/1661/villa-s_caterina-e-il-santuario-della-bona-dea-al-xiii-miglio-della-via-appia.

viene riportata nel *Bollettino di Archeologia online* del 2013 da Marina Bertinetti e Daniela Candilio, che la corredano di un'approfondita disamina sugli stilemi dell'iconografia della *Dea*[46].

Al di fuori delle ricerche archeologiche condotte nel territorio laziale e di quelle che hanno riguardato la X *regio*, sono finora note unicamene le ricerche epigrafiche e archeologiche condotte da Paola De Santis, Claudio Negrelli e Daniela Rigato sul santuario di *Forum Clodii* (Imola, *regio* VIII), presentate in occasione del colloquio AIEGL – Borghesi del 2007[47].

La semantica del culto della *Dea* e l'inquadramento dei suoi tratti nella religione romana hanno suscitato l'interesse di autorevoli storici delle religioni. Angelo Brelich inaugura la serie di studi volti a comprendere le affinità tra Silvano e Fauno e come queste si tramutino in linee di separazione tra i loro culti e quelli femminili di *Bona Dea* e Giunone. L'articolo "*Osservazioni sulle* '*esclusioni rituali*'", apparso nel numero del 1949-1950 della rivista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, getterà le basi per gli studi sulla tematica dell'*Hercules exclusus*, che troverà ampio favore nelle trattazioni sulla letteratura delle origini[48]. Il recente contributo della filologa Jacqueline Fabre-Serris si propone di rileggere la *fabula* delle origini di Fauno e Fauna in chiave storico-letteraria, ponendola al centro dei "*jeux et enjeux dans les reconstructions mythographiques des origines*" di Virgilio e Ovidio e, ancor prima, delle faide tra le famiglie romane detentrici del potere politico in età repubblicana[49].

Giulia Piccaluga propone un'analisi tesa verso la spiegazione di ciascun aspetto delle cerimonie in onore della *Dea*, focalizzandosi in particolare su quelle celebrate a dicembre nella *domus* dei magistrati detentori dell'*imperium*[50]. Il suo articolo si apre all'interpretazione di ogni dettaglio cultuale, decriptandone il significato simbolico in chiave antropologica e tenendo presente la matrice femminile che ne caratterizza la base devozionale. Sul carattere matronale del culto e sulla sua doppiezza si esprime Nicole Boëls-Janssen, che risolve le divergenze dell'*aition* mitologico di Fauno e Fauna sostenendone una funzione ideologica di monito al mantenimento dell'ordine familiare[51].

Il significato del sacrificio che le matrone romane eseguivano *pro populo* durante le cerimonie in onore della dea celebrate nella *domus* del magistrato veicola le riflessioni di John Scheid[52], che si

[46] Candilio, Bertinetti 2013, p. 30-40.

[47] De Santis, Negrelli, Rigato 2009, p. 317-360.

[48] Brelich 1949-1950, p. 1-21.

[49] Fabre-Serris 2016, p. 1-22.

[50] Piccaluga 1964, p. 195-237.

[51] Boëls-Janssen 2008, p. 273-295. Il culto della *Bona Dea* viene trattato anche nella monografia *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque* (1993).

[52] Scheid 1990, p. 424-464.

interroga sulla capacità sacrificale femminile: sembra che, in questa dibattuta questione, quello per ingraziarsi la *Dea* possa annoverarsi tra le eccezioni che sfumano la convinzione di un'*incapacité sacrificielle* che la legge imponeva alle donne romane[53].

Nell'ampia bibliografia che Maria Grazia Granino Cecere dedica agli studi sul sacerdozio femminile non sono pochi i contributi che la studiosa consacra alla *Bona Dea*. La loro importanza è tutt'altro che trascurabile: si sono già ricordate le voci del *Lexicon* del *Suburbium* romano che portano la sua firma, alle quali si aggiungono quattro importanti articoli. Due di questi riguardano il culto della *Dea* nel centro laziale di *Nomentum*: il primo[54] mette in luce la devozione per *Bona Dea* dell'imperatore Adriano[55], mentre il secondo contributo presenta solide proposte ricostruttive della lacunosa dedica incisa lungo il bordo di due *mensae* circolari[56]. Se le ipotesi della studiosa colgono nel segno, le dediche confermerebbero la destinazione dei due complementi di arredo al luogo di culto nomentano consacrato alla *Dea*, quest'ultimo verosimilmente identificabile con il medesimo che beneficiò del restauro adrianeo. La studiosa si interessa al culto della *Dea* anche nel contesto dei santuari rurali del *Latium vetus*. L'approfondimento prende le mosse da un riesame del contesto di pertinenza di un'iscrizione venuta alla luce nei pressi del *mons Aeflanus*: la dedica a *Bona Dea Sactissima Caelestis* posta da un *redemptor operum Caesaris et publicorum* suggerirebbe l'esistenza di un culto stabile reso alla divinità, la cui esatta ubicazione costituisce tuttora l'argomento di un acceso dibattito [57]. Lo sguardo della studiosa si rivolge anche al contesto urbano, nel quale la *Dea* si manifesta con l'epiclesi *Apollinaris*. La giacitura secondaria del trovamento e la professione del dedicante hanno costituito il punto di partenza per un'articolata discussione intorno all'originaria destinazione dell'altare; la questione è apparsa a sua volta legata alla comprensione di quale aspetto della *Dea* si intendesse esaltare tramite l'impiego della connotazione epitetica scelta[58].

Lo stampo del contributo proposto da Francesco Marcattili si comprende già dal suo titolo: dalla *Bona Dea*, dea delle donne, e dal culto che le viene reso sull'Aventino, l'autore prende spunto

---

[53] Scheid 1990, p. 424-464. L'espressione "*incapacité sacrificielle*" è mutuata dal contributo di O. De Cazanove "Exesto. *L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome* (*À propos de Plutarque*, Quaest. Rom. 85), in *Phoenix*, 41, 2, 1987, p. 159-173.

[54] Granino Cecere 2000, p. 435-443.

[55] Possibili legami tra l'imperatore e la *Bona Dea* a Roma erano stati investigati anche da Robert Turcan nell'articolo "*Hadrien et la Bonne Déesse*" apparso nella *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Ancienne* (1995, p. 289-297).

[56] Granino Cecere 2010, p. 81-87.

[57] Granino Cecere 1992, p. 125-143.

[58] Granino Cecere, Morizio 2007, p. 127-137.

creare parallelismi con *Damia* di Trezene e *Venus Murcia*[59]. L'esposizione, ricca di dettagli e richiami a religiosità vicine e lontane, giunge alla condivisibile, ma non totalizzante, conclusione che vuol vedere la *Bona Dea* come elaborazione romana di un'entità divina votata alla protezione della *salus* femminile e garante della *continuitas imperii*.

La seconda delle opere sul culto della *Dea* che all'inizio del paragrafo si è definita "miliare" e che chiude ad anello questa storia degli studi è la monografia di Attilio Mastrocinque[60]. Lo studioso, già autore di tre precedenti articoli[61] rivolti alla ricerca dell'elemento orfico nei rituali in onore della *Nostra*, decide di dedicarvi un'intera monografia. In verità, Mastrocinque inserisce il culto della *Bona Dea* in una più ampia indagine sui rituali di iniziazione delle *puellae* alla vita adulta; senza mai mettere in discussione il carattere iniziatico attribuito alla *Dea*, l'autore basa il proprio studio sul commento di un gran numero di fonti letterarie relative a divinità o personaggi mitologici, senza però procedere a un confronto con la documentazione epigrafica.

Se tutti gli studi fin qui ricordati hanno costituito una base imprescindibile per la stesura di questo lavoro, ve ne è uno che lo lusinga particolarmente. Il riferimento è al contributo di Silvio Panciera, scomparso nel 2016, non senza lasciare un ultimo omaggio alla *Bona Dea*. Il suo articolo "*Bona Dea Romana*", incluso nella raccolta "Voce concordi. *Scritti per Claudio Zaccaria*"[62], riconsidera alcuni tra i più importanti documenti epigrafici urbani relativi al culto della *Dea* per fare il punto sul significato assunto dalle forme epitetiche che le sono attribuite.

Raccogliendo il testimone lasciato da Silvio Panciera, l'intento delle pagine che seguono è quello di incrociare lo studio di tutte le forme di manifestazione della *Bona Dea* finora note per delinearne un profilo divino il più possibile rispondente a quello che appariva agli occhi dei suoi cultori, cercando di superare categorie arcaiche che la definiscono semplicisticamente come 'dea delle donne'. Si dimostrerà inoltre che nonostante si contraddistingua per le molteplici assimiliazioni con divinità appartenenti ad altri pantheon, la *Bona Dea* può considerarsi a tutti gli effetti una divinità *Romana*.

[59] Marcattili 2010, p. 7-40.

[60] Mastrocinque 2014.

[61] Mastrocinque 2013; 2011a-b.

[62] Panciera 2016, p. 549-554.

CAPITOLO PRIMO
DAL MITO AL CULTO

1. Il mito di Fauna e Fauno e la sua cristallizzazione nel culto di *Bona Dea*

Un'indagine che si proponga di comprendere l'identità e la religiosità relative alla *Bona Dea* deve necessariamente prendere le mosse dalle radici mitiche che si celano dietro il teonimo che la designa. Tale esigenza non emerge solo dalla completezza investigativa richiesta da uno studio di stampo storico-religioso ed epigrafico, ma risulta essenziale alla comprensione di ciascuno degli aspetti cultuali che hanno plasmato la figura della divinità oggetto della ricerca. La vicenda mitica di Fauno e Fauna deve essere affrontata allo stesso tempo come punto di partenza e filo rosso che pervade e plasma la presenza della *Bona Dea* all'interno dell'universo religioso romano; oltre a sancirne l'appartenenza al *pantheon* latino, l'*aition* mitologico tratteggia la totalità delle sfaccettature che la dea mostra nella sua ricezione "civica". Come si dimostrerà nel corso della dissertazione, l'approccio eziologico sarà imprescindibile per ottenere la chiave di lettura necessaria a spiegare le differenti sfaccettature e metamorfosi di cui la *Dea* sarà oggetto nel corso della sua storia cultuale.

La caratteristica che le fonti letterarie lasciano emergere con maggiore evidenza è senza dubbio la rigorosa ed esclusiva partecipazione femminile nelle fasi di allestimento e celebrazione delle cerimonie in onore della *Bona Dea*. Le fonti scritte sottolineano con particolare veemenza questo aspetto, comune alle due festività annuali delle quali la *Dea* era protagonista: sia il primo maggio sull'Aventino che durante la notte tra il 3 e il 4 dicembre ciò che accadeva nella residenza di un magistrato *cum imperio* doveva garantirsi al sicuro dagli sguardi maschili. Nessun dettaglio sfuggiva a questa rigida regola: Seneca lo conferma in un passo dell'epistola XVI 97 *ad Lucilium*, dal quale apprendiamo che l'interdizione alla presenza maschile imponeva di tappare eventuali affreschi raffiguranti animali di sesso maschile[1]:

> *Credat aliquis pecuniam esse versatam in eo iudicio, in quo reus erat P. Clodius ob id adulterium, quod cum Caesaris uxore in operto commiserat, violatis religionibus eius sacrificii quod pro populo fieri dicitur, sic summotis extra consaeptum omnibus viris ut picturae quoque masculorum animalium contengantur*?
>
> Qualcuno crederebbe che il denaro abbia giocato un ruolo in questo processo, nel quale Clodio è accusato dell'adulterio commesso con la moglie di Cesare durante il rituale segreto, violando così i riti di questo sacrificio da celebrarsi per il popolo, in cui tutti gli uomini devono essere esclusi dal recinto e anche

[1] La lettera venne scritta tra l'estate del 63 e l'autunno del 64, dunque subito dopo lo scandalo che Clodio architettò durante le feste tenutesi nella residenza di Cesare. Il passo è riportato anche in Brouwer 1989, n. 42 p. 192, con traduzione in inglese.

> gli affreschi che rappresentino animali di sesso maschile debbano essere coperti? (trad. Autrice)

La restrizione di genere imposta ai partecipanti ammessi alle feste di *Bona Dea* costituisce il carattere saliente del culto nelle fonti letterarie: inoltre, l'esclusione degli uomini può considerarsi il *trait d'union* più arcaico e persistente che il profilo letterario della *Dea* mantiene con il racconto eziologico e con l'*aition* mitologico. Un corso differente verrà seguito dal culto pubblico e dalla devozione privata, ambiti nei quali la presenza maschile è nitidamente osservabile dallo studio della documentazione epigrafica[2]. Il retaggio mitico di questa regola è evidente: tra i molteplici rimandi al mito che connotano il culto della dea, il *Leitmotif* dell'esclusione degli uomini offre l'occasione per ritornare all'età arcaica, epoca in cui può datarsi l'evento che causò tale rottura.

Le fonti antiche spiegano le ragioni per cui l'appellativo *Bona Dea*, cristallizzatosi nel tempo sino a diventare un teonimo vero e proprio, sia in verità uno pseudonimo cultuale correntemente impiegato solo a seguito della divinizzazione di Fauna. Servendosi della sua accezione positiva, nel *De haruspicum responsis* Cicerone lo usa abilmente per contrapporre il comportamento nefasto di Clodio alla benevolenza della *Dea*, capace di perdonarne le scelleratezze:

> *fit ei deae cuius ne nomen quidem viros scire fas est: quam iste idcirco Bonam dicit quod in tanto sibi scelere ignoverit*.

L'oratore definisce *Bona Dea* come "una dea di cui gli uomini non possono conoscere il vero nome e che Clodio chiama *Bona* per aver assolto le azioni empie che egli aveva perpetrato nei suoi confronti"[3]. Il teonimo riassume tre passaggi cruciali della storia di questo nume femminile: al momento in cui Fauna subisce le violenze che le vengono inflitte da Fauno, seguono la sua divinizzazione e da ultimo il *neglegi*, il *violari*, il *pollui* dei *sacra* e delle *religiones* architettato da Clodio[4]. All'epoca di Clodio la divinizzazione di Fauna è certamente già avvenuta, ma l'allusione ciceroniana sembra voler presentare l'usurpatore come un nuovo Fauno, le cui malefatte dissacratrici mettono in risalto le virtù della *Dea*, capace ancora una volta di assolvere il suo assalitore.

Se da un lato il teonimo *Bona Dea* appare facilmente inquadrabile nel campo semantico della benevolenza divina, d'altro canto questo sembra celare un monito per le donne romane. Venendo meno agli obblighi che competono a ogni *matrona* degna di rispetto, Fauna perde il suo *status* di

---

[2] Per questo aspetto si rimanda al cap. 2.

[3] XVII 37-XVIII 38.

[4] V 8-9: *De religionibus, sacris et caerimoniis est contionatus, patres conscripti, Clodius*! *Publius, inquam, Clodius sacra et religionis neglegi, violari, pollui questus est* !, Il discorso di Clodio di fronte al Popolo, Senatori, tratta di questioni religiose, cerimonie e riti! In verità, Clodio protesta contro costumi e rituali trascurati, violati e dissacrati!

moglie casta e pudica, evento cui consegue anche la perdita del suo nome proprio. L'abuso subito lede la sua integrità femminile e mette in discussione le sue capacità di amministratrice degli affari della casa e della famiglia. Fauna viene volutamente eclissata per lasciare spazio alla *Bona Dea*, il cui passaggio dalla dimensione umana a quella divina implica dinamiche storico-politiche complesse, sul quale ci si soffermerà nelle pagine che seguono[5].

Sono sette gli autori antichi che descrivono la vicenda mitica di Fauno e Fauna: il fatto che ciascuno dei *testimonia* sia da inquadrare in differenti contesti culturali e cronologici lascia pensare che la storia e la sua morale siano state lungamente vivide tra gli eruditi romani. Il mito e il culto della *Bona Dea* sono descritti in due passaggi di Plutarco[6], da Tertulliano[7], da Arnobio[8], da Lattanzio[9], nel commento di Servio Danielino all'Eneide[10] e infine in un dettagliato passo dei *Saturnalia* di Macrobio. In linea generale, la quasi totalità dei racconti eziologici individua nell'oggetto di un immeritato destino crudele una donna che, in principio, incarna in maniera impeccabile le virtù domestiche, la cui estrema riservatezza sfocia nel gesto di ribellione provocato dalla segregazione. Le motivazioni che la spingono a sovvertire la sua situazione iniziale non esimono Fauna dall'essere ritenuta l'unica colpevole di una grave empietà, legalmente punibile con la morte.

1.1 Plutarco

La ventesima delle *Quaestiones Romanae* di Plutarco, autore la cui testimonianza appare preziosa non solo nel quadro dell'*aition* mitologico ma anche per la conoscenza dei dettagli del rituale dicembrino di cui Clodio fu il sacrilego protagonista[11], si serve, conformemente alla struttura dell'opera, di una domanda retorica utile a spiegare alcune singolarità osservate nel culto reso alla *Dea*[12]:

> Διὰ τί τῇ γυναικείᾳ θεῷ, ἣν Ἀγαθὴν καλοῦσιν, κοσμοῦσαι σηκὸν αἱ γυναῖκες οἴκοι μυρσίνας οὐκ εἰσφέρουσι, καίτοι πᾶσι φιλοτιμούμεναι χρῆσθαι τοῖς βλαστάνουσι καὶ ἀνθοῦσι;
> Πότερον, ὡς οἱ μυθολογοῦντες ἱστοροῦσι, Φαύνου μὲν ἦν γυνὴ τοῦ μάντεως, οἴνῳ δὲ χρησαμένη Εκρύφα καὶ μὴ λαθοῦσα ῥάβδοις ὑπὸ τοῦ ἀνδρὸς

[5] Si rimanda al cap. 3.

[6] Plut. *Caes.* 9.

[7] *Ad Nat.* II 9, 22.

[8] *Adv. Nat.* V 8, 3.

[9] *Div. inst*. I 22, 9-11.

[10] *In Aen.*,VIII, 314.

[11] Il passaggio è riportato anche da Brouwer 1989, n. 45 p. 196, con traduzione in inglese, da Mora 1994, p. 136 nt. 13 e da ultimo appare in Mastrocinque 2014, p. 34-35.

[12] *Q.R.* 20, analizzata anche da Brouwer 1989, n. 45 p. 195-196; Mora 1994, nt. 13 p. 136.

> ἐκολάσθη μυρσίνης, ὅθεν μυρσίνην μὲν οὐκ εἰσφέρουσιν, οἶνον δ᾽ αὐτῇ σπένδουσι, γάλα προσαγορεύουσαι;
> Ἢ πολλῶν μὲν ἁγναὶ μάλιστα δ᾽ ἀφροδισίων τὴν ἱερουργίαν ἐκείνην ἐπιτελοῦσιν; οὐ γὰρ μόνον ἐξοικίζουσι τοὺς ἄνδρας, ἀλλὰ καὶ πᾶν ἄρρεν ἐξελαύνουσι τῆς οἰκίας, ὅταν τὰ νενομισμένα τῇ θεῷ ποιῶσι. τὴν οὖν μυρσίνην ὡς ἱερὰν Ἀφροδίτης ἀφοσιοῦνται καὶ γὰρ ἣν νῦν Μουρκίαν Ἀφροδίτην καλοῦσι, Μυρτίαν τὸ παλαιὸν ὡς ἔοικεν ὠνόμαζον.
>
> Perché appare così la donna quando allestiscono un'edicola alla dea delle donne, che loro chiamano *Bona Dea*, senza sorreggere il mirto, sebbene si vantino di fare uso di tutte le piante che crescono e fioriscono?" Questo accade perché, come affermano i mitografi, questa dea fu la moglie del profeta Fauno, e dopo essere stata scoperta mentre beveva vino in segreto, fu percossa da suo marito con rami di mirto; è per questo che non introducono il mirto, ma in suo onore scorrono libagioni di vino, che loro tuttavia chiamano latte.
> Oppure è perché si astengono da numerose cose, in particolar modo dai piaceri sessuali, durante le funzioni religiose? Per loro infatti (è d'obbligo) non solo escludere i mariti dalle case, ma anche rimuovere qualunque oggetto maschile durante la celebrazione dei consueti rituali in onore della dea. Adesso, dato che il mirto è sacro ad Afrodite, lo eliminano dal terreno religioso. La dea che loro chiamano Afrodite, anticamente la designavano con *Myrtia*.

Plutarco si interroga sulle ragioni sottese all'esclusione del mirto nelle rappresentazioni divine della *Bona Dea*. La prima risposta, data su base mitologica, spiega le ragioni dell'assenza della pianta sacra ad Afrodite con la repulsione che le cultrici e la *Dea* stessa provassero nei confronti del mirto, strumento con cui Fauno aveva battuto a morte Fauna. Per il biografo Fauna è dunque la moglie di Fauno, seviziata e uccisa per aver consumato del vino puro, bevanda bandita dal consumo per una matrona degna di rispetto quale si era dimostrata sino a quel nefasto evento.

L'Autore afferma che secondo i μυθολογοῦντες il tragico epilogo della vicenda fu provocato dalle sregolatezze di Fauna, sorpresa dal marito ubriaca di vino puro. Sappiamo che già in età repubblicana i dubbi di un marito diffidente potevano essere sanati tramite l'esercizio dello *ius osculi*, il "diritto al bacio": dopo una prolungata assenza l'uomo poteva ricorrervi per assicurarsi che la congiunta si fosse astenuta dal consumo di vino puro[13]. A Fauno non resta che punire gli eccessi della moglie percuotendola con rami di mirto, pianta simbolo delle dissolutezze legate ad Afrodite.

[13] L'applicazione di questo diritto in relazione alla vicenda di Fauno e Fauna è già ricordata da Fabre-Serris 2016, p. 5. L'argomento è affrontato in questi termini anche in Plutarco (*Q.R.* 6): alla domanda in cui egli si chiede perché le donne possono essere baciate sulla bocca dai parenti, la prima riposta è ricondotta alla regola che negava loro il consumo di vino, mentre la seconda sancirebbe la legittimità del legame matrimoniale, interdetto tra consanguinei.

L'*escamotage* compositivo dell'"alternativa tra due diversi tipi di interpretazione" permette a Plutarco di rettificare quanto affermato nella prima esegesi tramite una seconda spiegazione. Quest'ultima si fonda sulla "ricerca di un significato all'interno della civiltà romana", rispettoso del costume romano e contrapposto alla base mitografica greca evidente nella prima risposta. A tal proposito Plutarco sottolinea che l'assenza della pianta sacra ad Afrodite si spiegherebbe con la volontà delle donne partecipanti al rituale di preservare una condotta impeccabile che si addica a una *mulier nobilissima*. Ogni equivocabile rimando ad Afrodite doveva, di conseguenza, essere evitato[14]. Il biografo mette in discussione la base mitografica dell'esperienza cultuale consolidatasi attorno alla *Bona Dea* per esaltare la purezza auspicata dalle festività che la onoravano, occultandone in questo modo le scelleratezze che lo avevano denigrato in un momento storico, quello dei contrasti tra Cicerone e Clodio, che Plutarco sentiva ancora vicino. La versione del mito impiegata da Plutarco è la medesima accolta da Lattanzio e Arnobio che, come si vedrà più avanti, citano a loro volta il sesto libro del trattato sulla *Storia degli Dèi* di Sesto Clodio e l'opera di *Butas Epigrammaticus*[15].

1.2 Lattanzio

La testimonianza di Lattanzio va inquadrata in un contesto culturale ormai pienamente cristiano che di conseguenza mostra evidenti distanze rispetto a quello plutarcheo. L'interesse maggiore del passo risiede nella doppia caratterizzazione di Fauna come *sororem* (...) *eandemque coniugem* di Fauno. Nel *De falsa religione*, primo libro delle *Divinae Institutiones* Lattanzio inserisce una digressione sul mito di *Bona Dea* concatenando nel testo vari inserti di nozioni appartenenti alla tradizione mitografica precedente. Ne consegue un racconto mitico reso secondo il medesimo taglio di quello

[14] Mora 2007, p. 361. Sull'espediente letterario della doppia risposta si sofferma F. Mora (2007, p. 337-341; 361-362), che ne riconosce un uso diffuso tra le *Quaestiones* riguardanti culti e figure della divinità romane: Mora opera una distinzione in un primo gruppo di argomenti, cui Plutarco fornisce un'unica risposta al proprio quesito di apertura (*Q.R.* 13; 15; 35; 59; 57), e un secondo gruppo, in cui egli ricerca un equivalente greco al costume romano, spesso tramite argomentazioni parzialmente divergenti (*Q.R.* 28; 52; 60; 90). La disquisizione riguardante la *Bona Dea* può essere inquadrata tra le *quaestiones* in cui la duplice risposta cela una ricerca di un *aition* greco da contrapporre a quello romano discusso (*Q.R.* 60); nel caso specifico – ma non isolato – della *Dea*, la seconda spiegazione è un inserto integrativo di matrice plutarchea, in cui la contrapposizione è resa ad arte affinché egli possa proporre la sua personale e originale visione, elaborata alla luce delle tradizionali versioni mitografiche (*Q.R.* 12; 18; **20**; 22; 41).

[15] *Butas Epigrammaticus* (*Βούτας*), forse liberto di Catone minore (Plut. *Cato* 70), visse nel I secolo a.C. e fu autore degli *Αἴτια* di Roma (Der Neue Pauly, II, s.v. *Butas*).

plutarcheo, con la differenza che Lattanzio cita minuziosamente ciascuna delle fonti impiegate ai fini della narrazione[16]:

> *Sed ut Pompilius aput Romanos instituor ineptarum religionum fuit, sic ante Pompilium Faunus in Latio, qui et Saturno avo nefaria sacra constituit et Picum patrem inter deos honoravit et* ***sororem suam Fentam Fatuam eandemque coniugem*** *consecravit; quam Gavius Bassus tradit Fatuam nominatam, quod mulieribus fata canere consuesset ut Faunus viris, eandem Varro scribit tantae pudicitiae fuisse, ut nemo illam quoad vixerit praeter suum virum mas viderit nec nomen eius audierit, idcirco illi mulieres in operto sacrificant et Bonam Deam nominant. Et Sextus Clodius in eo libro quem Graece scripsit, refert Fauni hanc uxorem fuisse; quae quia contra morem decusque regium clam vini ollam ebiberat et ebria facta est, virgis myrteis a viro ad mortem usque caesam; postea vero cum eum facit sui paeniteret ac desiderium eius ferre non posset, divinum illi honorem detulisse; idcirco in sacris eius obvolutam vini amphoram poni.*
>
> Ma anche se (Numa) Pompilio è stato colui che ha introdotto tra i Romani un sistema religioso inadeguato, questo, prima di Pompilio, è stato fatto nel Lazio da Fauno, che ha istituito rituali abominevoli in onore di suo nonno Saturno, venerando suo padre *Picus* tra gli dei e deificando sua sorella – e moglie – *Fenta Fatua*. Apprendiamo da Gavio Basso che lei era chiamata Fatua perché era solita predire il futuro delle donne, come Fauno faceva per gli uomini. Varrone scrive che aveva dimostrato una pudicizia tale che nessun uomo fuorché Fauno l'avesse mai vista né avesse mai udito il suo nome. Questa è la ragione per cui le donne le offrono sacrifici in segreto e la chiamano *Bona Dea*. Inoltre Sesto Clodio, nel libro su Gli Dèi che egli scrisse in greco, narra che fu la moglie di Fauno; da quando, contro il costume e il decoro regio, ella bevve di nascosto una brocca di vino fino a ubriacarsi, per poi essere battuta a morte da suo marito con rami di mirto; tuttavia, quando subito dopo egli si pentì delle sue azioni non potendo soddisfare il suo desiderio di lei, le conferì gli onori divini; è per questa ragione che durante le sue feste viene posta un'anfora coperta con un drappo.

Lattanzio apre la digressione additando apertamente la religione pagana, definendola *inepta*, inadeguata già al momento della sua introduzione, avvenuta ad opera di Numa Pompilio. Segue l'inquadramento cronologico del culto in esame, di cui l'Autore riconosce l'anteriorità rispetto alle istituzioni religiose numane: sostiene che la sua introduzione nel Lazio sia da ricondursi a Fauno, che vi provvide con l'intento di onorare i suoi antenati Saturno e *Picus*. I *sacra* in questione vengono definiti *nefaria*, rituali illeciti, ai confini della legalità anche rispetto al contesto di cui sono parte. Appare evidente il richiamo alla notizia varroniana, che porrebbe Fauno al terzo posto nella genealogia dei re del Lazio primitivo[17]. L'antefatto mostra *Fenta Fatua*, moglie e allo stesso tempo

[16] Lact., *div. inst*. I 22, 9-11: il passo è riportato da Brouwer 1989, n. 63 p. 217-218, oltre che da Mora 1994, p. 136 nt. 15 e da Boëls-Janssen 2008, nt. 11 p. 278-279.

[17] Per la genealogia di Fauno si veda Cole 2004, p. 365 n. 38, che rinvia al fr. 18 Peter = 27 c Fraccaro del *de gent. rom*.

sorella di Fauno. Anche qui Lattanzio usa una fonte arcaica, il grammatico Gavio Basso[18], secondo il quale l'epiclesi *Fatua* sia da connettere con l'attività oracolare esercitata nei confronti del mondo femminile. L'arte vaticinatoria era praticata anche dal suo paredro Fauno, che era solito pronunciare oracoli in rarefatte ambientazioni boschive. Nel fulcro del discorso riecheggia la versione varroniana: il profilo di Fauna è quello di una donna di proverbiale pudicizia che non osava mai abbandonare il gineceo[19]. In questo caso il teonimo *Bona Dea* non è frutto della divinizzazione successiva alla morte di Fauna, ma deve piuttosto considerarsi come uno pseudonimo cultuale utile a mantenere la segretezza delle cerimonie che, in suo onore, si svolgevano *in operto*. Per presentare l'evento che provoca lo sconvolgimento dell'ordine iniziale Lattanzio si basa sul trattato "Gli Dèi" di Sesto Clodio: l'impiego di questa fonte genera alcune incongruenze con quanto espresso nelle righe precedenti. Fauna diventa la coniuge del vate Fauno colta in flagrante mentre infrange i dettami del *decus* regio consumando del vino e, per questa ragione, viene punita e percossa a morte con rami di mirto. Fauno è dunque unico responsabile della violenza e il solo a percepire la luttuosità dell'evento; ne è addolorato a tal punto da divinizzare la moglie defunta. Alla trasformazione di Fauna in *Bona Dea* corrisponde una metaforica divinizzazione dell'oggetto-simbolo della *hybris*: la brocca da cui Fauna ha assunto la bevanda proibita subisce una trasposizione diretta dalla dimensione mitica a quella cultuale divenendo un oggetto imprescindibile, ma accettato solo se coperto da un drappo. Oltre a mostrare la conoscenza di un'ampia varietà di fonti e una buona dimestichezza nel rimaneggiarle, il passaggio di Lattanzio presenta un ulteriore aspetto di particolare interesse: nell'uso del verbo *paeniteo* in relazione al comportamento di Fauno sembra celarsi una morale cristiana, in cui al peccato commesso segue il pentimento. In questa ottica si spiegherebbe un dettaglio del rituale in onore della dea offesa; l'*amphora*, simbolo dell'empietà, veniva simbolicamente *obvoluta* con l'intento di renderla un monito per l'autore e per la vittima della violenza.

1.3 Arnobio

La testimonianza di Lattanzio va esaminata parallelamente a quella di Arnobio: il primo fu allievo del secondo ed entrambi scrivono opere permeate dalla morale cristiana, che esaltano attraverso il

[18] Si tratta probabilmente di un frammento secondo libro del *De dis* di Gavio Basso: *Faunus – sororem suam Fentam Fatuam eandem que coniugem consecravit, quam Gavius Bassus tradit Fatuam consecravit, quod mulieribus fata canere consuesset, ut Faunus viris.*

[19] Varro, *rer. div.* I, fr. 218 Cardauns: (*Fauna*) *apud Graecos* ***ἡ Θεὸς Γυναικεία*** *dicitur, quam Varro* ***Fauni filiam*** (*tradit*) *adeo* ***pudicam****, ut extra γυναικωνῖτιν numquam sit egressa nec nomen eius in publico fuerit auditum, nec virum umquam viderit vel a viro visa sit, propter quod nec vir templum eius ingreditur*. Il frammento è riportato integralmente da Macrobio in *Sat*. I, 12, 27.

disdegno verso la dottrina pagana. Pur non mostrando una dipendenza reciproca, Arnobio e Lattanzio usano varie fonti comuni, rielaborandole con sfumature differenti[20]. Arnobio presenta il racconto mitico di Fauna e Fauno nel V libro dell'*Adversus Nationes*, nel corso di un intermezzo riguardante culti propri della tradizione pagana che separa la digressione su Attis da quella sui misteri frigi di Giove. Un breve cenno era stato rivolto alla *Bona Dea* nel primo libro della medesima opera, passaggio in cui la divinità viene annoverata tra gli dèi che reputano la fede cristiana ingiuriosa nei loro confronti[21]:

> *Si vobis iucundum est, amici, edissertate, quinam sint hi dii, qui a nobis Christum coli suam credant ad iniuriam pertinere: Ianus Ianiculi conditor et civitatis Saturniae Saturnus auctor; Fenta Fatua, Fauni uxor, Bona Dea quae dicitur sed in vini melior et laudabiliior potu.*
>
> Se per voi è gradevole, amici, spiegate quali sono gli dei che pensano che la nostra fede in Cristo sia ingiuriosa nei loro confronti. Giano, fondatore del Gianicolo, e Saturno, fondatore dell'insediamento di Saturnia; *Fenta Fatua*, moglie di Fauno, che è chiamata *Bona Dea*, ma che era migliore e più lodevole sotto l'effetto del vino.

Nel V libro della medesima opera Arnobio dedica maggiore spazio all'episodio di Fauna e Fauno:

> *Sed sacrorum innumeri ritus atque adfixa deformitas singulis corporaliter prohibet universa nos exsequi: quinimmo, ut verius exprimamus, a quibus<dam> nos ipsi consilio et ratione deflectimus, ne dum explicare contendimus cuncta, expositionis ipsius contaminationibus polluamur. Fentam igitur Fatuam, Bona quae dicitur Dea, transeamus, quam murteis caesam virgis, quod marito nesciente seriam meri ebiberit plenam, Sextus Clodius indicat sexto de diis graeco, signumque monstrari quod, cum ei divinam rem mulieres faciunt, vini amphora constituatur obtecta nec myrteas fas sit inferre verbenas, sicut suis scribit in causalibus Butas.*
>
> Ma i molteplici rituali e il carattere ignobile di ciascuno di essi ci scoraggia nel dare una spiegazione a ciascuno di loro: infatti, per dirlo in maniera più esplicita, sorvoliamo di proposito su alcuni di loro, affinché nel dilungarci nel tentativo di spiegarli, non rischiamo di inquinare la dissertazione contaminandola con quei medesimi. Quindi passiamo avanti su *Fenta Fatua*, che è chiamata *Bona Dea* e del quale Sesto Clodio nel sesto libro de Gli Dèi, scritto in greco, narra come sia stata percossa a morte con rami di mirto per aver bevuto una brocca di vino puro di nascosto dal marito; la prova della veridicità della storia giace nella stanza coperta da un drappo, in cui è proibito introdurre fronde di mirto, come Butas afferma ne La causa delle cose"[22].

[20] Come nota già Mora 1994, p. 138 nt. 20.

[21] Si tratta di *Adv. nat.* I, 36. Il passaggio riportato e commentato anche da Brouwer 1989, n. 61 p. 215-216, da Mora 1994, nt. 1 p. 135 e da Boëls-Janssen 2008, nt. 9 p. 278.

[22] *Adv. nat.* V, 18. Il passaggio è riportato e analizzato anche in Brouwer 1989, n. 62 p. 216, da Mora 1994, p. 135 nt. 2 e da Boëls-Janssen 2008, nt. 10 p. 278.

Se per Arnobio *Fenta Fatua* è chiaramente identificabile con *Bona Dea*, al contrario, l'identità del marito non appare altrettanto esplicita. Fauno non viene nominato, ma ne è sottintesa la responsabilità nell'uxoricidio di *Fenta Fatua*. La versione qui proposta trova corrispondenza con quella riferita da Lattanzio e da Plutarco, con la differenza che Arnobio è il solo a non citare la fonte comune, vale a dire il sesto libro del trattato di Sesto Clodio. L'evento fedifrago e provocatore che scatena l'ira di Fauno è anche qui ricondotto agli eccessi di Fauna, frustata a morte con fronde di mirto. Le modalità dell'uccisione sono esposte citando Butas, mentre la varroniana esaltazione della pudicizia non sembra avere echi nel testo dell'Apologeta, che eclissa la discendenza regia di Fauno e tace sulla divinizzazione *post-mortem* di Fauna, di cui non sono esaltate neppure le virtù profetiche[23]. La ragione sottesa a quest'ultima omissione potrebbe ricercarsi nella posizione che l'Autore assume nei confronti della natura degli dèi, che egli considera creature fortemente distanti da una pulsione umana come l'ira. Esplicita il suo pensiero nel quinto capitolo del settimo libro dell'opera[24]:

> *Atquin deos scimus esse oportere perpetuos et naturam inmortalitatis tenere: quod si constat et liquidum est, ira ab his longe et ab eorum condicione disiuncta est. Nullis ergo rationibus convenit id in superis velle placare quod posse non videas in eorum beatitudinem convenire*.
>
> Ora noi sappiamo che gli dèi devono essere eterni e avere una natura immortale: ma se questo è chiaro e dimostrato, l'ira dev'essere quanto mai lontana da loro ed estranea alla loro condizione. Concludendo, non ci si può appellare ad alcuna ragione per voler placare negli dèi celesti quello che vedi ripugnare intrinsecamente al loro stato di beatitudine.

La mancata divinizzazione di Fauna Fatua in *Bona Dea*, considerato un mero appellativo funzionale al culto, è dovuta all'intrinseca natura mortale della donna, oltre che alla componente di ira che ne compromette in partenza il raggiungimento dello stato di beatitudine. In compenso l'accento è posto sulla veridicità della vicenda, garantita dalla presenza simbolica del recipiente per l'empia bevanda, evocato tramite un'ellissi letteraria che diviene fisica quando traslata negli ambienti consacrati al culto della dea. Non emergono ulteriori dettagli che rivelino gli *escamotages* usati per occultare le libagioni di vino, denominato con il falso nome di *lac* e consumato nei *mellaria* di consueto usati per il miele.

La narrazione arnobiana sul culto di *Bona Dea* segue con coerenza il *Leitmotif* del quinto libro dell'*Adversus Nationes*, "volto a individuare nei riti misterici la prova di narrazioni inaccettabili

[23] Come sottolinea già Mora 1994, p. 138 nt. 19. L'arte profetica di Fauna è nota grazie a Gavio Basso, fonte che Arnobio sembra trascurare.

[24] *Adv. nat.* VII, 5.

sicuramente autentiche e non giustificabili come invenzioni poetiche"[25]. Il passaggio risulta fondamentale nel quadro dei pochi testi in cui possa ravvedersi un intento esegetico del complesso mitico-rituale all'interno di un contesto religioso e culturale in pieno mutamento.

1.4 Macrobio

L'autore che restituisce la più elaborata versione del complesso mitico-cultuale di Fauna e Fauno è certamente Macrobio. La digressione trova ampio spazio nel primo libro dei *Saturnalia* ed è funzionale alla spiegazione delle radici etimologiche relative al mese di maggio: le feste celebrate alle calende del mese per ricordare il *dies natalis* del santuario aventino avevano dato luogo all'assimilazione tra *Bona Dea* e *Maia, cui mense Maio res divina celebratur*. Ne risulta un passaggio denso di richiami alle fonti della tradizione mitografica, reinterpretate o per la prima volta concatenate in una erudita narrazione dell'eziologia del culto della *Bona Dea*[26]:

> *Affirmant quidam, quibus Cornelius Labeo consentit, hanc Maiam, cui mense Maio res divina celebratur, Terram esse, hoc adeptam nomen a magnitudine, sicut et Mater Magna in sacris vocatur; assertionemque aestimationis suae etiam hinc colligunt quod* ***sus praegnans ei mactatur****, quae hostia propria est Terrae. Et Mercurium ideo illi in sacris adiungi dicunt, quia vox nascenti homini terrae contactu datur; scimus autem Mercurium vocis et sermonis potentem.* (21) *Auctor est Cornelius Labeo huic* ***Maiae****, id est* ***Terrae****,* ***aedem Kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae****, et eandem esse Bonam Deam et Terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat. Hanc eandem Bonam Deam* ***Faunamque*** *et* ***Opem*** *et* ***Fatuam*** *pontificum libris indigitari*: (22) ***Bonam****, quod omnium nobis ad victum bonorum causa est*; ***Faunam****, quod omni usui animantium favet*; ***Opem****, quod ipsius auxilio vita constat*; ***Fatuam a fando****, quod, ut supra diximus, infantes partu editi non prius vocem edunt quam attigerint terram.* (23) *Sunt qui dicant hanc deam* ***potentiam habere Iunonis****, ideoque regale sceptrum in sinistra manu ei additum. Eandem alii* ***Proserpinam*** *credunt, porcaque ei rem divinam fieri, quia segetem quam* ***Ceres*** *mortalibus tribuit porca depasta est*: *alii* ***Χθονίαν Ἑκάτην****, Boeotii* ***Semelam*** *credunt.* (24) *Nec non eandem* ***Fauni filiam*** *dicunt,* ***obsititisseque voluntati patris in amorem suum lapsi****,* ***ut et virga myrtea ab eo verberaretur****;* ***cum desiderio patris nec vino ab eodem pressa cessisset****,* ***transfigurasse se tamen in serpentem pater creditur et coisse cum filia****.* (25) *Horum omnium haec proferuntur indicia*: *quod virgam myrteam in templo haberi nefas sit, quod super caput eius extendatur vitis qua maxime eam pater decipere temptavit, quod vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas in quo vinum inditum est mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur, serpentesque in templo eius nec terrentes nec timentes indifferenter appareant.* (26) *Quidam* ***Medeam*** *putant, quod in aedem eius*

[25] Mora 1994, p. 142.

[26] *Sat*. I 12, 20-29: (20). Il testo è riportato e tradotto in lingua inglese anche in Brouwer 1989, n. 67 p. 222-225; Mora (1994, nt. 17 p. 136-137) lo cita in lingua originale, mentre N. Boëls-Janssen (2008, nt. 14 p. 280) cita solo i paragrafi 24 e 25, di cui fornisce una traduzione in francese.

omne genus herbarum sit, ex quibus antistites dant plerumque medicinas, et quod templum eius virum introire non liceat, propter iniuriam quam ab ingrato viro Iasone perpessa est. (27) *Haec apud Graecos* ***ἡ Θεὸς Γυναικεία*** *dicitur, quam Varro* ***Fauni filiam*** (*tradit*) *adeo* ***pudicam***, *ut extra γυναικωνῖτιν numquam sit egressa nec nomen eius in publico fuerit auditum, nec virum umquam viderit vel a viro visa sit, propter quod nec vir templum eius ingreditur*. (28) *Unde et mulieres in Italia sacro Herculis non licet interesse, quod Herculi, cum boves Geryonis per agros Italiae duceret, sitienti respondit mulier aquam se non posse praestare, quod feminarum deae celebraretur dies nec ex eo apparatu viris gustare fas esset. Propter quod Hercules facturus sacrum detestatus est praesentiam feminarum, et Potitio ac Pinario sacrorum custodibus, iussit ne mulierem interesse permitterent*. (29) *Ecce occasio nominis, quoniam Maiam eandem esse et Terram et Bonam Deam diximus, coegit nos de Bona Dea quaecumque comperimus protulisse*

(20) Alcuni autori, con i quali Cornelio Labeone si trova in accordo, affermano che la *Maia* alla quale viene offerto un sacrificio nel mese di maggio è *Terra*, attribuendole questo appellativo per la grandezza, di modo che è chiamata *Magna Mater* durante i rituali. Le loro frasi acquisiscono veridicità e valore poiché sacrificano una scrofa incinta, che è la vittima adatta per *Terra*. Essi sostengono che Mercurio sia legato ai riti della dea in quanto il contatto con Terra dà voce a un nascituro; sappiamo infatti che Mercurio è il dio della parola e del discorso. (21) Cornelio Labeone afferma che a *Maia*, cioè *Terra*, sotto il nome di *Bona Dea*, è stato dedicato un tempio nel giorno delle Calende di maggio; l'Autore conferma l'identità tra *Bona Dea* e *Terra* tramite il medesimo rito sacro (celebrato) di nascosto. Aggiunge che nel libro dei Pontefici questa stessa dea è invocata come *Bona Dea, Fauna, Ops* e *Fatua*: (22) *Bona* perché è la fonte di tutto ciò che di buono ci mantiene in vita, Fauna perché si prende cura di tutti gli esseri animati; *Ops* perché è dal suo aiuto che dipende la vita; *Fatua*, per il dono della parola, perché, come abbiamo detto sopra, i neonati non possono emettere suoni se non dopo aver toccato la terra. (23) Ci sono altri che sostengono che questa dea abbia il potere di Giunone, e per questa ragione viene rappresentata con lo scettro regale nella mano destra. Altri credono che sia identica a Proserpina, e che le sia offerta in sacrificio una scrofa perché una scrofa aveva mangiato le messi che *Ceres* dà ai mortali. Altri ancora ritengono che sia Ecate Ctonia, e i Beoti pensano che sia Semele. (24) Si dice anche che fosse la figlia di Fauno, e che abbia resistito alle voluttà del padre innamorato di lei; per questo fu percossa da lui con rami di mirto; dato che non aveva ceduto al desiderio del padre neppure inebriata dal vino, si crede che ciononostante il padre si sia trasformato in serpente e si fosse unito con la figlia. (25) Vi sono indizi che provano la veridicità di tutto questo: è vietata la presenza del mirto nel tempio, poiché sul capo di suo padre si allungavano le viti con cui aveva tentato di ingannarla, e poiché non si è soliti introdurre nel tempio il vino (chiamandolo con) il suo nome, ma il recipiente nel quale il vino è contenuto è chiamato vaso da miele, e il vino è detto latte, e nel suo tempio giacciono indisturbati serpenti che non sono temibili né fanno paura a nessuno. (26) Altri la reputano Medea, in quanto nel suo tempio si trovano tutti i tipi di erbe, dai quali le sacerdotesse preparano vari tipi di medicine, e se agli uomini non è permesso entrare nel suo tempio, è a causa delle ingiurie che ella dovette subire dall'ingrato marito Giasone. (27) Tra i Greci è chiamata la *Dea* delle Donne,

> che Varrone considera la figlia di Fauno, così pudica da non essere mai uscita dal gineceo, né il suo nome fu mai udito pubblicamente, non vide mai un uomo e neppure vi fu mai vista, e per questo nessun uomo può entrare nel suo tempio. (28) Questa è anche la ragione per cui in Italia alle donne non è permesso partecipare ai rituali in onore di Eracle, in quanto quando Eracle conduceva i buoi di Gerione in viaggio per l'Italia, una donna gli rispose che non poteva placare la sua sete, poiché si celebrava il giorno della dea delle donne e nessun uomo poteva beneficiare di qualsiasi cosa fosse relazionata con la dea. Per questo Eracle, quando decise di istituire un sacrificio, vietò la partecipazione delle donne e ordinò ai custodi Potizio e Pinario di non permettere che vi venissero introdotte donne. (29) Ecco come l'occasione di disquisire sul nome che identifica *Maia* con *Terra* e *Bona Dea*, come abbiamo detto, abbia fornito l'occasione per raccontare quanto sappiamo sulla *Bona Dea*.

Il passaggio macrobiano è un *recueil* completo di fonti antiche che lascia emergere particolari altrove inediti sul culto della *Bona Dea*, che in questo luogo letterario mostra la sua indole mutevole di divinità e l'ampio spettro di culture religiose che ne hanno plasmato la figura divina nell'immaginario collettivo del tempo. La versione di Macrobio, certamente tra le più tarde, mostra una straordinaria ricchezza di richiami e parallelismi sapientemente instaurati soprattutto con la mitologia greca, che costituisce la controparte della struttura dicotomica della composizione. In linea con il taglio dell'opera, un trattato enciclopedico che prende forma da una serie di dialoghi conviviali tra eruditi, la digressione riposa sul triplice legame che unisce il mese di maggio e la dea Maia con l'osmotica analogia che a sua volta la lega a Terra e *Bona Dea*. Come Macrobio stesso ribadisce nella chiosa al passaggio, il parallelismo costituisce l'occasio per la digressione: in apertura viene riporata l'esplicita citazione di Cornelio Labeone: maggio sarebbe il mese in cui vengono offerti sacrifici alla dea *Maia*, divinità in cui sarebbe da ravvedere la dea *Terra*. Di quest'ultima si esalta la grandezza, da intendersi nell'accezione di protettrice ecumenica e di essenza del creato. Dietro il successivo riferimento alla *Magna Mater* si cela un puntuale riferimento a due frammenti delle *Antiquitates Rerum Divinarum* di Varrone[27]: nel fr. 267 viene accreditata la teoria secondo il quale *Terra* (*Tellus*) sia chiamata da alcuni *Magna Mater*[28], mentre nel successivo l'Autore spiega perché altri identifichino la medesima *Tellus* con *Ops* e che il teonimo composto *Magna Mater* sia dovuto al suo potere di generare una grande quantità di cibo[29].

[27] *lib*. XIV, *de diis praecipuis atque selectis*, fr. 267 e 268 Cardauns.

[28] fr. 267 (46a): *eandem* (sc. *Tellurem*) *dicunt Matrem Magnam*.

[29] fr. 268 (46a): *Tellurem putant esse Opem, quod opere fiat melior*; *Matrem, quod plurima pariat*; *Magnam, quod cibum pariat, Magnam quod cibum pariat, Proserpinam quod ex ea proserpant fruges.*

a) Cerere, Proserpina e le divinità terrestri

La tesi labeoniana è rafforzata dalla vittima scelta per il sacrificio: nella cultura antica la scrofa detiene un rapporto privilegiato con la terra. Francesca Prescendi[30] lo ha evidenziato in rapporto al culto di Cerere, divinità che Macrobio include nella trattazione alludendo alla teoria di alcuni mitografi che identificano Maia con Proserpina, cui era tributato il sacrificio di una scrofa[31]: *eandem alii Proserpinam credunt, porcaque ei rem divinam fieri, quia segetem quam Ceres mortalibus tribuit porca depasta est*. Riprendendo un passaggio del commento di Servio alle Georgiche di Virgilio[32], F. Prescendi spiega i meccanismi che si celano dietro la scelta della vittima offerta alla divinità che si intende ringraziare. Servio distingue il sacrificio compiuto per analogia (*similitudo*) da quello che avviene per contraddizione (*contrarietas*). Secondo questo principio e in base a quanto riferito da Macrobio, la *sus gravida* viene immolata secondo il principio della *contrarietas*, in quanto alla furia distruttrice della scrofa sono imputati i danni alle rigogliose messi fatte germogliare da Cerere.

Due versi delle Metamorfosi di Ovidio spiegano che il maiale è stato il primo animale ad essere messo a morte "perché con il grugno rotondo dissotterrava i semi, togliendo la speranza al raccolto"[33]. La scrofa, *hostia propria est Terrae*, è l'anello di congiunzione tra l'aspetto vitale che Cerere detiene in qualità di governatrice del ciclo delle stagioni e la sua connotazione infera, di cui le festività del *mundus Cereris* sono la manifestazione più evidente. Il mito, come è noto, esalta la doppiezza di Proserpina ergendola a dea-tramite per eccellenza tra il mondo dei vivi e l'oltretomba, dove è costretta a trascorrere "un terzo dell'anno"[34]. Inoltre, F. Prescendi ricorda che la religione romana prevedeva che durante le cerimonie funebri venisse offerta una *porca praesentanea* a Cerere; l'appellativo dell'animale alluderebbe alla "presenza" del defunto sulla pira e all'intenzione di purificare i familiari dalle impurezze generate dal passaggio al mondo ultraterreno. In questa ottica l'analogia con *Terra* acquisisce maggiore coerenza, soprattutto se la si considera alla luce di quanto sappiamo da Varrone, che tramanda un legame – dal dubbio vincolo filologico – tra Cerere e l'atto di *gerere fruges*, che la citata studiosa traduce con *portare* o *governare le messi*[35]. A tal punto non

[30] Prescendi 2015, p. 172-179.

[31] Anche qui la fonte è il già citato fr. 268 di Varrone, che prosegue nell'elenco di divinità che aliene tradizioni religiose identificano con Terra, sostenendo che alcuni pensano che sia Proserpina, poiché da lei prosperano i frutti: *Proserpinam, quod ex ea proserpant fruges.*

[32] 2, 380.

[33] Ov. *Met*. XV, 111-113: *et prima putatur hostia sus meruisse mori, quia semina pando eruerit rostro spemque interceperit anni* (trad. G. Chiarini). Allo stesso modo Hygin. *Fab*. 277 e Serv. *Aen*., VIII, 43.

[34] *Inno omerico a Demetra*, 425 sgg.

[35] fr. 270 Cardauns: *Cererem nihil aliud… esse quam terram.*

sorprende la tripla analogia e la complementarietà tra Terra, Proserpina e Cerere: Ovidio illustra la loro imprescindibile interazione nel ciclo della fertilità tellurica, in quanto Cerere incarna il principio fecondatore dei semi, che giacciono sulla Terra in attesa di germogliare al termine della loro gestazione nell' "utero terrestre"[36].

Nel mondo greco Demetra e Kore sono protagoniste di una simile connivenza di ruoli, in ambiti in cui madre e figlia sembrano interscambiarsi sia nel loro aspetto di principio generatore sia nel contesto sacrificale di pertinenza. Stella Georgoudi, in una raffinata analisi volta a fare il punto su quelli che vengono genericamente definiti "riti di fertilità (…) destinati a divinità la cui funzione principale è di promuovere la fecondità", si sofferma sul culto di Demetra *Chloe*, epiteto che la studiosa traduce letteralmente con l' "Erba", la "Verzura novella" [37]. La dea "sembra oltrepassare la sfera strettamente cerealicola" per evocare anche l'universo floreale, normalmente di competenza della figlia Kore. Nell'Inno omerico che le è dedicato, Demetra è responsabile non solo della crescita del grano ma anche di quella "di foglie e fiori", mentre promette a sua figlia di liberarla dagli Inferi quando "la terra sarà carica di ogni sorta di fiori odorosi della primavera"[38]. Nel suo campo d'azione non rientra solamente la crescita delle spighe, poiché ella regola l'atto del germogliare di ogni specie fiorita: intercessioni di competenza tra madre e figlia si ravvedono anche nelle feste comuni consacrate a Demetra e Kore in Sicilia, istituite per ringraziare *entrambe* del dono demetriaco del grano. Come accennato, la transidentità delle due dee abbraccia anche l'ambito sacrificale; a tal proposito la Georgoudi[39] ricorda che durante le feste *Chloia* il demarco del demo di Eleusi rivolge il sacrificio a Demetra e a Kore[40], mentre nel demo attico di Paiana in occasione degli *Antheia*, il sacrificio di due vittime, un porcellino maschio e una scrofa gravida, è effettuato nell'*Eleusinion*, luogo di culto comune alle due divinità[41]. Con la menzione della festa delle *Damateres*, la studiosa mostra l'acme della "complicità sacrificale" – già evidente dal nome espresso al plurale – raggiunta da Demetra e Kore, cui la città rodiese di Camirio rendeva omaggio tramite il sacrificio di una pecora gravida[42].

---

[36] *Fast*. I, 673 sg.

[37] Georgoudi 1994, p. 177.

[38] 398-402, trad. F. Càssola.

[39] Georgoudi 1994, p. 181.

[40] *IG*, II^2 949, l. 6-8.

[41] *IG* I^3, 250, l. 26-30.

[42] Come si apprende dalla *lex sacra*: Ζμινθίου / τετράδι / ἱσταμένου / Δαμάτερσι οἶν / *κυεῦσαν* (Sokolowski 1962, n. 95, I sec. a.C.).

b) Le abili parole di Mercurio e l'*ars oratoria* di Fauna

Varrone è anche la fonte che stimola Macrobio a ricercare una componente della *puissance divine* di Mercurio nella dea *Maia*[43]. L'opera di riferimento può ancora una volta essere individuata nei libri delle *Rerum divinarum*: nel sedicesimo libro vengono elencate le caratteristiche del dio Μαιάδος, il figlio di Maia e di Zeus. A Mercurio sono da attribuire le doti legate all'oratoria, che i neonati ricevono al primo contatto con Terra; la loro interazione è dunque necessaria affinché alla dea venisse conferito il dono dell'*ars profetica*[44]. Nell'Inno omerico a Hermes sono più volte esaltate le eccezionali qualità che il dio "dall'amabile voce" completava con una spiccata abilità nel suono della cetra, lo strumento che egli stesso inventa lavorando il guscio di una tartaruga[45]. I versi che rendono con eleganza sopraffine l'arte di Hermes sono quelli in cui si dice che il figlio di *Maia* "apparteneva" ed "esaltava" con il canto Mnemosine, la madre delle Muse, e "secondo il rango e secondo la nascita di ognuno, l'augusto figlio di Zeus esaltava gli dèi immortali tutto narrando con arte, e suonando la cetra che teneva sul braccio"[46]. L'associazione con Mercurio non appare così isolata se si pensa che anche Giustino, l'autore dell'*Epitoma* alle *Historiae Philippicae* di Pompeo Trogo, esalta le doti profetiche di Fauna "tramite una notizia antiquaria concernente l'origine di un nome"[47]: lo storico di origini galliche narra che "Fauno ebbe una moglie di nome *Fatua* che, invasa spesso da un divino afflato, prediceva il futuro quasi delirando. Per questo motivo, ancora oggi, quelli che sono soliti a essere inspirati vengono chiamati infatuati"[48]. Il potere oracolare di Fauna divenne una sua caratteristica "aneddotica" al punto di trovare spazio in uno degli *exempla* dell'antologia di Giustino,

[43] L'espressione *puissance divine* è mutuata dalle parole di J. P. Vernant, che definisce le divinità elleniche come "des Puissances, non des personnes". Questa visione della numinosità è stata il filo conduttore della recente raccolta di studi comparativi intitolata "*Puissances divines à l'épreuve du comparatisme: constructions, variations et réseaux relationnels*", edita da C. Bonnet, N. Belayche, M. Albert Llorca, A. Avdeeff, F. Massa, I. Slobodzianek (Paris, 2017).

[44] XVI, fr. 138 Funaioli: *ideo Mercuri quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermus inter homines medius; ideo 'Ερμῆς graece, quod sermo vel interpretatio, quae ad sermonem utique pertinet ἑρμηνεία dicitur; ideo et mercibus praesse, quia inter vendentes et ementes sermo fit medius*.

[45] in particolare nei v. 47-51.

[46] v. 429-433, trad. di F. Càssola.

[47] A. Borgna (2013, nt. 47, p. 240) sottolinea l'esclusività della notizia, altrimenti ignota, volta a spiegare l'origine del nome di Fauna e ricorda che "il verbo *fatuor* ha solo due occorrenze nella letteratura latina, il celebre *desine fatuari* di Sen. *apoc.* 7, 1 e il più tardo Cassiod. *var.* 1, 39, 2: *ita per otia torpentia fatuatur* (cfr. *Thes.Ling.Lat., s.v.* '*fatuor*' col. 370 rr. 12 ss.)".

[48] Iust. 43, 1, 8: *Fauno uxor fuit nomine Fatua, quae adsidue divino spiritu inpleta veluti per furorem futura praemonebat. Unde adhuc, qui inspirari solent, fatuari dicuntur*. Il testo e la traduzione citati sono di Borgna 2013. Le parole di Giustino sono commentate anche in Fabre-Serris 2016, p. 3.

che riferisce di Fauno e Fauna nel quadro del più ampio interesse che Pompeo Trogo aveva mostrato per la *Quellenforschung*[49].

La tecnica del *futura praedicere*, per ovvi motivi affine alla spiccata arte oratoria di Mercurio, rappresenta il punto nodale del commento di Servio ai versi dell'Eneide: Fauno, divinità annoverata tra le *indigenae, id est inde geniti*, è considerato il figlio di *Picus*. L'analisi etimologica permette di risalire alla capacità del dio di dare dei *responsa a fando*. Per concentrarsi sulle abilità di Fauno, più in generale attribuite a tutti i *Faunos*, Servio glissa sulle vicende incorse tra il dio oracolare e sua figlia, che i più chiamano *Bona Dea*, della quale si esaltano la somma erudizione e la pudicizia (†*omam castita et disciplinis omnibus eruditam*). La notizia vuole inoltre enfatizzare lo straniamento dalla percezione della realtà funzionale alla formulazione dei vaticini: Fauno e Fauna, *per stuporem divina pronuntiant*. Lo stato d'animo tramite il quale è possibile instaurare il contatto con il mondo divino è dunque lo *stupor*, sentimento che si intreccia al *furor* e che Giustino prepone all'esercizio del *praemonere*, la scienza dei *Fauni*[50].

L'apporto che il carattere numinoso di Mercurio conferisce alla *Bona Dea* nelle parole di Macrobio non trova alcun riscontro nella restante documentazione epigrafica attinente al culto della dea. Esiste un unico manufatto in cui può ritrovarsi un simile accostamento: trattandosi di una fonte iconografica, la constatazione appare ancor più eclatante. Un altare conservato nel Museo Nazionale di Napoli mostra un culto congiunto di Vesta, *Bona Dea*, del Genio e infine di Mercurio. Le divinità sono riconoscibili dagli attributi cultuali, oltre che dagli animali che li seguono nel corteggio e che verosimilmente costituivano le vittime sacrificali da offrire a ciascun dio rappresentato sull'altare[51]. Se soprattutto al di fuori dell'ambito urbano non sono rari altari di simile tipologia, alla luce del nostro studio il *mélange* di divinità dell'esemplare campano acquisisce un significato particolare. Oltre a permetterci di apprezzare una felice restituzione di un motivo urbano da parte di una "non-Roman workmanship", la scelta operata dal committente dell'altare denota la piena consapevolezza delle tendenze religiose urbane del tempo. Inez Scott-Ryberg ne aveva già riconosciuto l'importanza sottolineando in che modo "all together they form a significant body of original evidence on the

[49] A tal proposito si veda il capitolo 9. 3 in Borgna 2018, p. 147-155.

[50] Serv. *in Aen.* VIII, 314: *Sane, sicut supra dictum est, Faunus Pici filius dicitur, qui a fando, quod futura praediceret, Faunus appellatus est: quorum etiam responsa ferebantur. Hic Faunus habuisse filiam dicitur †omam castita et disciplinis omnibus eruditam, quam quidam, quod nomine dici prohibitum fuerat, Bonam Deam appellatam volunt. Hos Faunos etiam Fatuos dicunt, quod per stuporem divina pronuntient. Quidam Faunam appellatum volunt eum quem nos propitium dicimus*. Il commento serviano è riportato anche in Brouwer 1989, n. 66 p. 220-221 e in Mora 1994, nt. 16 p. 136, oltre che ripreso anche da Fabre-Serris 2016, p. 3

[51] Si veda il cat. icon. n. 12.

Augustan reorganization of the State religion"[52]. A questa condivisibile affermazione della studiosa può aggiungersi una riflessione sul fatto che qui *Bona Dea* venga inclusa a pieno titolo nella triade divina che accompagna il *Genius* dell'imperatore. Il motivo potrebbe risiedere nella recente opera di restauro che Livia promosse per il tempio aventino della *Bona Dea*, operazione dietro il quale può scorgersi l'egida delle politiche augustee[53]. La particolare affezione per la dea mostrata dalla *femina princeps* è nota solo da un breve passaggio dei *Fasti* di Ovidio[54]; si ritornerà più nello specifico sulle molteplici implicazioni politiche che si intrecciano a questo slancio evergetico, ma non vi è dubbio sulla grande risonanza con il quale il gesto fu accolto dall'élite municipale campana. Basti ricordare le plateali munificenze pubbliche di donne come *Mineia M. f.* a *Paestum* e di *Eumachia* a Pompei[55].

Il fatto che nei *Fasti* pervenuti non vi sia alcuna attestazione delle feste in onore della *Bona Dea* se non quella tràdita da Ovidio lascia dedurre che la fonte di Macrobio sia individuabile nei versi del poeta augusteo. Macrobio ribadisce che il giorno in cui avvenne la *dedicatio* della *aedes* consacrata a *Maia* è fissato alle Calende di maggio. A ciò si aggiunge l'inequivocabile precisazione che individua in *Bona Dea* la divinità titolare del santuario, seppure per coerenza narrativa Macrobio sostenga che in questa sia da ravvedersi *Maia*, lì venerata *sub nomine Bonae Deae*. Nulla viene rivelato sull'ubicazione del luogo di culto, informazione che potrà dedursi solo nella seconda parte del racconto, dedicata all'episodio di Ercole che giunge sull'Aventino trascinando i buoi sacri a Gerione.

Inedito è anche il primo tentativo esplicito di dare una spiegazione paretimologica alla commistione di divinità e appellativi che si cristallizzano nel teonimo della *Maia* di Macrobio: *Bonam Deam Faunamque et Opem et Fatuam*, il carattere di ogni dea è un tassello del mosaico che ne costituisce l'identità. L'aggettivo *Bona* è ricondotto senza esitazione alla sfera della positività e benevolenza divina, mentre *Fauna* alluderebbe alla sua indole di protettrice di ogni essere animato, che non può prescindere dal *numen* di *Ops*, moglie di Saturno, il cui favore è indispensabile alla vita[56].

---

[52] Scott-Ryberg 1955, p. 63.

[53] Su questo argomento si veda il capitolo 3.

[54] *Fast*. V, 157-158: *Livia restituit, ne non imitata maritum / Esset, et est omni parte secuta virum.*

[55] Zevi 1997.

[56] Su *Ops*, moglie di Saturno e sugli *Opalia*, feste in onore della dea celebrate il 19 dicembre, Macrobio si sofferma già in I 10, 18-20, mettendone in risalto il legame con il principio vitale dell'uomo e della natura: *terram Opem cuius ope humanae vitae alimenta quaeruntur, vel ab opere, per quod fructus frugesque nascuntur*. L'interdipendenza tra *Bona Dea* e *Ops* è visibile anche sul piano epigrafico: un'iscrizione ostiense mostra la cristallizzazione numinosa di *Ops* nell'epiteto *Opifera* che connota la *Bona Dea* invocata da *Valeria Hetaera* (cat. n. 60), mentre dall'iscrizione incisa su un frammentario blocco di calcare rinvenuto a *Privernum* sappiamo che in questo centro laziale *Bona Dea* e *Copia*

Dall'entità numinosa di *Fatua* dipende infine la dialettica, nello stesso modo in cui questa arte è stata precedentemente connessa al dio Mercurio. In questo frangente, più che in altri passi del testo, il potenziale di *Maia-Bona Dea* consolida il proprio legame con l'aspetto più terrestre della dea, il cui influsso è reso tangibile da una *climax* ascendente che abbraccia tutte le virtù umane di divina ascendenza. Nonostante non ne sia data nessuna esplicazione, l'epiteto *Fatuam* è da considerarsi un'allusione che solo *en passant* vuole riferirsi alle virtù oracolari della dea, sul quale Macrobio decide di mettere l'accento seguendo altri e più raffinati percorsi del mito.

Macrobio getta un fugace sguardo sull'iconografia legata alla dea, soffermandosi solo su un attributo che questa condivide con Giunone: si tratta dello scettro regale, che ella è solita sostenere con la mano destra. L'informazione non trova però riscontro nella rappresentazione statuaria della *Bona Dea*: il tipo iconografico la identifica in una dea assisa che regge la patera umbilicata – dal quale è solito abbeverarsi il serpente che si snoda lungo il braccio della dea – e la cornucopia, rispettivamente con le mani destra e sinistra[57]. La confusione si deve al fatto che, come osserva S. Settis, "la sua iconografia di dea salutifera si configura, attraverso le fonti, in modo tanto generico da non lasciarci immaginare nessuna iconografia che sia al tempo stesso altamente caratterizzata e vastamente diffusa". Lo studioso aggiunge che il tipo iconografico "dovette formarsi, o almeno specificarsi con caratteristiche proprie, piuttosto tardi, rispondendo a un bisogno di «presenza per immagini differenziate» che le figure divine escluse da un'immediata identificazione nell'Olimpo fissato dall'arte greca hanno solo lentamente evocato nei loro fedeli"[58].

c) La simbologia del limite. Da Ecate a Diana, passando per l'Aventino

Alla breve digressione di stampo iconografico segue un ritorno al piano sacrale: l'assimilazione tra *Maia*, *Ceres* e Proserpina, divinità di cui si è precedentemente sottolineato il carattere infero, prosegue con la menzione di un'altra credenza religiosa, della quale non è specificata la fonte, che considera la dea come Ecate Ctonia. Anche in questo caso il *trait d'union* risiede nella capacità di governare il limite tra gli Inferi e la Terra; Ecate è la divinità custode delle anime vaganti nei crocicchi, ma presiede anche ai riti di passaggio della vita delle donne. La versione del mito che vede la dea dadofora nella veste di colei che riporta alla luce Proserpina dal regno di Ade è raccontata dalla decorazione di un cratere a campana conservato nel Museum of Modern Art di New York, nel quale

condividevano un luogo di culto, che la devota *Bruttia P.* decide di rimodernare nella seconda metà del I secolo a.C. (cat. n. 52).

[57] Come osserva anche S. Settis nel commento al tipo iconografico della *Bona Dea* in *LIMC,* III (Parra, Settis 1986, s.v. '*Bona Dea'*), in particolare p. 122-123.

[58] S. Settis in Parra, Settis 1986, p. 122.

sono riassunti in maniera paradigmatica i caratteri fin qui considerati che contraddistinguono Cerere, Proserpina, Mercurio ed Ecate, in questo caso nella veste dei loro corrispettivi greci[59]. La scena rappresenta Persefone, abbigliata con un lungo chitone panneggiato e con un diadema che le cinge la testa, mentre emerge dagli Inferi, protesa in un saluto riconoscente a Ecate, che partecipa all'evento insieme a Demetra. La dea Ecate riveste un ruolo predominante nell'economia della composizione, mostrandosi in perfetta sintonia con la fanciulla e illuminandole la via verso il ritorno nel mondo dei vivi.



Figura 1. Pittore di Persefone, cratere a campana (440 a.C.). New York, Museum of Modern Art, inv. n. 28.57.23. Da Carboni 2014, p. 42 fig. 3.

Ecate, ugualmente a Diana, è connotata dall'epiclesi "Trivia" nei casi in cui si vuole alludere al loro carattere di protettrici dei crocicchi. In effetti, alla definizione del carattere 'trivio' di Diana si fa unanimemente corrispondere il compimento del processo di ellenizzazione che interessò il santuario della dea a Nemi: l'originaria Diana latina acquisisce i caratteri di una divinità tricorpore "dalla forte valenza ctonia e catartica", dei quali si ha un esempio paradigmatico nel *verso* del denario di *Accoleius Lariscolus*, ove sono raffigurate tre divinità vestite con un lungo chitone unite da una barra orizzontale. Queste si trovano in primo piano rispetto a uno sfondo composto da tre alberi di cipresso. Gli attributi di ciascuna – da sinistra verso destra si riconoscono l'arco, il papavero e il giglio – sono funzionali a definire l'identità di Diana, Ecate e Luna[60].

[59] Il carattere liminare di Ecate e le peculiarità della scena rappresentata sono oggetto dell'indagine condotta da Carboni 2014, p. 39-51 in particolare p. 41-42, nt. 14.

[60] Pasqualini 2017, p. 10.



Figura 2. Denario di *Accoleius Lariscolus*. Da Pasqualini 2017, p. 10.

L'iconografia descritta per Ecate ricorre visivamente e letterariamente in due contesti affini all'ambientazione e alla natura del culto celebrato in onore di *Bona Dea*. Tale parallelismo può instaurarsi sulla base di alcuni versi di un carme del II libro delle *Elegie* di Properzio; dalla velata critica che il poeta rivolge alla condotta dell'amata emergono notizie precise sulla topografia del bosco sacro a Diana Nemorense[61]:

> *Sed tibi me credere turba vetat,*
> *cum videt accensis devotam currere taedis*
> *in nemus et Triviae lumina ferre deae.*
>
> Ma m'impedisce di crederti la folla, che ti vede correre con le torce accese in devozione religiosa al bosco di Ariccia e portare luci alla dea trivia, Diana.

Anna Pasqualini prende spunto dai versi properziani per l'interpretazione dell'episodio in cui *Cynthia* viene coinvolta nei rituali in onore di Diana, cerimonia alla quale fanno allusione anche Ovidio[62] e Grattio, che nel *Cynegeticon* menziona il dono *spicatasque faces* al *sacrum* (inteso nel senso di tempio, recinto sacro) *ad nemorale Dianae*[63]. Le torce appuntite sembrano essere un elemento costante nel cerimoniale con il quale a Nemi si onorava Diana, fissato al 13 agosto; un simile complemento lascia pensare che questi rituali si praticassero in un'ambientazione notturna, che le rendeva imprescindibili alla celebrazione del rito. Tale necessità si cristallizza anche nell'iconografia della dea, come mostrano i due documenti che la Pasqualini riconduce alle festività descritte: si tratta del *verso* del denario di *P. Clodius M. f.*, che ritrae Diana nell'atto di sorreggere due grandi torce (*Figura* 3), e del calendario dipinto di Ostia, in cui nell'affresco del mese di agosto la dea è raffigurata tra due grandi fiaccole stante su un gruppo di personaggi maschili, anch'essi

[61] *El*. II, 32, 3-18, in particolare 8-10, trad. G. Giardina.

[62] Ov. *Fast*. III, 263-270.

[63] Gratt. *Cyn*. 479-492, in part. 482-484: *idcirco aeriis molimur compita lucis / spicatasque faces sacrum ad nemorale Dianae / sistimus et solito catuli velantur honore*.

dadofori (*Figura* 4)[64]. Importanti conferme all'iconografia di Artemide-Diana dadofore giungono anche dal punto di vista epigrafico: l'epiteto *phôsphoros* si trova spesso associato ad Artemide, così come la sua puntuale traduzione in *lucifera* caratterizza la dea Diana[65].



3.



4.

Figure 3-4. *Verso* del denario di *P. Clodius M. f.* (*RRC* I 494, 23). Il mese di agosto nel calendario illustrato di Ostia. Musei Vaticani. Da Pasqualini 2013, p. 547-549.

Ritengo dunque che l'associazione macrobiana tra Ecate-Diana e Maia-*Bona Dea* voglia esaltarne l'aspetto di dea che presiede ai rituali di passaggio, ancor più esplicita in quanto accadeva nel tratto finale della processione notturna conclusiva delle feste nel bosco di Nemi. Le donne partecipanti camminavano lungo un vialetto delimitato da siepi, sul quale erano appoggiati i cosiddetti *licia*. Tali ornamenti sono da intendersi come nastri per legare i capelli, che in questo contesto acquisiscono una chiara valenza simbolica: i capelli sciolti sono simbolo di avvenenza, contrapposto a quelli stretti in un'acconciatura, sintomatica di pudicizia[66]. Le donne latine si liberano dei *licia* al cospetto della dea nemorense sancendo il trapasso all'età adulta e la predisposizione al concepimento[67]. Le affinità con quanto sappiamo da Properzio su ciò che accadeva nel tempio di *Bona Dea Subsaxana* sembrano evidenti: anche sull'Aventino troviamo bende purpuree (*vittae puniceae*) che velavano (*velabant*) gli inaccessibili ingressi (*devia limina*) ai luoghi sacri[68]. Nell'elegia properziana[69] il motivo delle bende è adottato con la stessa accezione sematica impiegata

[64] Pasqualini 2013, p. 547.

[65] Su questo aspetto si rimanda alle acute delucidazioni di Paul 2016, p. 68-71.

[66] Sulle varie accezioni del termine *licium* si veda Pasqualini 2013, p. 550-551.

[67] Il rituale trova già ampia diffusione nel mondo greco, come nota De Cazanove 1993.

[68] Prop. *El*. IV, 9, 28: *devia puniceae velabant limina vittae*.

[69] Si veda il par. "L'arte di escludersi: Eracle e *Bona Dea Subsaxana*".

per i *licia* di Diana. Dell'anziana sacerdotessa, che probabilmente nella dimensione mitica è da identificarsi con la *Vestalis maxima* che presiedeva alle cerimonie celebrate nel recinto sacro, Properzio ribadisce che *puniceo canas stamine vincta comas* (v. 55). I capelli canuti della donna sono stretti in una benda sacra color porpora, qui designata dal sostantivo *stamen*: la chioma raccolta diventa un elegante *escamotage* che il poeta usa per ribadire la purezza del rituale, confermandone indirettamente la lungamente dibattuta identità.

Ma qual è il *trait d'union* tra le bende sacre, oggetti al limite tra morigeratezza, lascivia e magia, e le Vestali, imperituro simbolo della castità necessaria a un'impeccabile custodia dello Stato? La risposta risiede in una notizia sull'estetica delle Vestali trasmessa da Prudenzio, autore cristiano secondo il quale le sacerdotesse *bene cingunt tempora taeniolis et licia crinibus addunt*[70]. Le Vestali dovevano vegliare sulla potenza generatrice e rigeneratrice delle donne romane, custodendola nei fili magici che tenevano stretti i loro capelli. Alla *aedes* di Vesta ai piedi del Palatino era infatti annesso un *lucus*, al quale apparteneva il *capillaris arbor* sul quale le Vestali legavano i loro capelli tagliati[71]. Nel caso specifico, la *mise en scène* delle sacerdotesse non è, logicamente, rivolto all'universo maschile, ma attende il momento in cui il "Grand pontife confère, à la petite fille qu'il «prend» rituellement pour en faire une Vestale, un nouveau statut, et la fait accéder à l'existence juridique"[72]. Tutt'altra attitudine dunque, rispetto alle provocanti movenze della Venere *anadydomene*, motivo iconografico in cui la dea appare nuda, spesso in compagnia di Eros e nell'atto di strizzarsi i capelli.



Figura 5. Gemma magica in lapislazzuli con Afrodite *anadyomene*,
contornata dalla *vox magica* (*νρτσβλπνλζιμλς*) incisa intorno alla figura (lato A).
Campbell Bonner Magical Gems database (CBd-449).

Lo sfondo erotico che si intravede nel rituale in onore di Diana Nemorense è lo stesso che aleggia sulle cerimonie che si svolgevano ogni anno il 1 maggio, nella ricorrenza del *dies natalis* del

[70] *C. Symm*. II 1106. La notizia è riportata in Pasqualini 2013, p. 551.

[71] De Cazanove 1993, p. 111-126. Se ne ha menzione in Plin. *N.H*., XVI. 235; Paul. Fest., 50, 12 L.: *capillarem arborem dicebant, in qua capillum tonsum suspendebant.*

[72] De Cazanove 1993, p. 115.

santuario sotto la *Remuria*, il *saxum* nei pressi del quale sorgeva il più illustre luogo di culto sacro a *Bona Dea*. Di questa ubicazione, si è già detto, riferisce anche Macrobio nelle prime righe del passo dei *Saturnalia*. Ma non vi è dubbio che la fonte che rivela il maggior numero di dettagli sul misterioso *enclos sacré* aventino sia da ricercare nei versi di Properzio[73]. L'episodio che prepara lo spazio letterario alla descrizione del santuario sull'*Aventinus minor* è quello in cui si assiste allo scontro tra l'*alma sacerdos* e l'assetato Eracle, reduce dall'ennesima fatica che lo aveva visto trascinare i buoi sottratti a Gerione sino alla sorgente annessa al tempio di *Bona Dea*.

d) La tenzone tra Eracle e l'*alma sacerdos*

La fonte properziana verrà ripresa e analizzata nello specifico in merito alla particolare topografia scelta per la fondazione del santuario e le sue implicazioni storiche, politiche e simboliche; per il momento ci si limiterà a evidenziare la dipendenza di Macrobio dal testo di Properzio. La differenza salta subito all'occhio: l'Autore dei *Saturnalia* focalizza la sua attenzione sullo scontro tra la sacerdotessa e il semidio al fine di spiegare le motivazioni alla base dell'esclusione delle donne dal culto di Eracle. Macrobio esprime chiaramente la ragione della proibizione imposta a Eracle dalla *mulier*, che genera a sua volta quella da lui imposta all'intero mondo femminile: *Herculi* (…) *sitienti respondit mulier aquam se non posse praestare, quod feminarum deae celebraretur dies, nec ex eo apparatu viris gustare fas esset*. Il motivo scatenante è dunque il rifiuto subito dall'eroe in cerca di ristoro. In risposta, Eracle si assicura il rispetto della sua decisione ordinando a Potizio e Pinario, custodi dei suoi *sacrorum*, di impedire che a questi partecipassero le donne. È sottointeso, ma non per questo dubbio, il riferimento ai rituali che avevano luogo presso l'*Ara Maxima*, grande altare che egli stesso fondò il 12 agosto poco lontano dal *Saxum*, nel Foro Boario[74]. Le autorità designate per officiarne il culto, come sappiamo, erano i pretori urbani, riuniti all'interno dell'imponente edificio sacro per celebrare un banchetto di soli uomini che pasteggiavano, seduti, con le carni delle vittime immolate a Eracle.

Un passo del III libro dei *Saturnalia* ci informa su interessanti dettagli riguardanti il funzionamento del rituale: le parole di Macrobio, pronunciate da Vettio Agorio Pretestato, uno dei partecipanti al dialogo conviviale dei *Saturnalia*, confermano il perdurare del rituale fino al IV secolo[75]. Anche le modalità del suo svolgimento sembrano immutate, diversificandosi solo per piccoli

[73] *El*. IV, 9, 16-70.

[74] Donati, Stefanetti 2006, p. 93, VIII.5.2., 12 agosto.; Coarelli 1988, p. 77-84.

[75] *Sat*. III, 6, 16-17: (16) (…) *nam propria observatio est in Herculis sacris epulare sedentes. Et Cornelius Balbus, Eexhegeticon libro octavo decimo, ait apud aram Maximam observatum ne lectisternium fiat*. (17) *Custoditur in eodem loco ut omnes aperto capite sacra faciant. Hoc fit ne quis in aede dei habitum est imitetur; nam ibi operto capite est*. Si

dettagli ornamentali: gli uomini che vi prendevano parte si cingevano il capo con corone di alloro, che avevano sostituito quelle più antiche fatte di pioppo. Occorre però tenere a mente che il IV secolo fu un momento delicato per il culto delle divinità pagane: Macrobio scrive i *Saturnalia* in un'epoca in cui si assisteva al tramonto della religione politeista e alla conseguente dismissione di molti edifici sacri che erano stati il simbolo del suo apice. Va detto che in parallelo a questa tendenza si muoveva un sentimento che, al contrario, intendeva restituire il perduto splendore agli dèi considerati pilastri del paganesimo. Molti nobili romani aderirono a questa linea di pensiero e promossero il restauro di templi più o meno corrotti dalla *vetustas*. Non sorprenderà dunque trovare un altro degli interlocutori dei *Saturnalia*, Decio Alcinato Albino, in veste di finanziatore di ornamenti probabilmente destinati all'*Ara Maxima*: lo attesterebbe un'iscrizione datata al 410 trovata nei pressi del monumento[76].

Alla luce di quanto ci viene trasmesso dal patrimonio mitico e dalle fonti epigrafiche, l'importanza dei culti dell'Aventino è da considerarsi cruciale ai fini della composizione dei *Saturnalia*. Scegliendo di comporre l'opera in forma di dialogo conviviale, Macrobio può tornare a più riprese sui culti che sceglie di descrivere, facendo leva sulla sua erudizione per comprenderne il significato più profondo e servirsene per costruire quello che doveva essere un manifesto della cultura pagana, substrato dal quale lui e la sua cerchia non avevano intenzione di prescindere.

In conclusione, sembra lecito domandarsi se l'interdizione femminile al culto di Eracle fosse effettivamente tassativa come la descrivono le fonti. Qualche precisazione interessante giunge da una delle risposte che Plutarco fornisce a uno dei suoi interrogativi sul costume romano[77]:

> Διὰ τί, δυεῖν βωμῶν Ἡρακλέους ὄντων, οὐ μεταλαμβάνουσι γυναῖκες οὐδὲ γεύονται τῶν ἐπὶ τοῦ μείζονος θυομένων
>
> Perché le donne non hanno la libertà di prendere qualcosa né di gustare le parti delle vittime che si immolano sul più grande dei due altari di Eracle?

vedano inoltre Serv. Dan., *Aen*. VIII, 288: *Et fuit observatio, ne quis in aede Herculis eius habitum imitaretur: signum enim operto capite est*; id., *Aen*. III, 407: (…) *et Herculi in templo suo, quia et ipse capite operto est, vel quia haec arae ante adventum Aeneae a Iano vel Evandro consacratae sint*.

[76] *CIL*, VI 1659: *Salvis dd. nn.* / *Honorio et Theodosìo* / *pp. ff. semp*(*er*) *Augg.* / *Caecina Decius* / *Acinatius Albinus*, / *v*(*ir*) *c*(*larissimus*), *praef*(*ectus*) *urbi*, / *facto a se adiecit* / *ornatui*. Queste riflessioni prendono spunto dagli studi condotti da E. Vincenti (2002, 353-375 in particolare p. 368-374) sulla topografia dell'*Ara Maxima Herculis* e sulle trasformazioni che l'edificio subisce in età tardoantica, durante il quale fu reimpiegato come base del coro della chiesa di S. Maria in Cosmedin.

[77] Plut., *Q.R.* 60, trad. Autrice.

Sebbene sia chiaro che donne non venissero ammesse al sacrificio dell'*Ara Maxima*, non è escluso che potessero prendere parte ad altri rituali in onore di Eracle. Qualche conferma a sostegno di tale ipotesi giungerebbe da tre iscrizioni con dedica alla divinità provenienti dal contesto urbano[78]:

> *Publicia L*(*uci*) *f*(*ilia*), / *Cn*(*aei*) *Corneli A*(*uli*) *f*(*ili*) *uxor*, / *Hercole aedem* / *valvasque fecit, eademqûe* / [5] *expolivit, aramque* / *sacram Hercole restitu*(*it*); / *haec omnia de suo* / *et virei* ⟦*fecit*⟧ / *faciundum curavit*.
>
> *Publicia*, figlia di *Lucius*, moglie di *Cnaeus Cornelius*, figlio di *Aulus Cornelius*, ha costruito questo tempio di Eracle, così come le sue porte, e le ha ornate, ha restaurato l'altare sacro a Eracle; tutte queste cose le ha fatte con il proprio denaro e quello del suo sposo, curandosi della loro realizzazione.

Sembra inoltre che le donne offrissero lasciti testamentari a *Hercules Victor* e *Defensor*[79]:

lato frontale:
H(*erculi*) *V*(*ictori*) *D*(*efensori*) / *arg*(*enti*) *p*(*ondo*) X / *Pomponia Zmyrn*(*a*) / *testamento d*(*edit*).

lato sinistro:
Pomponia / *Buteonis* / [*H*(*erculi*)] *V*(*ictori*) *D*(*efensori*) *arg*(*enti*) *p*(*ondo*) X [*t*]*estamento* / *d*(*edit*).

lato destro:
Pomponia / *Buteonis* / *H*(*erculi*) *V*(*ictori*) *D*(*efensori*) *arg*(*enti*) *p*(*ondo*) X / *testamento* / [5] *d*(*edit*).

Pomponia, moglie di *Buteus*, per sua iniziativa ha donato a Eracle Conquistatore e Difensore 10 pesi di argento. A Eracle Conquistatore e Difensore, *Pomponia Zmyrna* ha donato per sua iniziativa 10 pesi d'argento.

A quanto pare il culto privato a Eracle veniva praticato senza alcuna restrizione di genere: ancor più eclatante sembra la ragione che spinge la devota del semidio a porre la dedica riportata qui di seguito[80]:

Numisia Afrodi=/ te pro salute fili(*i*) / *m*{*a*}*ei et meorum* / *donum Herculi* / *posui.*

Io, *Numisia Afrodite*, lo ho donato a Eracle per la salute dei miei figli e della mia famiglia.

Eracle sembra garantire alla donna la protezione che una madre desidera per i propri figli e i propri cari, quella della *salus*, non discostandosi dunque da una delle sfere d'azione per il quale la *Bona Dea* viene comunemente invocata dalle cultrici e dai cultori che conosciamo dai documenti epigrafici[81].

---

[78] *CIL*, VI 30899, EDR101218 (C. Carraro): l. 3, 6: *Hercole=Herculi*; l. 8: *virei=viri*.

[79] *CIL*, VI 333; EDR122320 (G. Crimi).

[80] *CIL*, VI 286.

[81] I documenti epigrafici sono riportati e commentati anche in Schultz 2006, p. 59-62.

e) Il *vir ingratus* di Fauna e Medea

L'episodio che ebbe luogo sull'Aventino tra Eracle e l'*alma sacerdos* non è l'unica motivazione alla base dell'esclusione degli uomini dalle cerimonie in onore di *Bona Dea*. Macrobio infatti la riporta per ultima, solo dopo aver tenuto in conto la possibilità che dietro *Maia-Bona Dea* possa celarsi Medea. L'aspetto di questo poliedrico personaggio della mitologia greca risulta funzionale al racconto di Macrobio, in quanto Medea viene presentata come la moglie abbandonata di un marito *ingratus*. Per vendicarsi delle offese perpetrate da Giasone, la donna avrebbe scelto di coltivare la propria spiritualità evitando ogni contatto con il genere maschile. La Medea macrobiana condivide con *Bona Dea* anche dei poteri magici, che può esercitare grazie a un *herbarium* annesso ai suoi luoghi sacri; la straordinaria varietà di piante coltivata dalle sue sacerdotesse le permetteva infatti di dedicarsi alla preparazione di un gran numero di pozioni curative.

Medea irrompe nell'universo mitico-rituale di *Bona Dea* in veste di maga e moglie: Macrobio sembra tratteggiarne il profilo servendosi di tematiche verosimilmente mutuate dalla *Medea* di Euripide. Prime fra tutte, credo si possano porre la solitudine dell'esilio, insieme con la diversità di Medea, che ha il dono del sovrannaturale, rispetto alle altre donne. È probabile che l'introspezione psicologica euripidea non rientri nell'interesse di Macrobio, ma la brachilogica connotazione che egli dà alla sua Medea ne mette efficacemente in luce la assoluta solitudine. La dedizione alle pratiche magiche, nelle quali è coadiuvata dalle *antistites*, è conseguenza ed *escamotage* di sopravvivenza a una segregazione quasi ascetica. Il suo isolamento nel tempio giunge al termine di percorso di sofferenza e sopportazione di reiterati soprusi, resi efficacemente dall'uso del verbo deponente *perpetior*. La costruzione del testo macrobiano favorisce magistralmente il confronto tra Giasone, il *vir ingratus* che addolora Medea, e Fauno, l'autoritario marito che relega la moglie Fauna nel gineceo. La struttura chiastica e la triplice ripetizione, quasi onomatopeica, della parola *vir*, colorano il senso della frase "*nec virum umquam viderit vel a viro visa sit*": Fauna e Medea sono condannate a essere *perpessae* dai *viri* che costellano la loro esistenza e la conducono verso tragici epiloghi. Per scelta o per imposizione, le eroine femminili di Macrobio sono donne sole che cercano il riscatto e l'approvazione della comunità di cui desiderano essere parte: la volontà di integrazione si scontra con considerevoli ostacoli sociali e di genere. Macrobio sembra qui cogliere il carattere della Medea dipinta Euripide nell'apostrofe alle donne corinzie: l'empietà del gesto che la donna intende compiere non trova la catartica approvazione (κοινωνία) delle interlocutrici, che al contrario si scandalizzano dei suoi macabri piani. La tracotanza di entrambe è inesorabile causa del loro infausto destino: tra le righe di Macrobio può forse leggersi una velata presa di posizione riguardo lo *status* delle donne protagoniste del discorso mitico su *Bona Dea*, vittime di violenze e soprusi che ne relegano l'esistenza al rimpianto e al desiderio di vendetta.

Macrobio non trascura l'aspetto iatromagico di Medea, mettendo l'accento sulle attività che la vedono impegnata, insieme alle sacerdotesse, nella preparazione di *medicinae*. L'uso del verbo *do* fa supporre che i rimedi venissero elargiti ai pazienti che cercavano ricovero presso il santuario. Tale dettaglio ha lasciato spazio a numerose interpretazioni, nella maggior parte volte a ricercarne una coerenza topografica. La menzione di un *herbarium* connesso al tempio sull'*Aventinus minor* è purtroppo un *hapax* letterario ed epigrafico: benché le ultime ricerche archeologiche ne abbiano tentato un'identificazione in quelle che G. Gatti definisce "piccole botteghe"[82], appare ardua l'impresa volta a individuare la tipologia delle specie vegetali ivi coltivate. Quest'ultima categoria di informazioni risulterebbe di eccezionale utilità per conoscere la farmacopea vegetale impiegata dalle operatrici cultuali e, di conseguenza, definire gli ambiti terapeutici per il quale i devoti decidessero di ingraziarsi la *Bona Dea*.

Le difficoltà interpretative del dato archeologico non ci impediscono di affrontare la problematica dal punto di vista epigrafico: vari epiteti associati alla *Bona Dea*, quali *Lucifera*[83], *Oc*(*u*)*lata*[84], perifrasi come *ob luminibus restitutis*[85] oltre che l'associazione con Apollo suggerita dall'epiteto *Apollinaris*[86] indurrebbero a pensare a un coinvolgimento della divinità nella guarigione di malattie oculari. Gli studi di farmacopea antica e le fonti che elencano le specie vegetali impiegate in oftalmologia permettono di formulare ipotesi convincenti sulla composizione dell'*herbarium*. Ma su questo aspetto si tornerà nel capitolo consacrato alle virtù terapeutiche ricercate nella dea, oltre che nelle pagine dedicate alla descrizione del santuario sulle pendici del colle Aventino[87].

f) Gli incestuosi serpenti di Semele

Medea non è l'unica divinità appartenente al patrimonio mitologico greco che Macrobio lascia interagire nel mosaico di culti e tradizioni di cui si plasma la *Bona Dea*. Brevissimo è il rimando alla credenza che vuole la *Bona Dea* assimilata alla dea Semele. L'autore dei *Saturnalia*, senza aggiungere ulteriori precisazioni, ne attribuisce la tradizione al popolo dei Beoti. Nel quadro delle divinità evocate nel complesso passaggio di Macrobio non stupisce il rimando a Semele, in quanto la sua essenza numinosa trova vari punti congruenti con quella che proietta la *Bona Dea* al confine tra il mondo ctonio e l'abbondanza che ella assicura ai raccolti. Questo aspetto si già è discusso in merito

[82] Narducci, Rustico 2017, p. 91.

[83] Cat. n. 27.

[84] Cat. n. 19.

[85] Cat. n. 40.

[86] Cat. n. 13.

[87] Si veda il capitolo 4.

alla proposta di identificazione di *Bona Dea* con Cerere, divinità con la quale Semele viene spesso assimilata, in particolar modo nei rituali che la vedono onorata come progenitrice di Dioniso.

Dopo l'accostamento con Semele, Macrobio riprende la narrazione riportando alla memoria la vicenda di Fauno e Fauna (24), questa volta nella versione che imputa l'uccisione della donna alla resistenza opposta ai desideri incestuosi del padre. Fauna, nell'accezione plutarchea di *Dea delle donne*, tentò di sottrarsi alle sevizie paterne resistendo ai colpi che le furono inflitti con rami di mirto; ma l'insoddisfatto Fauno, che aveva tentato senza successo di inibirla con il vino puro (*vinum*), portò a termine i suoi incestuosi piani tramutandosi in serpente. Nell'accoppiamento tra Fauna e Fauno riecheggia il tema orfico, ricorrente nella mitologia greca, dell'incesto padre/figlia possibile solo grazie alla metamorfosi mostruosa del padre. La sua rilettura in chiave romana comporta un ribaltamento dei rapporti di parentela e si ispira alla vicenda di *Myrrha* e Zeus narrata nelle *Metamorfosi* di Ovidio, che probabilmente è la fonte di Macrobio[88].

Macrobio traspone efficacemente la vicenda mitica nella dimensione cultuale: afferma che *horum omnium haec proferuntur indicia*, ovvero che di tutto ciò che è stato detto permangono prove nei rituali. Si tratta, nell'ordine, della sostituzione delle piante di mirto con rami d'uva, degli pseudonimi *mellarium* e *lac* per indicare la brocca da vino e la bevanda consumata e infine della presenza di serpenti innocui e ammaestrati nel tempio, cui probabilmente era riservato un ruolo attivo nella *performance* rituale.

Il legame tra *Bona Dea* e il serpente trova attestazioni certe anche nella documentazione epigrafica: lo si ritrova nell'apparato iconografico che decora la dedica di *Sulpicia Severa maior*, in cui figurano due serpenti che si cibano delle offerte poggiate sui τράπεζα ἱερά[89], e nella – perduta - *ara in qua serpens* posta da *Anteros* per sacrificare alla *Bona Dea*[90]. È interessante notare che entrambe le attestazioni provengano dall'area celimontana: la dedica di *Sulpicia* ricorda l'edificazione di una *aedes* e la consacrazione di un *signum* alla divinità titolare del luogo di culto, mentre l'altare di *Anteros* potrebbe far pensare che il sacello fosse di fruizione pubblica. La decorazione serpentiforme, nota solo grazie all'autopsia del monumento effettuata da Scipione Maffei

[88] Ov., *Met*. X, 313. Ovidio narra che un anelito di vipera inviato dalle Furie suscitò l'amore incestuoso di *Myrrha* nei confronti del padre. A tal proposito, I. Baglioni (2017, p. 120-121) rimarca l'importanza del periodo in cui si consuma l'illecita unione, avvenuta durante i rituali celebrati in onore di Demetra; in questa fase dell'anno alle mogli era proibito avere rapporti sessuali con i mariti, mentre si curavano particolarmente i rapporti tra figli e genitori, poiché si festeggiava il successo delle ricerche di Demetra, che finalmente ritrova la figlia Persefone. Consumare un'unione incestuosa in questo periodo accentuava la gravità dell'evento, sottolineandone l'intento provocatore.

[89] Cat. n. 5.

[90] Cat. n. 2, che S. Maffei (1749, p. 310) descrive come "*ara in qua est serpens*".

e piuttosto inconsueta nella documentazione epigrafica relativa a *Bona Dea*, confermerebbe che nel tempietto del Celio i serpenti avessero una precisa funzione cultuale. Di quest'ultimo non sono note le *vestigia* archeologiche, ma a giudicare dalle dimensioni e dall'accuratezza della realizzazione della lastra possiamo ipotizzare che si trattasse di un tempio di discrete dimensioni con ambienti riservati all'ammaestramento dei serpenti. Non è da escludere che nel tempietto di *Sulpicia* venissero praticati incubazioni terapeutiche e rituali oniromantici, simili a quelli praticati nell'*Asklepeion* di Epidauro. Si ricordi che il santuario epidaurese, sacro ad Asclepio già dalla fine VI secolo a.C., solo un secolo più tardi accoglie anche il culto di *Hygeia*[91]; è noto che vi fossero abitualmente praticate incubazioni terapeutiche, per la cui riuscita era fondamentale l'interazione del serpente[92]. Come ricorda Giampiera Arrigoni, *Hygeia* era protettrice delle vergini che si preparavano al matrimonio; inoltre Pausania scrive che nell'*Asklepeion* di Titane, città del nord del Peloponneso, la statua della dea veniva adornata da chiome femminili recise e bande di un "abito babilonese"[93]. La tipologia di offerta richiama l'*arbor capillata* del tempio delle Vestali, i *licia* sulle siepi di Diana e certamente la "solitaria soglia" del tempio di *Bona Dea*, velata da "ghirlande purpuree"[94].

La statuaria che ritrae la *Bona Dea* mostra in maniera ancora più evidente la misura in cui gli ofidi possano considerarsi una presenza imprescindibile nel quadro della documentazione figurativa nel quale, nonostante qualche incertezza, sia stata accettata l'identificazione con *Bona Dea*. Il *corpus* delle fonti iconografiche raccolte mostra che l'animale, rappresentato mentre si abbevera dalla patera, è attivamente coinvolto nel meccanismo rituale che egli celebra insieme con le devote invitate a parteciparvi[95]: il serpente era una presenza necessaria nei luoghi sacri anche in virtù dell'uso che se ne faceva per scopi terapeutici[96]. Possiamo immaginare che nei templi della *Dea* gli animali avessero la medesima funzione che era loro attribuita presso i santuari di Asclepio e *Hygeia*. In questa prospettiva si rafforzano ancora di più le interrelazioni conosciute per via epigrafica: l'iscrizione incisa sul plinto di una statuetta attesta una dedica a *Bona Dea Hygia*[97]; lo stesso meccanismo è

[91] Da ultimo, Arrigoni 2011, p. 11.

[92] I rituali di incubazione terapeutica sono descritti e interpretati con estrema esaustività nel capitolo "*Therapeutic incubation in the Greek World: Asklepios*" in Rendberg 2017, cap. 3, vol. I, p. 115-270.

[93] Paus. II, 11, 6. Il passaggio è commentato in Arrigoni 2011, p. 11.

[94] Prop., *El*. IV, 9, v. 27.

[95] Per questo aspetto si veda il "*Corpus* Iconografico".

[96] Per la funzione dei serpenti nella pratica medica antica si veda Gaillard-Seux 2012, p. 263-289.

[97] Cat. n. 6.

osservabile nell'assimilazione tra *Valetudo* e *Bona Dea Castrensis* visibile nella dedica di *Cnaeus Pacilius Marna* e *Pacilia Primitiva* incisa su un cippo in pietra rinvenuto ad Arcella[98].

Il testo di Macrobio risulta evidentemente la fonte più ricca per la descrizione e la spiegazione degli aspetti mitici che plasmano la *Bona Dea* e la inseriscono a pieno titolo nel *pantheon* romano. Il passo mostra l'erudizione dell'Autore e lo eleva a massimo conoscitore ed esegeta del rituale tributato alla *Dea*: Macrobio lascia interagire con dimestichezza tematiche appartenenti alle religioni orfiche fondendole con i "dogmi" della morale che regolavano la società romana ormai nel pieno del cristianesimo. Macrobio studia la protagonista del suo racconto partendo dal presupposto che l'identificazione con la dea *Terra* risulti troppo semplicistica per descriverne la polivalenza: questa constatazione lo induce a soffermarsi su ogni sua spigolatura, permettendo al lettore di addentrarsi nella ricerca della più pronfonda natura di *Bona Dea*. Le interpretazioni proposte vengono filtrate a seconda delle esigenze dell'Autore: negli esempi che contrappongono l'attitudine maschile a quella femminile egli sembra voler porre l'accento sulle debolezze di ciascuna delle donne chiamate in causa, esaltandone allo stesso tempo la potenza generatrice attraverso l'onnipresenza numinale di Terra.

2. Echi epigrafici del mito

2.1 Presenze e assenze epigrafiche. Il caso di *Forum Cornelii*

La costante dicotomia Fauno/Fauna che plasma la totalità dei racconti mitici finora considerati spinge a chiedersi, visto il taglio essenzialmente epigrafico dello studio, se vi siano attestazioni epigrafiche in cui possa osservarsi una relazione inequivocabile tra queste singolari divinità dalla storia così tormentata.

Esistono, nel panorama epigrafico di area italica, documenti che esprimano una devozione congiunta tra Fauno e Fauna o, ancora, con la sua divinizzazione in *Bona Dea*? Tra i documenti finora noti un solo caso permette di osservare la persistenza della coppia di divinità profetiche nella dimensione epigrafica che poco si addice all'oracolo, forma del comunicare che per eccellenza predilige l'oralità. L'incontro non avviene nel medesimo *titulus*, eventualità che avrebbe generato un'aura di fascino di certo più elevata; ciononostante, sarà il ricco substrato di credenze che popolano l'enclave divino in questione a fare luce sulla natura delle divinità che l'hanno scelto.

[98] Cat. n. 71.

Si tratta del grande santuario scoperto nel 1925 nell'area sudorientale di *Forum Cornelii*, antico centro sorto lungo la via *Aemilia* corrispondente all'attuale città di Imola. Le indagini archeologiche hanno interessato il sito in due riprese: i primi saggi furono condotti nel 1925 in occasione della costruzione di un cinema e riportarono alla luce un altare dedicato ai *Fauni* e un supporto cilindrico di *labrum* funzionale al culto della *Bona Dea*. Le campagne di scavo ripresero tra il 2003 e il 2006 e riportarono alla luce un piccolo gruppo statuario in bronzo raffigurante tre divinità maschili, mutilo per la terza statuetta da sinistra. La loro identità è apparsa subito chiara grazie alla dedica di *Lucania Fadilla* agli dèi *Nixi*, figure divine di genere maschile generalmente associate alla protezione delle partorienti; è probabile che la donna abbia formulato il voto durante la gravidanza. Il testo, inciso nel lato anteriore del piedistallo rettangolare, è agevolmente databile al II secolo a.C.

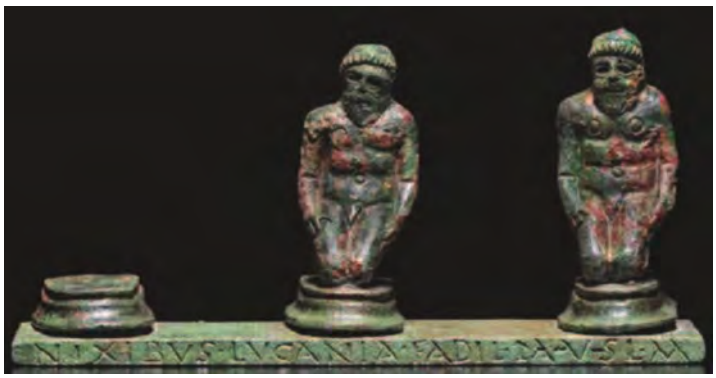


Figura 6. Il piccolo gruppo statuario raffigurante i *Nixi Di*.
Bologna, Deposito della Soprintendenza Archeologica, inv. n. 238795. Da Manzelli 2017, p. 68.

Le barbute figurine maschili sono raffigurate nude, accovacciate e con le braccia lungo i fianchi; hanno il capo cinto da una banda lavorata, che ne raccoglie la capigliatura. Un paragone, forse non così azzardato, potrebbe instaurarsi con i nastri che cingevano i capelli delle Vestali, della properziana sacerdotessa di *Bona Dea* e ai *licia* del boschetto di Diana, usati, come si è visto, come emblema e mezzo del "contenere". Un invito alla purezza, benevolente augurio di prolificità che si coniuga all'intima e primordiale necessità del contatto con il divino.

Il quadro religioso acquisisce ancor più interesse se lo si osserva da una prospettiva archeologica. Il santuario, le cui grandi dimensioni suggeriscono un'importanza tutt'altro che trascurabile a livello locale – e non se ne esclude una discreta rilevanza anche su scala regionale –, ha rivelato un impianto antichissimo abbinato a una frequentazione estesa fra i primi decenni del II secolo a.C. e il III secolo d.C. Un discreto numero di reperti ceramici datati al II secolo a.C. accertano ulteriormente l'esistenza di un impianto cultuale più antico, le cui tracce sono visibili nei lacerti di pavimentazione in calcare "pertinenti a un'area scoperta più volte ripavimentata". Alla prima fase di

vita del santuario, che potremmo definire "arcaica" (II – I secolo a.C.), sarebbero riconducibili l'ara ai *Fauni* dedicata da *Publius Sextilius Threptus, cum suis*[99] e il *labrum* di *Sergia Fabia Marcellina*, figlia ingenua di *Caius*[100], cui si aggiunge la dedica ai *Nixi* da parte di *Lucania Fadilla*, probabilmente posteriore alle prime due citate.



Figura 7. Foto d'epoca (anni '20 del Novecento) che ritrae il ritrovamento del *labrum*.
Da De Santis, Negrelli, Rigato 2009, p. 352 (foto di G. Giovannini).

Il paesaggio epigrafico appare interessante almeno per tre ragioni: la commistione tra genere femminile e maschile osservabile tra i dedicanti, la funzione dei doni offerti e la natura delle divinità che compongono il *pantheon* del santuario. Altro luogo di interesse risiede nella contemporaneità delle dediche rivolte ai *Fauni* e alla *Bona Dea*, evidente dai *tria nomina* dei dedicanti, che mostrano in maniera ancor più evidente la demarcazione di genere che doveva esistere tra la devozione riservata ai *Fauni* e quella per la *Bona Dea*. L'incontro epigrafico è inedito: oltre a superare la bipartizione maschile/femminile legata alle sfere di afferenza delle divinità, la tipologia dei supporti permette di osservare la presenza di un culto stabile tributato a *Bona Dea* e a Fauno. Inoltre, l'espressione *c*(*um*) *s*(*uis*) potrebbe riferirsi a un'organizzata attività cultuale legata al dio Fauno, al capo della quale era posto il dedicante *P. Sextilius Threptus*, in *positio princeps* nella composizione epigrafica. Non stupisce l'esistenza di collegi di cultori legati a queste divinità: una perduta iscrizione da *Venafrum*

[99] *AE* 1927, 106; *AE* 1945, p. 18; Negrioli (*Not.Sc.*) 1926, p. 40-41; Mansuelli 1941, p. 89-90 n. (con fig. n. 1); EDR073023 (Ruck): *P*(*ublius*) *Sextilius* / *Th*(*r*)*eptus* / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) / *sanctissim*(*is*) *Faunib*(*us*) (!) / *c*(*um*) *s*(*uis*).

[100] Cat. n. 110.

attesta l'esistenza di un *collegium cultorum Bonae Deae*[101], mentre associazioni di cultrici legate alla *Dea* erano attive ad Aquileia, dove gruppi di donne detentrici di una precisa carica sacerdotale compiono atti evergetici diretti agli spazi sacri alla *Dea*[102], o a *Fidenae*, fervente centro cultuale nel quale l'ottenimento del *magisterium* diventa il motivo della dedica stessa[103].

Come si è detto, la base di *labrum* che fa da supporto alla dedica di *Sergia Fabia Marcellina* è indicativa della pratica di un culto stabile alla *Bona Dea*. Nel panorama italico si conoscono altri casi di dediche incise su *labra* rinvenuti in contesto e dunque collegabili con certezza ai rituali sacri alla *Bona Dea*: i *labra* tergestini di *Barbia Stadium*[104] e la margella di pozzo che *Terentia*[105] dedica nel tempio ostiense possono confermare come tal genere di manufatto sia sintomatico di stabilità cultuale. Lo stesso può dirsi per la piccola base di *labrum* di *Aponia Clara*, che rimanderebbe alla cultualità stabile del piccolo santuario paganico nei pressi di Prezza[106]. Le donne che porgono questo tipo di doni esprimono la loro filiazione, che ne indica la condizione ingenua e il legame con *gentes* ben radicate nel territorio, seppur non necessariamente autoctone, come nel caso della *gens Barbia* a Trieste[107] e dei *Gamala* a Ostia[108]. Nei casi ricordati, la gestione del tempio era riservata a personalità femminili legate ai fulcri del potere o a famiglie particolarmente attive nell'economia urbana, che si occupavano di questioni legate alla logistica dell'edificio: costruzioni, restauri, ampliamenti e sostituzioni sono le attività che più spesso compaiono nelle dediche relative a contesti templari, nonostante non sempre sia stato possibile riconoscerne le tracce archeologiche.

Alla luce di queste evidenze, si può dedurre che il culto tributato alla *Bona Dea* e ai *Fauni* nel santuario di *Forum Cornelii* diventi un importante punto di interesse che costringe i frequentatori a una precisa organizzazione dello spazio. La loro inedita "cohabitation religieuse" accorcia le

---

[101] Cat. n. 86. Iniziative di aggregazione cultuale sono evidenti anche nella dedica alla *Bona Dea Isiaca* da una spira, proveniente da Orte (Cat. n. 70).

[102] Si pensi, per esempio, al caso aquileiese, che nel panorama italico risalta per la concentrazione di attestazioni relative al culto di *Bona Dea*, come evidenziato in Basso 2005 e Mainardis 2005 e cat. n. 113-124.

[103] Fenomeno che può osservarsi dalla dedica urbana in memoria di *Veturia Semne*, che venne *honorata ob magisterium* con un monumento fatto erigere per l'occasione dalla sua liberta *Tyndaris* (cat. n. 41).

[104] Cat. n. 138-121.

[105] Cat. n. 59.

[106] Si tratta del *templum Bonae Deae* che beneficiò dei rifacimenti curati dai *magistri Laverneis*, commemorata nell'iscrizione in cat. n. 97.

[107] Secondo l'opinione più accreditata tra gli studiosi, il culto tergestino di *Bona Dea* sarebbe stato introdotto da Aquileia, in particolare dalla *gens* Barbia, a sua volta proveniente dai primi coloni medio-italici giunti nel golfo di Venezia (Šašel 1992, p. 99-119). Sulla diffusione del culto della *Dea* in area adriatica si veda Delplace 2000.

[108] Sulle origini giudaiche dei *Gamala* si rimanda a Manzini 2014, con bibliografia precedente.

apparentemente irrimediabili distanze mitiche tra Fauno e *Bona Dea*[109]. Se questa ipotesi coglie nel segno, potrebbe interpretarsi allo stesso modo l'esistenza di un luogo di culto che accoglie la devozione congiunta tra *Bona Dea* e *Fonio*, divinità dal carattere epicorio attestata esclusivamente nel paesaggio epigrafico aquileiese. Due occasioni accolgono il loro ricongiungimento epigrafico: l'iscrizione in cui si ricorda il restauro del portico e dell'edicola dedicati a *Fonio* avvenuto per volontà di *Aninia Magna, magistra* della *Bona Dea*, di *Seia Ionis* e di *Cornelia Ephyre*[110] e l'altare sacro a Fonio che la stessa *Seia Ionis* dedica in qualità di *magistra*[111]. È probabile che la sacerdotessa abbia rivestito una carica più elevata in relazione al culto del dio *Fonio*, e che nel quadro di quello legato alla *Bona Dea* le fosse riservato un incarico di minor prestigio.

2.2 Incontri epigrafici e contrasti mitologici

L'intento finora perseguito è stato quello di delineare l'identità della *Bona Dea* sulla base delle conoscenze ricostruibili sulla base delle fonti letterarie. Si è visto come la versione "primordiale" del mito di Fauna e Fauno venga variamente impiegata nel substrato dell'opera in cui gli Autori scelgono di includerla; tale procedimento ha di certo beneficiato della versatilità della figura divina oggetto della trattazione, favorendo l'impiego di un metodo di indagine comparativista. A causa dell'aura di mistero che avvolge una divinità dai tratti non sempre definiti come Fauna-*Bona Dea*, la costruzione dell'identità della dea si è mossa certamente in senso positivo e inclusivo nei confronti di altre divinità. L'idea di coloro che scrivono su *Bona Dea* sembra viziata in principio dalla necessità di doverne descrivere l'entità sfuggevole: l'unico mezzo tramite il quale tale scopo appare perseguibile implica l'apertura verso un ampio *pantheon* di divinità "altre" funzionali a spiegarne ogni sfumatura.

Ma tutte le assimilazioni religiose delle quali la *Dea* è protagonista all'interno del paesaggio epigrafico concordano con quanto trasmesso dal mito? Fino a che punto l'alterità letteraria coincide con quella epigrafica? Come abbiamo visto, i luoghi epigrafici condivisi tra Fauno e *Bona Dea* sono scarsamente attestati nel panorama italico. La tendenza inclusiva che caratterizza i passaggi coinvolti nell'esegesi del complesso mitico-rituale si interrompe e a tratti si ricongiunge con il filone epigrafico.

---

[109] Per il concetto di "coabitazione religiosa" si rimanda al lavoro di Belayche, Dubois 2011, e alle particolarmente raffinate spiegazioni delle pagine introduttive scritte dai curatori del volume.

[110] Cat n. 114.

[111] Cat. n. 115.1. Sui culti indigeni dell'area aquileiese e in particolare sul rapporto tra *Fonio* e *Bona Dea* si veda anche Steuernagel 2004, in particolare p. 158-160.

Le relazioni intercorse tra Fauno, Silvano, *Bona* Dea, Eracle rappresentano il fulcro dello studio di Angelo Brelich sulle "Osservazioni sulle esclusioni rituali"[112], punto di riferimento non ancora superato per comprendere le basi della loro rivalità. Brelich afferma e dimostra una "identità essenziale fra Fauno e Silvano". Tra i vari elementi che lo studioso impiega per sostenere la sua affermazione, un medesimo episodio raccontato da Dionigi di Alicarnasso e Livio che ha per protagonista Fauno sembra far luce sulle modalità con il quale il dio-profeta era solito pronunciare i suoi oracoli. Nelle Antichità Romane[113] e nelle Storie[114] i due autori riferiscono di una divinità favorevole ai Romani nello scontro del 509 a.C. nella Selva Arsia, dove si fronteggiarono le forze repubblicane e i Veienti capeggiati da Tarquinio il Superbo. Alla vittoria romana, offuscata dalla perdita del console Lucio Giunio Bruto, collaborò anche lo spirito divino "del dio chiamato Fauno", il cui oracolo riuscì a risolvere le incertezze di un esercito romano alla stregua delle forze:

> (2) Più grande era la sfiducia e lo smarrimento per la situazione presso i Romani, per la morte del comandante, e nella mente di molti nacque l'idea che sarebbe stato preferibile lasciare l'accampamento prima dello spuntar del giorno. Mentre essi meditavano su tale ipotesi e discorrevano tra loro, intorno all'ora della prima vigilia, dalla selva, in prossimità della quale erano accampati, si udì una voce rivolta a entrambe le armate tale che tutti la sentissero, sia che fosse la voce dell'eroe cui era stato consacrato quel recinto sia quella del dio chiamato Fauno. (3) A questa divinità i Romani assegnano la provenienza del timor panico e dicono che siano opera del dio tutte le altre parvenze che ora in un aspetto ora in un altro mostrandosi agli occhi degli uomini, infondono spavento e tutte le altre voci soprannaturali che echeggiano terribilmente nelle loro orecchie. La voce del dio spronò i Romani a essere prodi, dal momento che avevano vinto, e rivelò che i caduti dei nemici erano un'unità più dei loro. Si tramanda che Valerio, incitato da questa voce, assaltò l'accampamento dei Tirreni nel cuore della notte e ne entrò in possesso, dopo aver massacrato molti nemici e aver messo in fuga i rimanenti.

La descrizione degli eventi restituita da Dionigi di Alicarnasso permette di conoscere le modalità in cui Fauno pronunciava gli oracoli. Questi avevano luogo in particolari momenti della giornata: l'alba, il tramonto e la notte erano certamente momenti che egli privilegiava per pronunciare i vaticini. Alla dimensione onirica dell'oracolo si aggiunge l'*horror vacui* provocato dal fatto che la voce del dio possa rivelare qualcosa di particolarmente temuto e inatteso: nell'episodio della Selva Arsia l'intervento di Fauno diventa determinante per la riuscita dell'azione. I Romani ne attendono il responso ma non conoscono la forma attraverso il quale egli si paleserà nel loro accampamento:

[112] Brelich 1949-50, p. 1-21.

[113] *Ant. rom*. V 16, 1-2.

[114] *Hist*. II, 7, 2.

l'incertezza del soprannaturale li terrorizza. Nel narrare il medesimo episodio, Livio attribuisce l'oracolo al dio Silvano, che lo pronunciò *per vocem* e nel *silentio proximae noctis*[115].

Per i due autori Silvano e Fauno indicano dunque la medesima divinità. La loro interscambiabilità autorizza ad ampliare l'indagine sul rapporto epigrafico tra *Bona Dea* e i Fauni, che come si è visto compare in un solo documento; permettendoci di prendere in considerazione anche l'eventualità che la *Dea* possa comparire in dediche sacre insieme con Silvano. Questo spostamento di prospettiva trova riscontro in due sole attestazioni nel *corpus* dei documenti epigrafici: il primo caso è quello della dedica a Silvano, a Diana e alla *Bona Dea*[116] incisa su un altare rinvenuto nei pressi del *Saxum*. Nel secondo caso *Bona Dea*, Eracle e Silvano sono invocati nella dedica di un altare trovato nell'area lungo il limite meridionale dei *praedia Galbana*, nei pressi della *schola collegii* dei *vilici praediorum Galbaniorum*; secondo quanto apprendiamo dal testo, l'altare faceva parte di una piccola edicola[117].

Quali fossero le dinamiche aggregative sottese all'invocazione di queste divinità può comprendersi soprattutto dalla topografia che ne ha favorito la coabitazione: già dalla media età repubblicana l'area dell'Aventino mostra un'estrema ricettività per i culti popolari. La pregnanza simbolica di questo genere di ritualità è da ricercarsi nella connotazione di subalternità che caratterizza il colle sin dall'età regia: una collina boschiva che conserva ed elabora la sua natura marginale adattando il suo paesaggio alle divinità che, a loro volta ne plasmano il substrato religioso. Un carattere che si è più volte sottolineato per Fauna-*Bona Dea* e Fauno-Silvano, che appare ugualmente esplicito nella storia di Diana e del fuggitivo re Servio Tullio[118]. La natura subalterna del colle è già chiara in età regia, che lo identifica l'Aventino con il colle di Remo e le tragiche vicende connesse alla fondazione dell'Urbe. Il culto congiunto a Eracle, Silvano e *Bona Dea* conferma la consapevolezza dello sfondo mitico che accomuna i suoi componenti: la loro riconciliazione avviene solo in epoca tarda e forse a seguito dell'affievolirsi delle implicazioni della *Dea* con le politiche giulio-claudie. Entrambi i documenti sono infatti databili tra la fine del II e l'inizio del III secolo d.C.

---

[115] A. Brelich (*op. cit.*, p. 10-11) adduce numerose altre ragioni a sostegno dell'identificazione tra Fauno e Silvano: entrambi hanno rapporti con i cani e il frutto che viene loro attribuito è il fico. A livello cultuale, ambedue i teonimi sono probabilmente pseudonimi aggettivali volti a indicare un dio innominabile e, allo stesso modo, il culto pubblico e il mito ci parlano di *Faunus* e obliterano Silvano. Da questa tendenza si discosta nettamente il culto privato che, soprattutto in epoca imperiale, è largamente attestato per Silvano e assente per Fauno.

[116] Il cippo in peperino venne trovato nel 1912 nel terreno di riporto risultante dallo scavo del cosiddetto ambiente H delle Terme di Caracalla. Si veda la scheda n. 11 del catalogo.

[117] Cat. n. 14. L'area degli *horrea Galbana* risulta particolarmente fervida rispetto ai culti delle divinità invocate, vd. *infra*.

[118] Per il culto di Diana *Aventinensis* si veda, da ultimo, D'Angelo 2017, p. 71-79, con bibliografia precente.

3. L'elemento acquatico nel culto di *Bona Dea*

Le congruenze tra la conformazione del territorio collinare dell'Aventino sono numerose, funzionali e cariche di significato simbolico rispetto alle divinità che popolano il suo paesaggio religioso. L'elemento acquatico pervade la topografia della superficie aventina e può considerarsi il *fil rouge* comune alle divinità alle quali era lì riservato un culto stabile. È ben nota l'importanza del "*mythe de l'eau*" nell'immaginario collettivo degli Antichi. John Scheid[119] ne tratteggia diacronicamente l'importanza nel quadro della fenomenologia religiosa universale: due sono le frasi di cui lo studioso si serve per aprire e chiudere la disamina, spiegando efficacemente la concezione che gli antichi avessero delle sorgenti: nel commento al VII libro dell'Eneide di Virgilio, Servio osserva che "non vi sia una sorgente, in effetti, che non sia sacra"[120]. Secondo Scheid, l'acqua di una sorgente non detiene una sacralità intrinseca ma diventa sacra per l'appartenenza alla divinità grazie a un preciso rituale di *inauguratio*. Allo stesso modo, lo studioso ribadisce la misura in cui "*la participation divine au choix du lieu était plus prégnante dans le cas des bois, des sources ou autres sites naturels que pour la constructions des temples*". Nell'elemento acquatico è riassunta una doppia componente terrena e ultraterrena: implica necessariamente una tensione verso l'esterno, ma il punto dal quale sgorga è a contatto con le "*entrailles*" della Terra. Ancora una volta l'approccio verso il mondo sacro a *Bona Dea* mette il devoto nella condizione di confrontarsi con il *limes* tra terreno e ultraterreno. È chiara e immanente la duplice alternanza tra la componente "occulta" e il potenziale terapeutico dell'acqua: alla luce di queste peculiarità, si comprende in che termini la numinosità di *Bona Dea* si trovi in perfetta sintonia con il paesaggio aventino e la sua ricchezza di *fontes* da cui sgorgavano acque sorgive.

Porre l'accento sulla ricchezza di sorgenti e corsi d'acqua naturali che contraddistingueva il colle può dunque rivelarsi di estrema utilità ai fini della ricostruzione dei numerosi aspetti della poliedricità di *Bona Dea* che sono emersi dalle fonti. Il santuario di *Bona Dea* sorgeva presso la *regio* XII, denominata *Piscina Publica*: questo bacino destinato alle abluzioni pubbliche venne installato già in età arcaica nei pressi del lato sudorientale del Circo Massimo e rimase certamente in uso sino all'età augustea, momento in cui la suddetta *regio* ne acquisì la denominazione eponima[121]. F. Coarelli puntualizza che la *Piscina Publica* era sì alimentata dalle numerose sorgenti presenti

[119] Scheid 2015, 31-44.

[120] Serv., *En*. VII, 84: SACRO FONTE *Nullus enim fons non sacer*, come commento ai versi virgiliani 83-84: *consulit Albunea, nemorum quae maxima sacro / fonte sonat saeuamque exhalat opaca mephitim*.

[121] La *Piscina Publica* è già menzionata in Fest. 232 L: *Piscinae publicae hodieque nomen manet, ipsa non extat. Ad quam et natatum et exercitationis alioqui causa veniebat populus. Unde Lucilius ait: Pro obtuso ore pugil, pisciniensis reses*. Si rimanda alla relativa voce in *LTUR* IV, p. 93-94 (F. Coarelli).

nell'area (l'*aqua Mercuri*, il *fons Lollianus*, il *fons Pal*(*atinus*), il *fons Camenarum* e il *fons Apollinaris*), ma di certo poteva supplire a gran parte del fabbisogno idrico della zona grazie all'apporto dell'*Aqua Appia*, acquedotto che correva parallelamente all'omonima via, la cui rottura causò nel 54 a.C. una grave inondazione ricordata anche da Cicerone[122]. Proprio tramite il legame acquatico possiamo ancora una volta percepire la vicinanza tra il la *Bona Dea* e l'universo relativo a Fauno: nella zona del piccolo Aventino, poco lontano dal *Saxum*, sgorgavano le acque sacre a Fauno e suo padre Pico, già note nell'antichità da due fortunati versi dei *Fasti* di Ovidio, *manabat saxo vena perennis aquae* / *inde fere soli Faunus Picusque bibebant*[123]. La presenza di questa fonte riecheggia anche nella toponomastica attuale, che indica con "via della fonte di Fauno" il tracciato che conduce da viale del Circo Massimo a Piazza S. Prisca. La sua notorietà persiste anche durante il Rinascimento: in un documento risalente al pontificato di Callisto III riguardante la chiesa di S. Prisca la sorgente è chiamata *fons Faunorum*. Gli altri monumenti citati in quest'ultimo documento contribuiscono a dare un'aura di arcaicità all'intero paesaggio collinare, mostrando forti relazioni con il substrato mitico legato a *Bona Dea*: nel medesimo frangente vengono infatti citate sia l'*ara Herculis sacrata ab Evandro*, sia la *aedes Dianae longe celebrata*[124].

Al bucolico panorama aventino si aggiunge il *fons Mercurii*, che la tradizione degli studi ritiene identificabile con l'*aqua Mercurii* e che Ovidio colloca nei pressi di porta Capena[125]. Questa sorgente defluiva lungo le pendici del Celio, giungendo alla valle del Circo Massimo per gettarsi infine nella *cloaca Maxima*. Seppur non emerga nessuna corrispondenza esplicita con il santuario dedicato a *Bona Dea*, credo che la presenza di acque sorgive sacre a Mercurio nell'*enclos* aventino possa confermare il legame sotteso tra il figlio di Zeus e Maia e la dea oggetto dell'indagine. Macrobio, come si è detto, riconduce a Mercurio lo spiccato dono dell'oralità di *Maia-Bona Dea*: *et Mercurium ideo illi in sacris adiungi dicunt, quia vox nascenti homini terrae contactu datur; scimus autem Mercurium vocis et sermonis potentem*.

È evidente quanto sia forte il legame tra queste divinità affabulatrici e il mondo della parola occulta, l'oracolo. Dal punto di vista etimologico, lo spiega brillantemente J. Fabre-Serris nel quadro della sua analisi sulle "*reconstructions mythographiques des origines*" nell'opera di Virgilio e Ovidio[126]. La studiosa francese si rifà agli *exempla* di Fauno e Pan con l'intento di comprendere il

---

[122] Cic. *ad Q. fr*. 3, 7, 1: *Romae et maxime Appia ad Martis mira proluvies; Crassipedis ambulatio ablata, horti, tabernae plurimae; magna vis aquae usque ad piscinam publicam*.

[123] Ov. *Fast*. III, 298-299.

[124] Chioffi in *LTUR* IV, s.v. *fons Fauni et Pici.*

[125] Ov. *fast*. V, 673 s. *Est aqua Mercurii portae vicina Capenae*.

[126] Fabre-Serris 2016, p. 3-5.

loro ruolo di eroi-esuli e civilizzatori del Lazio primitivo, all'interno del più ampio quadro delle trame politiche che muovono i letterati alla corte del *princeps*. La Fabre-Serris sottolinea le doti affabulatorie di Fauno a partire dal termine *fabula*, che Varrone ritiene equivalente al greco *mythos*[127]: il grammatico afferma infatti che *muthos graece fabula dicitur*. Il sostantivo *fabula* deriva sua volta dal verbo *fari*, generalmente impiegato in riferimento all'azione del *parlare* e a narrazioni fittizie esuli dalla veridicità storica[128].

Se i racconti eziologici del Lazio delle origini paiono alimentare gli *enjeux* letterari tra Virgilio e Ovidio una parola, invece, li accomuna e ci riporta a Mercurio, allo scorrere dei versi sibillini pronunciati dai Fauni, che è lo stesso delle sorgenti e dei tortuosi corsi d'acqua dell'Aventino. Mi riferisco alla parola *ambages*. Ovidio[129] e Virgilio[130] la usano per indicare il labirinto, che altro non è che un "enigma a tre dimensioni"[131]. Il termine *ambages* richiama l'*escamotage* del rovesciamento del codice linguistico "ordinario" usato per passare a quello "straordinario" del vaticinio. L'uso degli stratagemmi comunicativi dell'*ars profetica* di Fauno puntano a minare la linearità del discorso, provocando un "impaccio comunicativo" [132] disordinato e asintattico[133].

3.1 *L. Paquedius Festus* e la costruzione dell'*Aqua Claudia*

L'elemento acquatico insito nel nume di *Bona Dea* trova la sua espressione pratica nella devozione rivoltale da *Lucius Paquedius Festus*. Ne conosciamo l'esistenza grazie a un'iscrizione, mutila nell'angolo superiore destro, ancora oggi murata nella parete del giardino retrostante il Palazzo Barberini alle Quattro Fontane a Roma[134]. Il dedicante ringrazia la divinità per aver ascoltato i suoi

[127] Varr., *c.d*., VI, 5.

[128] Fabre-Serris 2016, p. 1.

[129] Ov. *Met.* VIII, 161.

[130] Verg. *Aen.* VI 29.

[131] Come lo definisce S. Monda (2012, p. 7).

[132] Guidorizzi 2004, p. 148 ss.

[133] Monda 2012, p. 8.

[134] M. G. Granino Cecere (1992, nt. 38 p. 135, con bibliografia) ricostruisce le vicissitudini dell'iscrizione di *Paquedius* dal suo ritrovamento avvenuto, secondo lo storico tiburtino secentesco Antonio del Re, "nella chiesa di S. Angelo in ter(ritorio) di Tivoli nella sommità d'un monte…hoggi detto di S. Angelo in valle Arcese o vero in valle di Fiaccia". Lo studioso aveva già realizzato un apografo del documento nel 1611, quando si conservava nel castello baronale di San Gregorio da Sassola, appartenuto a Lotario Conti. Nel 1632, Conti cedette S. Gregorio a Taddeo Barberini, che era il nipote di Urbano VIII, principe di Palestrina e prefetto di Roma. Proprio a Taddeo o, più verosimilmente, a suo figlio Matteo, si fa risalire il trasporto della lapide a Roma, che avvenne di certo prima del 1655, anno in cui la proprietà passò fra le mani del cardinale Carlo Pio di Savoia. Il monumento commemorativo del restauro della *aedes* da parte di *Paquedius Festus* fu poi murato, nel 1883, nella parete della serra esterna, subito dopo la sua costruzione.

voti e averlo assistito nell'impresa che lo vedeva responsabile della costruzione di un tratto (*rivus*) dell'acquedotto Claudio[135].

Si comprende l'importanza del documento e la densità di informazioni che possano dedursi dall'analisi del testo. La riconoscenza del dedicante si esplicita in un'azione concreta dall'impatto tutt'altro che trascurabile nel quadro della religiosità del *mons Aeflanus*, permettendo di classificare quello di *Bona Dea* tra i "culti attestati epigraficamente" di questo comprensorio[136]. Il modo in cui *Paquedius* sceglie di ringraziare la *Bona Dea* per l'aiuto ricevuto stupisce soprattutto per l'impegno profuso e le risorse economiche che egli dovette impiegarvi: il dedicante, in veste ufficiale di *redemptor operum Caesaris et publicorum*, decide di ricostruire interamente (*refecit*) un santuario preesistente dedicato alla *Dea* che, lo si comprende, doveva versare in uno stato di degrado (*diritam*). La dedica di *Paquedius* ci informa della preesistenza di un luogo di culto stabile consacrato alla *Dea* in un luogo che presenta non poche peculiarità. Il santuario che diviene oggetto delle benemerenze del personaggio (del quale non si trascuri anche l'insolito incarico pubblico per un devoto della *Bona Dea*), era collocato alle falde (*sub*) del *Mons Aeflanus*. Il toponimo ha generato perplessità di vario ordine tra gli studiosi che si sono occupati della questione. In primo luogo non è chiara la relazione tra l'unico luogo di culto stabile noto archeologicamente nell'area e l'*aedes* restaurata da *Paquedius*; a questa problematica si aggiungono le difficoltà riscontrate nell'ubicazione della stessa *Aefula*. Di equivalente importanza appare la questione del riconoscimento del tracciato della conduttura appaltato da *Paquedius*. Procedendo con ordine rispetto ai punti esposti, si può affermare che una soluzione pressoché unanime è stata data alle proposte di ubicazione dell'antico *oppidum*, che doveva trovarsi nella zona compresa tra *Tibur* e *Praeneste*. Da questa linea si discosta un filone interpretativo che identifica il *mons Aeflanus* con l'intero comprensorio montuoso di Colle Ripoli - Monte S. Angelo in Arcese[137]. Da Orazio sappiamo che gli *Horti* romani di Mecenate si affacciavano sui declivi che accolgono le città laziali: il poeta infatti lo incita a "non star sempre a contemplare Tivoli, sempre umida, e la piana declive di Efula e i monti del parricida Telegone" (*nec semper udum Tibur et Aefulae / declive contempleris arvom et / Telegoni iuga parricidae*)[138]. Allo stesso modo, l'assenza di *Aefula* dalla lista catoniana dei centri facenti capo al santuario aricino di Diana suggerirebbe una sua probabile dipendenza da Tivoli[139]. Da ultimo, Z. Mari avanza una nuova ipotesi circa il luogo di

[135] Cat. n. 54.

[136] Rispetto alla classificazione stilata da L. Ceccarelli ed E. Marroni nel *Repertorio dei santuari del Lazio* (2011, p. 4-6).

[137] Ceccarelli, Marroni 2011, p. 5-6, con bibliografia.

[138] Hor. *Carm*. III, 29, 6-8.

[139] Il riferimento è al noto passo delle *Origines* di Catone (fr. 58 P=*FrHist. Cato*. F 36 *apud* Prisc. *Inst. gramm.* II, 129, cfr. anche Fest. p. 128 L): *Lucum Dianium in nemore Aricino Egerius Baebius Tusculanus dedicavit dictator Latinus. Hi*

rinvenimento dell'iscrizione, che sposterebbe di conseguenza quello del santuario insieme con l'ubicazione di *Aefula*: il documento proverrebbe da San Gregorio, nei pressi del quale vi sarebbe un monte detto di S. Angelo. Il tutto verrebbe confermato dalla presenza di vari tratti di strutture murarie circondate da un muro perimetrale. Z. Mari afferma che *Aefula* può essere annoverata tra le città "di origine latina ma occupate dagli Equi discesi dalle sedi montane della valle dell'Aniene, prossime al tratto della via Latina compreso fra i colli Albani e i monti Prenestini"[140]. Lo studioso ricorda inoltre che Plinio ribadisce l'origine latina di *Aefula*, annoverandola tra i *populi Albenses* partecipanti alle *Feriae Latinae* ma destinata a una fine *sine vestigiis*[141]. Lo studioso sostiene che l'antica *Aefula* doveva trovarsi nei pressi del Monte sant'Angelo di San Gregorio (in cui egli riconosce il *mons Aeflanus*) e che dunque, in base alla configurazione naturale particolarmente consona, le sue vestigia debbano cercarsi nella valle sottostante, presso il colle Faustiniano[142]. Benché le incertezze sull'identificazione del tempio di *Bona Dea* restaurato da *Paquedius* siano ancora numerose, occorre dire che le indagini archeologiche incrociate ai dati rilevati dalle fotografie aeree hanno rilevato l'esistenza di un luogo di culto proprio sulla sommità meridionale del *mons*.

Il dettagliato inquadramento storico e topografico dell'area si deve a F. Cairoli Giuliani, che raccoglie i risultati delle campagne condotte nel "complesso dei monti Ripoli e Sant'Angelo in Arcese" nel volume della *Forma Italiae* dedicato alla "*pars altera*" di *Tibur*[143].

populi communiter: Tusculanus, Aricinus, Lanuuinus, Laurens, Coranus, Tiburtis, Pometinus Ardeatis Rutulus. Alla fine del VI secolo a.C. attorno al *nemus Aricinus* si sarebbe formata una lega di città latine che proprio lì avrebbero scelto un *lucus* come sede della loro alleanza antiromana di stampo politico e religioso.

[140] Mari 2002, p. 302.

[141] Plin., *N.H*. III, 69.

[142] Mari 2012, p. 299.

[143] Cairoli Giuliani 1966, p. 171 ss.



Figura 8. La topografia del *mons Aeflanus*. Da Cairoli Giuliani 1966, p. 172, fig. 193.

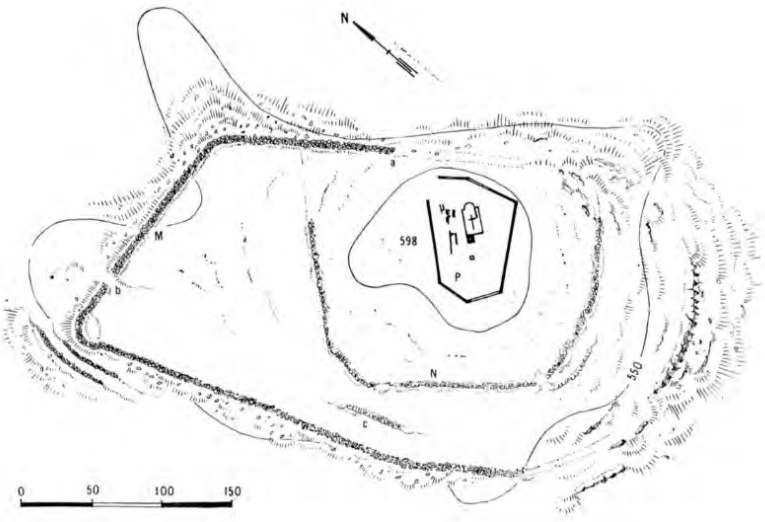


Figura 9. Il Monte Sant'Angelo: i recinti di *Aefula*. Da Cairoli Giuliani 1966, p. 182 p. 215.

Come sostiene M. G. Granino Cecere, "tra i tanti luoghi indicati non si può negare che quello che appare più consono all'avere ospitato il santuario della *Bona Dea* sia quello di Monte sant'Angelo in Arcese"[144]. Infatti l'arco cronologico nel quale può datarsene la costruzione è quello che va dalla fine del II all'inizio del I secolo a.C.[145]; la collina ha restituito abbondante e variegato materiale edilizio, cosa che fa pensare a un'intensa attività dovuta a una frequentazione duratura. Il restauro di

[144] Granino Cecere 1992, p. 136.

[145] Mari 2012, p. 236.

Paquedius potrebbe essere stato realizzato in un momento in cui gli edifici sacri costruiti nella prima fase di occupazione religiosa dell'area iniziavano a mostrare segni di cedimento strutturale. Un luogo di culto coevo alla costruzione di quello della *Bona Dea* potrebbe identificarsi nel sito della "Grotta dell'acqua", punto di raccolta dell'acqua piovana ugualmente ricco di acque sorgive[146].

Come accennato, un ulteriore nodo del discorso si addensa intorno all'identificazione del tratto dell'acquedotto Claudio la cui costruzione richiese l'intervento della *Bona Dea*. Tale monumentale opera pubblica collegava la valle dell'Aniene a Roma passando attraverso il territorio tiburtino-prenestino. L'appellativo *Augusta* si deve al fatto che i lavori di costruzione dell'*Aqua Claudia* vennero intrapresi da Caligola nel 38 e portati a termine da Claudio nel 52 d.C. MA quale tratto di questo lungo acquedotto fu quello assegnato a *Paquedius*? È probabile che a causa della complessa conformazione del territorio il *redemptor* abbia incontrato qualche difficoltà nel portare a termine i lavori che gli erano stati affidati. Le difficoltà non mancano neppure per gli studiosi che hanno cercato di identificare la conduttura in questione: tentando di superare le conclusioni di M. G. Granino[147], Z. Mari afferma che il *rivus* debba ricercarsi alle pendici del *mons Aeflanus*. Le condutture passavano attraverso il fosso dell'Acqua Raminga tramite un ponte – non più visibile – a un solo arco, che fu oggetto di un restauro in età imperiale; il restauro del ponte coinciderebbe con quello dell'*aedes*, datato al 3 luglio dell'88 d.C. grazie all'indicazione del XIIII consolato di Domiziano. Sorprende, in tale precisa definizione cronologica, l'assenza della menzione di *L. Minucius Rufus*, che esercitò questa carica al fianco dell'imperatore[148].

[146] Cairoli Giuliani 1966, p. 173; Ceccarelli, Marroni 2011, p. 6.

[147] M. G. Granino (1992, p. 135) afferma l'impossibilità di definire il tratto dell'acquedotto in esame: "da Castel Madama a Colle Monitola non si conserva alcuna traccia dell'acquedotto e quello che dal Lanciani era stato identificato con il *rivus* realizzato da *Paquedius*, cioè il tratto di speco passante per le valli Barberini e Lungherina, quindi sul versante orientale di Colle Ripoli e Monte Sant'Angelo in Arcese, si è rivelato ad uno studio più attento dell'Ashby e della van Deman, un ramo dell'*Anio novus*".

[148] Come già rilevato in Granino Cecere 1992, nt. 24 p. 133.

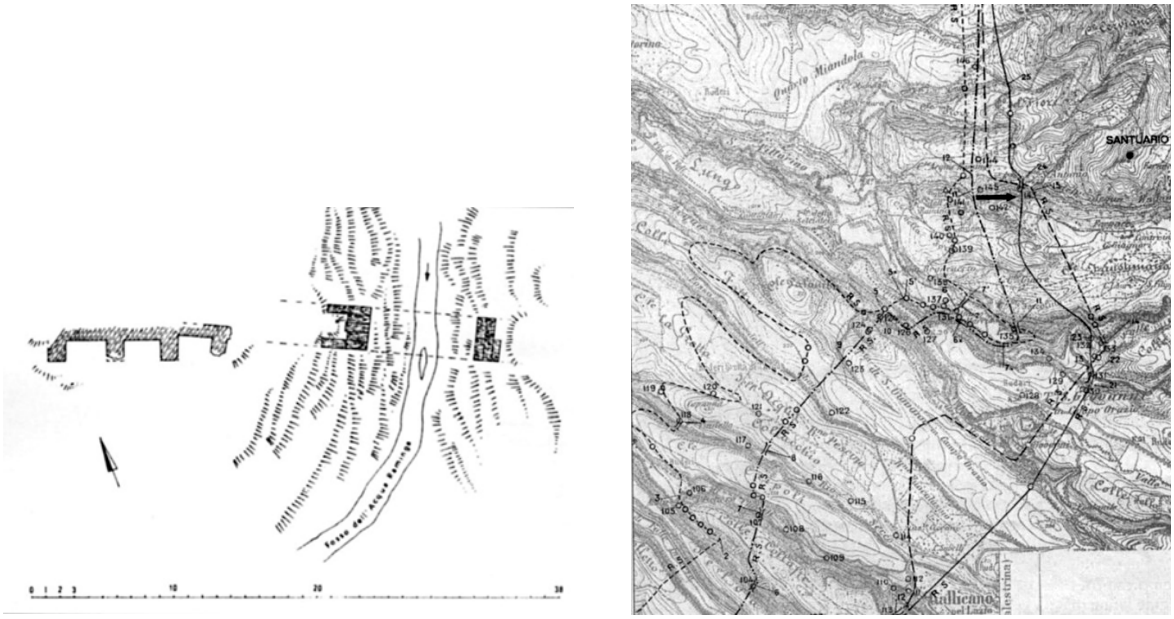


Figura 10. Resti del ponte dell'*aqua Claudia* che guadava il fosso dell'Acqua Raminga e percorso dell'acquedotto in relazione al santuario. Da Mari 2012, p. 302.

Dopo aver preso in considerazione i vari tasselli che compongono il complesso paesaggio in cui va a inserirsi il culto di *Bona Dea*, occorre mettere a fuoco il discorso sui tratti particolari e inediti che la divinità si trova ad assumere in questo frangente. Si è cercato di mettere in luce, e lo si farà ancora apportando ulteriori esempi, quanto l'elemento acquatico sia parte attiva nell'essenza divina della *Bona Dea*. L'invocazione di *Paquedius* ha dell'insolito: la dedica che egli pone non è strettamente legata all'ambito urbano, ma è ascrivibile all'universo "rurale" dei santuari del *Latium vetus*[149]. L'area laziale ha restituito un buon numero di attestazioni del culto alla divinità, lasciando emergere la sua indole di dea territoriale, legata a una devozione popolare in cui sfumano i tratti che la legano alle proibizioni mitiche e che la dipingono come una divinità femminile.

Nel Lazio antico, in particolar modo nei centri di *Nomentum* e *Fidenae*, *Bona Dea* diventa una divinitò civica, molto presente nelle azioni della vita pubblica dei suoi devoti. Il contesto dell'attività religiosa di *Paquedius* non appartiene totalmente né alla dimensione urbana né a quella rurale: la sua straordinarietà risiede nella creazione di un ponte fra le due realtà, la cui comunicazione viene spesso modulata o offuscata da strategie politiche di difficile comprensione. L'occasione però non è casuale. Perché scegliere proprio la *Bona Dea* come nume tutelare di un'attività prettamente maschile come quella edilizia? La ragione potrebbe trovarsi proprio nella matrice *claudia* del monumento che egli era tenuto a realizzare. Come detto, fu proprio l'imperatore Claudio a porre fine

[149] Concetto che emerge già con chiarezza dal contributo nel quale M. G. Granino Cecere tratta l'argomento, dall'efficace titolo "*Epigrafia dei santuari rurali del Latium vetus*".

ai lavori di costruzione di quest'imponente opera; si indagheranno più avanti i legami che la *Bona Dea* mantenne con la *gens* Claudia lungo la storia del suo culto, forti a tal punto da poterla ergere a nume tutelare di alcuni dei suoi esponenti più importanti[150]. Per il momento si dirà che in questa iscrizione convivono, fondendosi in un perfetto equilibrio, l'elemento acquatico della divinità invocata e le implicazioni che quest'ultima dimostra di avere – in un retaggio che persiste ancora in età flavia – con le politiche religiose e di affermazione perseguite dai *Claudii* nei centri del *Latium vetus*.

a) *Bona Dea* e *Caelestis*: quale rapporto?

La cornice storica, religiosa e topografica che si è tentato di definire attorno alla lastra di *Paquedius* non ci esime dal soffermarci sulla caratterizzazione epitetica riservata alla *Bona Dea*. Il teonimo è seguito dagli epiteti *Sanctissima* e *Caelestis*; quest'ultimo ha fatto pensare a una volontà assimilazione con la dea africana *Caelestis*. Questa ultima pista, più volte intrapresa[151], viene esclusa senza approfondite spiegazioni da L. Cordischi[152]e da H. Brouwer[153]. M.G. Granino Cecere ritiene di doverla escludere con certezza per ovvie incongruenze cronologiche: la studiosa fa leva sul fatto che nonostante la divinità fosse conosciuta a Roma già all'epoca delle guerre puniche, *Caelestis* sia epigraficamente nota a Roma da una dedica per la salute dell'imperatore Nerva – o Traiano – e, fino al II secolo d.C., da un unico documento nel quale la si trova invocata con *Venus*[154] Nessun intento sincretistico vi sarebbe, sempre secondo la Granino, nella dedica alla *Bona Dea Caelestis* posta dal *collegium* di cultori di *Venafrum*, unica inequivocabile attestazione di una simile tipologia di associazionismo nell'intero *corpus* di iscrizioni relative al culto della *Dea*[155].

Ritengo che in un paesaggio religioso così cangiante sia pericoloso prendere posizioni troppo forti, poiché le due divinità chiamate in causa si mostrano particolarmente inclini a subire processi di *interpretatio* religiosa. La *Bona Dea* non è nuova al coinvolgimento in questo tipo di fenomeni, mentre *Caelestis* è già di per sé un'assimilazione di *Tanit*, dea tutelare di Cartagine. Si è detto che la

[150] Per il momento si rimanda al contributo di Zevi 1997. La tematica verrà esplicata nel dettaglio all'interno del Capitolo Secondo.

[151] Ci si riferisce in particolare alle posizioni assunte da F. Cenerini (1986, p. 106-107) e D. Vaglieri nel *Diz.Ep*. I, s.v. *Bona Dea*, p. 1013.

[152] Cordischi 1990, p. 162-163.

[153] H. Brouwer (1989, n. 70 p. 78) la include nel catalogo delle iscrizioni relative alla *Bona Dea*, escludendo dunque l'ipotesi che possa esservi spazio per eventuali equivoci.

[154] Si tratterebbe di *CIL*, X 4852.

[155] Cat. n. 143. Questa interpretazione è ugualmente accettata da Cordischi (1990, p. 192) e Brouwer (1989, p. 376). *Contra* Tran Tam Tinh 1972 p. 166 n. 28.

documentazione epigrafica che attesta l'esistenza del culto a *Caelestis* manca in area urbana durante un arco di tempo piuttosto lungo, considerando che la sua *exoratio* a Roma avvenne già nel corso della seconda guerra punica[156]. In seguito agli eventi bellici, l'approccio con il nuovo nume cartaginese divenne imprescindibile: dopo la conquista romana il culto di *Caelestis*, già ampiamente radicato nelle aree del Mediterraneo sottoposte al dominio punico, trovò ampia diffusione in Italia e nell'impero. Se ne trovano attestazioni sino in Britannia e in Dacia: a *Cilurnum* (l'attuale Chesters), centro della *Britannia inferior*, un altare reca incisa una dedica alla *Bona Dea Regina Caelestis*[157].
In un primo momento la dea acquisì i tratti di *Iuno*: alla base di un simile processo di identificazione può probabilmente porsi la "tendenza delle divinità semitiche ad una poco accentuata individualizzazione" che "dovette certo procedere in modo decisivo dall'essere la dea punica contemporaneamente divinità poliade, guerriera e della fertilità"[158]. G. Ferri coglie nel segno affermando che è la sfera della fertilità a favorire il dialogo e la coabitazione con divinità femminili come "Venere, Cerere, Fortuna, *Bona Dea* e Cibele (ma anche ad Atena e Diana per la verginità: da questa peculiarità deriva l'alternanza *Iuno*-*Virgo*). Tuttavia le sue caratteristiche, prese tutte insieme, portavano inevitabilmente ad identificarla con Giunone, l'unica dea del pantheon romano a possederle tutte allo stesso tempo. Analogamente, Giunone era la suprema divinità femminile, paredra di Giove, così come Tanit lo era di Baal-Hammon e poi di Saturno"[159]. Un ritratto lucido delle ragioni che veicolarono una così ampia affezione per la dea da parte del mondo femminile, il cui ruolo non va trascurato anche all'interno delle trame di potere legate ai più alti livelli di reggenza[160].

La soluzione all'interrogativo deve ricercarsi, a mio avviso, nella connotazione iperborea di *Caelestis*, che in via non ufficiale si àncora al substrato religioso italico già molto prima che la piena

---

[156] Serv. *Ad Aen*. XII 841: *MENTEM LAETATA RETORSIT iste quidem hoc dicit*; *sed constat bello Punico secundo exoratam Iunonem, tertio vero bello a Scipione sacris quibusdam etiam Romam esse translatam.*

[157] La dea è parte di un *pantheon* variegato di divinità romane e indigene, tra i quali possono annoverarsi *Iuppiter Optimus Maximus* (*RIB*, 1450-1451-1452), le *Matres* (*RIB*, 1453) e *Fortuna Conservatrix* (*RIB*, 1449). Molto interessante è il fatto che anche a *Venafrum*, insieme al *collegium* di cultrici della *Bona Dea*, sia attestata un'associazione di *cultores* di *Iuppiter caelestis*, della quale conosciamo i nomi di tutti i componenti (*CIL*, X 4852). Entrambe le iscrizioni sono irreperibili.

[158] Ferri 2009, p. 190-191.

[159] Ferri 2009, p. 191.

[160] Non si dimentichi che il culto di *Caelestis* fu introdotto a Roma proprio durante il regno del primo imperatore africano, Settimio Severo, che le conferì lo *ius Italicum*. Al suo successore Elagabalo si deve il trasporto ufficiale del simulacro della dea sull'*Arx* capitolina, avvenuto in occasione delle sacre nozze (ιερός γὰμος) con il dio solare di Emesa che si celebrarono nell'*Elagabalium*, sul Palatino, come sappiamo dalle celeberrime descrizioni dell'episodio riportate da Cassio Dione (89, 12) e da Erodiano (V, 6, 4-5).

acquisizione venga suffragata dai Severi. La dea sarebbe da intendersi nella sua *puissance divine* di *Ουρανία*, di *regina caelorum*, e in questa luce va intesa la sua assimilazione alla *Bona Dea*, che *Paquedius* cristallizza in una raffinata forma epitetica.

b) *Caelestis*, la tartaruga e i giochi di iniziazione alla vita coniugale

Due piccoli simulacri la cui provenienza è generalmente ricondotta al santuario capitolino di *Sabazius* e *Caelestis* potrebbero considerarsi un campione rappresentativo della complessità del fenomeno: le due statuette presentano gli stilemi tipici in cui è raffigurata la *Bona Dea*[161]. Entrambe sono corredate da un'iscrizione incisa sul piedistallo: la prima reca la dedica di *Lautia Felicula*, figlia spuria, mentre *Attia Celerina* dedica il simulacro al santo Sabazio *per vocem* del sacerdote *Pegasus*, probabilmente il *princeps sacerdotium* di un collegio di addetti al culto. La statuetta donata da *Attia Celerina* presenta un insolito dettaglio: vi è raffigurata una tartaruga nell'atto di arrampicarsi sul basamento, diretta verso il piede sinistro della divinità in posizione assisa. La tartaruga è animale emblematica della compostezza, del silenzio rispettoso e pudico della moglie ligia agli obblighi domestici. Nella letteratura greca sono numerosi i luoghi che hanno corroborato questo legame: si pensi alla favola esopica[162], tramandataci anche da Servio[163], che ci narra di Chelone, fanciulla che per l'eccessivo amore per la casa finì per disertare l'invito al matrimonio di Zeus, che la punì condannandola a non potersi mai separare dal suo guscio. La valenza della tartaruga nei rituali di passaggio femminili tra la pubertà e la vita adulta trova un'efficace spiegazione nella χελιχελώνη, il "gioco della tartaruga", che conosciamo grazie alla descrizione di Polluce, lessicografo e oratore del II secolo d.C., noto a Roma per essere stato il precettore dell'imperatore Commodo[164]. S. Costanza ricostruisce l'aspetto ludico del gioco, senza trascurarne il valore sociale e culturale. Questo gioco consisteva in un'iniziazione ludica riservata alle *puellae* vergini, di cui la tartaruga diventava il simbolo; si svolgeva secondo regole ben strutturate in linea con diverse fasi del rituale, marcate dai vari "cambiamenti di stato" che si avvertono lungo il testo[165].

[161] Si tratta delle statuette n. 9 e n. 10 del *corpus* epigrafico. Per l'iconografia relativa alla *Bona Dea* si rimanda ai tratti definiti nel *corpus* iconografico.

[162] 108 Hausrath.

[163] Serv., *ad Aen.* I 505.

[164] *Onomasticon* IX, 125.

[165] Tra i "cambiamenti di stato" individuati da S. Costanza vi sono quelli tra mobilità e immobilità, ambiente terrestre e marino, corsa e stasi. Per il gioco della tarta-tartaruga e gli altri giochi di iniziazione in Grecia antica si rimanda al contributo di Costanza 2017.

> La tartaruga è un gioco di ragazze, che somiglia in qualche modo al «calderone». Una giocatrice è seduta e prende nome di tartaruga; le altre le corrono attorno, chiedendole: "-Tarta-tartaruga, che fai nel mezzo?" Ella risponde: "-Filo la lana di Mileto."
> Le altre le gridano di nuovo: "-Tuo figlio è morto facendo che cosa?" Ella replica loro: "Dalle cavalle bianche in mare è balzato giù".

La tartaruga richiama l'immobilità e il silenzio conseguenti alla scelta matrimoniale, condizione che fa pensare alla pudica Fauna che conosciamo dal mito. La saggia moglie di Fauno, la *Bona Dea Penelopa* di Tertulliano[166] sono dunque soggetti femminili perfetti cui abbinare la tartaruga come monito costante ad adottare una condotta coniugale impeccabile. Ma anche questo animale dal profilo così limpido porta con sé un lato "doppio". La tartaruga, ricorda Costanza, è anche un animale sacro ad Afrodite[167]: nonostante l'allusione alla sfera amorosa, l'animale preserva un velo di *pudicitia*, se si pensa che Fidia scolpì una tartaruga ai piedi della statua di Afrodite *Ουρανία* per esortare alle fanciulle alla compostezza e al ritiro spirituale[168]. Questo *excursus* punta a comprendere ed esaltare il valore sociale di culti femminili come quelli di *Bona Dea* e la *Dea Caelestis*, divinità dei quali i cultori e le cultrici spesso mescolavano i tratti e gli attributi.

3.2 La tutela delle acque e il paesaggio cultuale del *Trans Tiberim*

Nel quadro offerto dalle attestazioni epigrafiche relative al culto di *Bona Dea* è stato possibile individuare quattro, o forse cinque, attestazioni in cui le viene attribuito l'epiteto di *Castrensis*. Si è a lungo dibattuto sull'accezione conferita alla dea tramite l'uso di questa connotazione, in cui sembrano scorgersi echi "di natura civile più che militare"[169]. Come si consueto, le parole di Silvio Panciera appaiono illuminanti nella ricerca di una soluzione alle problematiche interpretative che accomunano questo gruppo di iscrizioni. Lo studioso individua quattro occasioni epigrafiche certe in cui l'epiteto viene impiegato con certezza, cui si aggiunge un dubbioso scioglimento del testo inciso su una lastra con frontoncino riportata alla luce durante dagli scavi effettuati nell'area retrostante la chiesa di S. Maria dell'Orto a Roma[170]. La dedica si rivolgerebbe alla [*Bonae Deae Ianicole*?]*nsi*

[166] Tert. *ad Nat*. II, 9, 22.

[167] Costanza 2017, p. 83. Sulla medesima tematica si vedano anche Brillante 2001 e Llewellyn-Jones 2003, p. 189-214.

[168] Come sappiamo grazie a Plutarco in *De Is. et Osir*. 75 e in *Q.R.* 381E.

[169] Panciera 2016, p. 550.

[170] Il materiale epigrafico reperito durante questa indagini, così come la lastra cui si riferiscono le nostre osservazioni, è studiato in Chioffi 2008, 252-254. L'iscrizione in questione è pubblicata in cat. n. 20.

sac[(*rum*)], posta verosimilmente *pro salute* di un *Fonteius* (o, meno probabilmente, un *Ateius*) *Capito*. La paleografia permette di datare il documento tra il I e il II secolo d.C.[171]

Desidero scegliere come punto di partenza proprio questo documento per procedere alla disquisizione intorno al significato dell'epiteto *castrensis* relazionato alla *Bona Dea*. Nell'edizione e integrazione proposte da Laura Chioffi l'epiteto che si vuole associato alla dea acquisisce un valore toponimico: la studiosa sostiene che la lacuna della parte sinistra del monumento vada integrata, nella prima riga, con l'aggettivo *Ianicolensis*. Lo stato di conservazione della lastra, rinvenuta reimpiegata "*ad S. Mariae dell'Orto descripsit Detlefsen*" e pubblicata senza scioglimenti, non consente di liberare la proposta dai leciti dubbi che possano nutrirsi sulla sua correttezza. Ciononostante, le evidenze che spingono la studiosa a costruire la sua tesi appaiono convincenti: l'area del *vicus Ianicolensis* e quella negli immediati suoi dintorni[172] ha restituito un numero cospicuo di attestazioni che dimostrano una fervente devozione nei confronti della *Bona Dea*.

A partire dalla prima età imperiale, nella zona del Gianicolo attraversata tra via della Luce e compresa fra viale di Trastevere, via di San Francesco a Ripa, via Anicia e via dei Genovesi, si poté assistere a una massiva frequentazione di stranieri che per la prossimità all'approdo fluviale transitavano e si insediavano sulla sponda destra Tevere. Naturalmente questi portarono con sé culti e credenze di ascendenza orientale, come quello di *Dolichenus*, mentre trovavano ampia diffusione le divinità legate alla salute, tra i quali può annoverarsi, per importanza e diffusione, il culto di *Aesculapius*[173]. Non sorprenderà dunque la presenza numinosa di *Bona Dea*, che trova il suo spazio in questo *pantheon* a base popolare, topograficamente subalterno nel quale l'elemento agreste[174] e quello acquatico si fondono perfettamente con la sfera terapeutica: quest'ultima attitudine troverà

[171] La datazione è accettata anche da Panciera 2016, p. 550.

[172] Ci si riferisce in particolar modo all'*insula Bolani* a Trastevere, in cui alla dea era riservato un sacello privato della cui gestione si occuparono *M. Vettius Bolanus* e *Cladus* (vd. *infra*).

[173] Come nota per prima L. Chioffi (2008, p. 254).

[174] Nei pressi dell'area in cui sono venute alla luce le iscrizioni al centro della nostra indagine si trovava il *lucus* sacro alla dea *Furrina*, divinità oracolare dai tratti simili a quelli della *Bona Dea*, noto dalle fonti per essere stato, nel 121 a.C., lo scenario della morte di Gaio Gracco. Per una contestualizzazione religiosa e topografica di questo culto sul Gianicolo, oltre che al relativo panorama epigrafico, si rimanda alla disamina di Chioffi 2008, p. 244-252 e alla bibliografia di fonti antiche e moderne raccolte dalla studiosa. Per sottolineare la componente acquatica che permane nelle divinità del *pantheon* gianicolense, si vuole citare in questa sede la dedica in greco a *Iuppiter Keraunios* e alle Νύνφες Φορρίνες (*CIL*, VI 36802, Chioffi 2008, n. I p. 248) divinità che in questo caso sono da considerarsi come la personificazione della sorgente sacra connessa al tempio detto "siriaco" le cui vestigia vennero alla luce nell'area meridionale del Gianicolo già nel 1906.

nell'area gianicolense un punto di osservazione privilegiato per definire con esattezza a quale tipo di guarigioni si dirigessero le sue proprietà taumaturgiche.

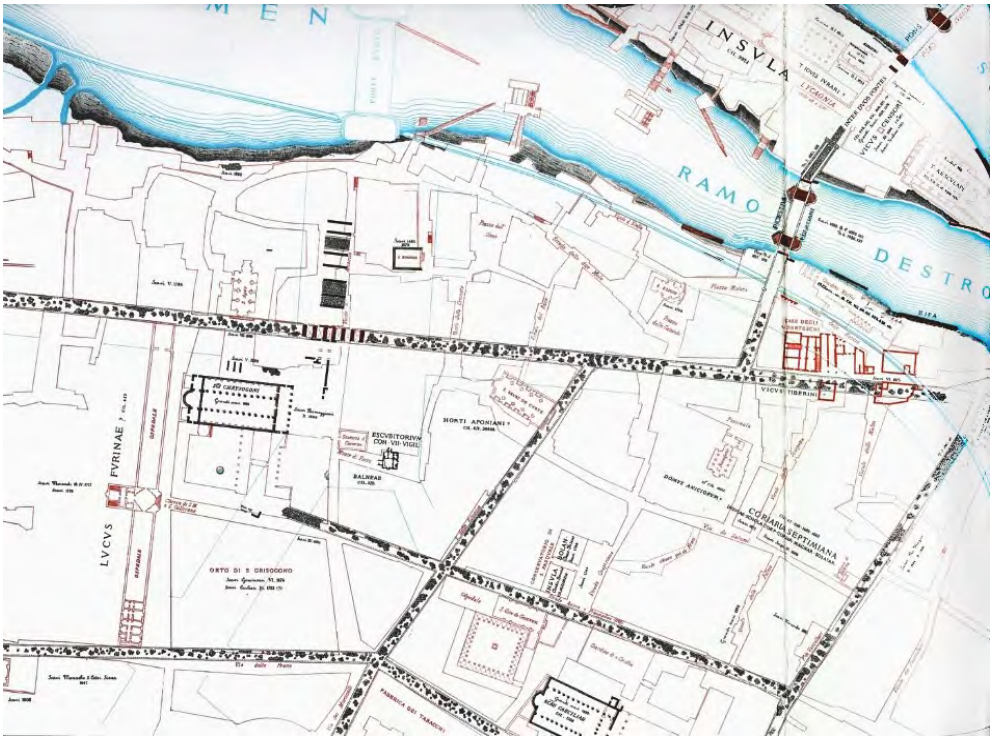


Figura 11. Il *pagus Ianicolensis*. *Forma Urbis Romae*, tav. XXVIII.

Il rinvenimento di una concentrazione di dediche rivolte alla *Bona Dea*[175] già nel 1905 aveva indotto Giuseppe Gatti a pensare che nell'area vi fosse un tempietto dedicato alla *Bona Dea*[176]. Occorre però analizzare più da vicino quanto trapela dai dati di scavo. Le iscrizioni edite da *CIL*, VI

[175] Si tratta di *CIL*, VI 65; 66; 67; 75; 36766. Tali iscrizioni sono state ritrovate nel 1744 e sono edite in Brouwer 1989, p. 24, 25, 26 n. 10, 11, 12; Gatti 1905a, p. 348. Corrispondono rispettivamente alle iscrizioni n. 16; 17; 18; 19; 21 del catalogo epigrafico. Anche nell'edizione dei testi in *Corpus Inscriptionum Latinarum* (nel commento congiunto a *CIL*, VI 65-66-67) le note riportate dagli editori sottolineano la peculiare vicinanza delle iscrizioni al momento del loro ritrovamento: "Ne' giorni scorsi scavandosi Trastevere presso la chiesa di S. Cecilia i fondamenti per far un conservatorio di fanciulle, fu trovato molti palmi sotto terra un tempietto come un tabernacolino con questa iscrizione (n. 65). Presso a questo tabernacolino fu trovato un pozzo strettissimo e in vicinanza di esso un cippo non molto grande con quest'altra iscrizione (n. 66). Presso di esso fu cavata una testa di marmo piccola con un poco di busto di dietro spianato e con un buco. BOTTARI. In platea inter D. Caeciliae et D. Ioannis Genuatium sita ad aedem conservatorii puellarum quod dicitur D. Pasqualis Baylon 'era un pozzo coll'orificio sollevato quattro palmi dal suolo, di bocca sferica, lavorato a mattoni detti a cortina e profondo c. 17, otto de' quali occupati sono dall'acqua, di diametro p. 2 ½: in ambedue i lati e nella parte posteriore innalzavasi una fabbrica di mattoni quadrata co' muri di un palmo di grossezza, divisa nel mezzo da una iscrizione scolpita in tevertino (67), onde formava due nicchie…nell'angolo sinistro (dal nicchio inferiore) eravi piantata un ara di pietra peperino.. con iscrizione (66) MARANGONI. Ne' fondamenti della fabbrica dietro alla chiesa di S. Cecilia (65-66) GIORN. – In muro conservatorii S. Paschalis Baylon MARIN, ibri adhuc extant.

[176] Gatti 1905a, p. 349.

65, 66 e 67 provengono, più precisamente, da via Anicia 13, mentre il rinvenimento della quarta epigrafe (*CIL*, VI 75) avvenuto 200 metri a sud-est durante gli scavi per la costruzione della Manifattura Tabacchi, è localizzabile nel giardino di S. Maria dell'Orto. L'iscrizione *CIL*, VI 36766 proviene invece da un terzo punto, distante ulteriori 200 metri verso ovest dalla sopracitata chiesa, corrispondente all'incrocio tra l'attuale viale Trastevere, via di San Francesco a Ripa e via di Cardinale Merry del Val. Molto interessante appare la provenienza sopracitato monumento che Laura Chioffi, seppur con cautela, ha messo in relazione con la *Bona Dea Ianicolensis*, proveniente dagli scavi dietro la chiesa di S. Maria dell'Orto[177]. A differenza di quanto sostenuto dalla studiosa Marlis Arnhold[178], Paolo Carafa e Paola Pacchiarotti[179] hanno ipotizzato l'esistenza di un secondo luogo di culto collocato a ovest di viale Trastevere; secondo la Arnhold le ipotesi dei due studiosi risultano debolmente supportate dall'evidenza materiale, il cui apporto non ci sembra tuttavia trascurabile. Le circostanze di rinvenimento del documento corrispondente al n. 21 del catalogo sono descritte da Luigia Attilia come avvenute durante la "costruzione delle fondamenta di un fabbricato, precisamente nel cavo frontale a m 7 di distanza dall'angolo formato dall'ex via Mastai con il viale Trastevere, a m 6 circa di profondità fu scoperto 'ed in parte rimosso per necessità costruttive un filo di quattro grossi blocchi di travertino' lunghi m 1, alti m 0, 50, spessi m 0,65, collegati fra loro mediante sbarre di ferro, imperniate nel centro dei singoli massi. La costruzione, con orientamento da Est a Ovest, accennava a continuare verso Ovest, così come risultava orientato il tratto di blocchi squadrati in tufo venuti alla luce nel 1897, per la fabbrica del convento dei Trinitari presso San Crisogono"[180].

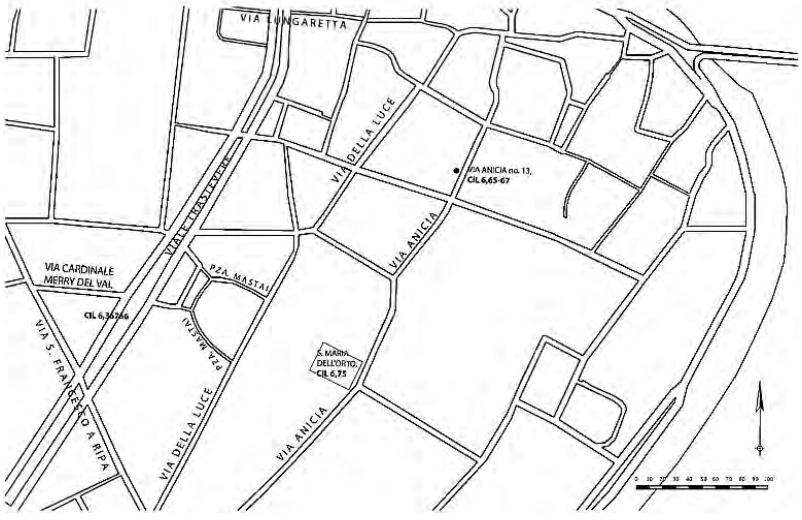


Figura 12. Carta dei ritrovamenti. Da Arnhold 2015, p. 56

[177] Chioffi 2008, p. 252-253. Questa iscrizione è stata ritrovata nel 1861 (cat. n. 21).

[178] Arnhold 2015, p. 57.

[179] Carafa, Pacchiarotti 2012, p. 556 n. 173; 574.

[180] Marangoni 1744, p. 484-488.

Si tratta di resti di strutture che potrebbero far pensare all'esistenza di un tempietto dedicato alla *Bona Dea Ianicolensis* indipendente rispetto a luogo di culto dedicatogli dalla *gens* dei *Vettii*. Non è da escludere che la nobile *gens* abbia eletto come proprio nume tutelare una divinità il cui culto avesse già da tempo riscosso un certo successo nell'area e che, per qualche ragione, rispondesse alle esigenze devozionali dei membri della famiglia. *M. Vettius Bolanus* ha certamente giocato un ruolo chiave nell'istituzionalizzazione del culto, sancendo un imperituro legame topografico e religioso tra la dea e la sua *gens* di appartenenza, in quanto promotore del restauro di un sacello che doveva esistere da un indefinibile tempo precedente.

Nell'opera *Delle cose gentilesche, e profane trasportate ad uso e adornamento delle chiese*, Giovanni Marangoni descrive dettagliatamente l'area in cui nel 1744 furono rinvenute le iscrizioni, fornendone anche un utile disegno: si trattava di un piccolo cortile in cui era collocato un pozzo, un altare in peperino e un tabernacolo. Quest'ultimo si componeva di due nicchie disposte l'una sull'altra. L'iscrizione *CIL*, VI 67 si trovava tra le due nicchie, mentre la seconda[181] doveva essere incisa sull'altare incassato nella nicchia inferiore. Di tale luogo di culto è ignoto l'anno di fondazione, ma si sa che si trovava pressi dell'*insula Bolani*, in cui era situata la residenza di *M. Vettius Bolanus*, che si occupò del suo restauro[182]. Claudia Lega ritiene fondamentale per l'identificazione della stessa il materiale da costruzione ritrovato tra viale Trastevere e via della Lungaretta negli scavi lì condotti negli anni '30[183]: numerosi mattoni databili all'età claudia recherebbero nomi di membri della famiglia dei *Vettii*. Il dedicante del monumento sacro alla dea è *Cladus*, probabilmente uno schiavo di *Bolanus* facente parte del personale della residenza. Lo spazio riservato al culto della *Bona Dea* era costituito dagli elementi che costantemente ricorrono nelle aree che le venivano consacrate - il pozzo, le vasche e gli ambienti di servizio - ed era delimitato all'ingresso dalla *tabula* recante l'iscrizione *Bonae Deae* / *sacrum*. La lastra venne riutilizzata da *M. Vettius Bolanus* per commemorare il restauro effettuato sul tempietto[184]. La *Bona Dea* era stata eletta nume tutelare della nobile *domus* dei *Vettii Bolanii*, ma è possibile che contemporaneamente nella stessa area e forse presso un indipendente luogo di culto, devoti di umile estrazione sociale porgessero doni a questa divinità guaritrice e protettrice della fecondità femminile. Ne sono prova, a esempio, le iscrizioni che

[181] Cat. n. 17.

[182] *M. Vettius Bolanus* (padre) fu console suffetto durante il regno di Nerone, nel 66 d.C. (*PIR*[1] V 323). Fu poi legato in Britannia e proconsole d'Asia, mentre il suo omonimo figlio fu console ordinario nel 111 insieme con *C. Calpurnius Piso* (*PIR*[1] V 324). I riferimenti presenti in queste pagine saranno al padre e non al figlio.

[183] Gatti 1940, p. 129-141.

[184] Dopo il riutilizzo da parte di *Bolanus*, l'iscrizione diventa *Bonae Deae* / *sacrum* / *M*(*arcus*) *Vettius Bolanus* / *restitui iussit*.

la caratterizzano come *Oclata* o la ringraziano *ob luminibus restitutis*. Sulla scia di quanto afferma Giuseppe Gatti, M. Arnhold palesa e argomenta il suo scetticismo sull'ipotesi dell'esistenza di due luoghi di culto vicini consacrati alla *Bona Dea*. Ciononostante, le sue considerazioni sui rapporti intercorsi tra l'*insula Bolani* e un ulteriore luogo di culto situato nelle sue immediate vicinanze fanno riflettere sulle dinamiche religiose e l'evoluzione delle strutture che interessarono tale contesto. Per la Arnhold l'*insula* e il luogo di culto potrebbero essere stati eretti contemporaneamente ma in un tempo precedente rispetto al restauro di cui si ha notizia, che potrebbe essere stato parziale o aver interessato l'intera *insula*. La studiosa considera inoltre l'ipotesi secondo la quale il luogo di culto sarebbe cronologicamente antecedente all'*insula*, rappresentando dunque un'unità autonoma sia a livello legale che spaziale. Solo dopo il restauro l'area cultuale sarebbe stata inglobata nell'*insula*, mantenendo la sua sacralità.

Dato che non è possibile conoscere le dimensioni esatte dell'*insula Bolani* né si hanno a disposizione evidenze inequivocabili dell'esistenza di un ulteriore sacello in cui si praticasse il culto della *Bona Dea*, la questione rimane aperta, nonostante si propende per l'ipotesi che vedrebbe due aree cultuali attigue, l'una votata a un culto pubblico e l'altra ascrivibile a una devozione di tipo familiare. Infine, sembra interessante notare che nella medesima zona fino a fine '800 il culto della *Bona Dea* riecheggiasse nella chiesa di Santa Bonosa, nota nel XV e XVI secolo anche come Santa Venosa.



486 COSE GENTILESCHE AD USO

BOL.

B.D.R. CLAVD. D D

L' Iferizione, per tanto, che era collocata fra a due nicchie, e corrispondente alla prima, che fu ritrovata non molto discosto, ed avea tutte le lettere ripiene di minio, è di questo tenore, corrosa però nel principio dell' ultima linea, ove confondonsi la prima lettera O, e le due ultime IT. della prima parola, crediamo doversi leggere *Ornavit*.

BOL.	BON. DEAE . RESTITVI . SIMVLACR. INTVS . IN SVI BOLAN.POSVIT. ITEM.AED. ORNAVIT.REF. CLADVS. VII.

Abbiamo attentamente osservato, che la nicchia superiore, era tutta intonicata, e dipinta; ma le figure non si sono potute in modo alcuno discernere, poichè dall' umidità del terreno, tutte eran affatto guaste: è anche da crederfi, che in questa nicchia, collocato foffe il Simo-

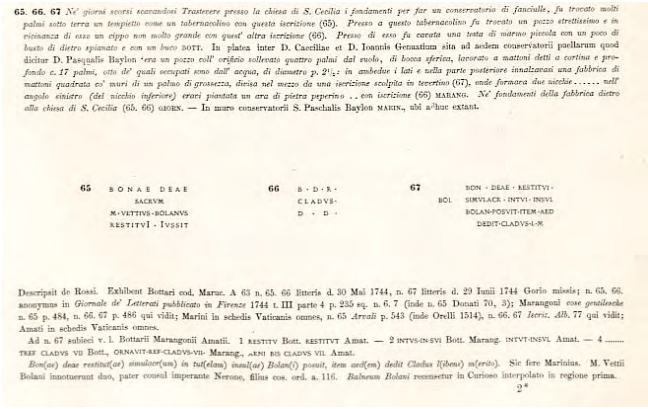
DELLE CHIESE. CAP. LXXXII. 487

molacro della Dea, indicato nell' Iferizione. Le lettere, che leggonfi in fronte dell' Ara, crediamo doverfi fpiegare: *Bonæ Deæ Reftitutæ* (cioè Aræ) *Claudæ dedicavit*.

Per qual cagione poscia, tanto l' Edicola col Simolacro, quanto l' Ara fudetta erette foffero a questo Pozzo, Noi congetturiamo effere la feguente. Effendo questa Buona Dea, conforme dice Cicerone, la ftessa, che Cibele, creduta da' Gentili la Madre di tutt' i Dei, allorchè portoffi in Roma dalla Frigia il di lei Simolacro, fu quefti, con folennità fuperftiziofa, lavato nel fiumicello Almone, fuori della Porta Capena (oggi appellato Acquataccio) ed ogn' anno rinnuovavafi questa cerimoniofa lavanda da' Romani nel medefimo luogo, come, in altra occafione, notato abbiamo al Capo 28. pag. 105. Che poscia questa lavanda in altri luoghi, e paesi fi coftumaffe, e fpecialmente in Africa, ne abbiamo la teftimonianza da S. Agoftino, nello ftesso Capo da Noi riferita. Quindi non è fuor di ragione il crederfi, che anche nella Regione di Trafteyere, (ch' era fuori di Roma) eretta gli foffe l' Edicola, e l' Ara preffo di questo Pozzo, nel quale, o coll' acqua di lui, fi facefse la medefima cerimonia, togliendo il Simolacro dalla nicchia medefima, per diftribuire poscia quell' acqua profanata più tosto, che fantificata, a fuperftiziofi divoti della medefima falfa Deità. E ciò anche ci perfuade a credere, l' efferfi in questo luogo medefimo ritrovata una Testa di Donna, che, fenza il collo, non eccede l' altezza di fei once, co' fuoi capelli vagamente divifi fopra la fronte da picciola fascia, che gli circonda; nella parte poftcriore di effa, che è tutta piana, fcorgefi un incaftatura impiombata, per qualche ferro, o anello, per cui, forfe, pendeute il Simolacro infondevafi nel medefimo Pozzo: Questa testa, infieme coll' Iferizione, ed anche l' Ara, alzata che fara la bocca del Pozzo al piano del Confervatorio, ivi fi affiggerà, a perpetuo rimprovero della fuperftizione Gentilesca abbattuta, e conculcata dalla noftra unica, e vera Fede, e Cattolica Religione: mentre è cosa da paoderarfi, come nel tempo ftesso, che fta per compierfi quest' Opera noftra, delle Cose Gentilesche, e Profane, trafportate ad uso, e adornamento delle Chiefe, fcoperto fiafi questo Monumento, e luogo di fuperftizione, fembrando, che il Signore abbia voluto, che fappiafi, che ivi appunto fi erge una Chiefa, ed un Sacro Confervatorio di Verginelle, ov' ebbe il culto quella falfa Deità da' Gentili.

In oltre, fra il terreno del luogo ftesso, non molto diftante dal Pozzo fudetto, fi è ritrovato un frammento d' altra Iferizione Gentilesca, molto difficile da intendefi, quale ottenuto abbiamo dal medefimo P. Ricci in dono, ad oggetto di efporlo alla curiofità degl' Eruditi nel Por-

Figura 13. Edizione e disegno dell'iscrizione. Da Marangoni 1744, p. 484-485.



65. 66. 67 *Ne' giorni scorsi scavandosi Trastevere presso la chiesa di S. Cecilia i fondamenti per far un conservatorio di fanciulle, fu trovato molti palmi sotto terra un tempietto come un tabernacolino con questa iscrizione* (65). *Presso a questo tabernacolino fu trovato un pozzo strettissimo e in vicinanza di esso un zippo non molto grande con quest' altra iscrizione* (66). *Presso di esso fu cavata una testa di marmo piccola con un poco di busto di dietro spianato e con un buco* BOTT. In platea inter D. Caeciliae et D. Ioannis Genuatium sita ad aedem conservatorii puellarum quod dicitur D. Pasqualis Baylon *'era un pozzo coll' orificio sollevato quattro palmi dal suolo, di bocca sferica, lavorato a mattoni detti a cortina e profondo c. 17 palmi, otto de' quali occupati sono dall' acqua, di diametro p. 2½: in ambedue i lati e nella parte posteriore innalzavasi una fabbrica di mattoni quadrata co' muri di un palmo di grossezza, divisa nel mezzo da una iscrizione scolpita in travertino* (67), *onde formava due nicchie . . . . . nell' angolo sinistro (del nicchio inferiore) erari piantata un ara di pietra peperino . . con iscrizione* (66) MARANG. *Ne' fondamenti della fabbrica dietro alla chiesa di S. Cecilia* (65. 66) GRUT. — In muro conservatorii S. Paschalis Baylon MARIN., ubi a²huc extant.

65 BONAE DEAE
SACRVM
M·VETTIVS·BOLANVS
RESTITVI · IVSSIT

66 B·D·R·
CLADVS·
D · D ·

67 BON · DEAE · RESTITVI ·
BOL SIMVLACR · INTVI · INSVL
BOLAN·POSVIT·ITEM·AED
DEDIT·CLADVS·I·N

Descripsit de Rossi. Exhibent Bottari cod. Marue. A 63 n. 65. 66 litteris d. 30 Mai 1744, n. 67 litteris d. 29 Iunii 1744 Gorio missis; n. 65. 66. anonymus in *Giornale de' Letterati pubblicato in Firenze* 1744 t. III parte 4 p. 235 sq. n. 6. 7 (inde n. 65 Donati 70, 3); Marangoni *cose gentilesche* n. 65 p. 484, n. 66. 67 p. 486 qui vidit; Marini in schedis Vaticanis omnes, n. 65 *Arvali* p. 543 (inde Orelli 1514), n. 66. 67 *Iscriz. Alb.* 77 qui vidit; Amati in schedis Vaticanis omnes.

Ad n. 67 subiici v. l. Bottarii Marangonii Amatii. 1 RESTITV Bott. RESTITVT Amat. — 2 INTVS-IN-SVI Bott. Marang. INTVT-INSVI. Amat. — 4 ..... TREF CLADVS VII Bott., ORNAVIT-REF-CLADVS-VII- Marang., AENI BIS CLADVS VII. Amat.

Bon(ae) deae restitut(ae) simulacr(um) in tut(elam) insul(ae) Bolan(i) posuit, item aed(em) delit Cladus I(beni) m(erito). Sic fere Marinius. M. Vettii Bolani innotuerunt duo, pater consul imperante Nerone, filius cos. ord. a. 116. *Balneum Bolani* recensetur in Curioso interpolato in regione prima.

2*

Figura 14. Edizione del *CIL* VI delle iscrizioni n. 65, 66 e 67.



Figura 15. L'edicola nel suo stato attuale, murata nella parete esterna del collegio *Sedes Sapientiae*.

Foto dell'Autrice, settembre 2018.

Alla luce del paesaggio epigrafico che si è cercato di ricostruire per illustrare il profilo divino assunto dalla *Bona Dea* nel contesto gianicolense, si può affermare che la dea coniuga la sua indole di *genius loci* e quello di nume assunto a tutela del benessere della *domus* e dei suoi componenti, chiaro nei monumenti dell'*insula Bolani*. La conformazione e la posizione del colle hanno di certo esaltato l'aspetto agreste e primitivo della dea, che a queste condizioni è solito fare da *pendant* a quello taumaturgico. In quest'ultima direzione sembra condurci la definizione di *Oc*(*u*)*lata* riservata alla dea nell'*ex-voto* offertole dallo schiavo *Anteros*, che rimanda ai suoi interventi curativi specializzati nelle malattie della vista.

In questo senso si muoverebbe anche la nuova proposta di scioglimento che Silvio Panciera propone per la *Bona Dea* invocata da *Cladus*, che egli intenderebbe come *Restitutrix* (in concordanza

con le virtù taumaturgiche altrove espresse nella perifrasi *omnia restituta*), e non come *Restituta*[185]. Una visione generale delle attestazioni, per un momento avulsa dai microcosmi che queste definiscono in un ambiente denso di stratificazioni come il Gianicolo, sembra permetterci di ipotizzare che in questo colle possa ricercarsi quella subalternità di stampo plebeo che connota l'Aventino. L'epiteto toponimico *Ianicolensis*, nel lecito dubbio che aleggia intorno all'esattezza della ricostruzione della lacuna, potrebbe connotarla allo stesso modo in cui *Subsaxana* definisce il suo culto aventino.

3.3 *Valgia Silvilla* e il *castellum aquarum* sulla via Tuscolana

Ma torniamo a concentrarci sul significato dell'epiteto *Castrensis*, attestato in quattro luoghi epigrafici del culto reso a *Bona Dea*. Inizierei da due iscrizioni: la prima di certa provenienza urbana, è incisa in chiare lettere capitali su una *tabula marmorea* realizzata da *Valgia Silvilla*[186], mentre la seconda, anch'essa rinvenuta verosimilmente a Roma, è conservata presso il British Museum di Londra, nel quale è pervenuta solo dopo essere stata a lungo parte della collezione di Lord Kinniard a Rossie Priory, in Scozia[187]. La lastra di *Valgia Silvilla* è databile alla metà del I secolo d.C. per la paleografia e per il ritrovamento dell'iscrizione funeraria della donna e di suo marito. Non se ne conosce l'esatta ubicazione al momento del rinvenimento, ma dato che questa si trova da tempo murata nella parete di un edificio situato in via Tuscolana 155, si possono reputare attendibili le informazioni che si apprendono dalla relazione di G. Mancini nelle Notizie degli Scavi di Antichità[188] e dedurre che l'epigrafe in questione provenisse dallo stesso contesto. L'archeologo riporta l'ubicazione del ritrovamento presso Porta Furba, ovvero all'incrocio verso sinistra tra via Tuscolana e la via Militare; qui il sig. Francesco de Angelis rinvenne un cippo funerario di notevoli dimensioni, recante l'epitaffio della stessa *Valgia Silvilla* e di suo marito *Tiberio Claudio Auximo*[189]. L'iscrizione fu donata al Museo Nazionale Romano (inv. n. 126369) dai signori Meloni, proprietari dell'immobile,

[185] S. Panciera (2016, p. 551) si riferisce all'iscrizione *CIL*, VI 66, cat. n. 17.

[186] Cat. n. 37.

[187] Per i dettagli collezionistici del documento si rimanda alla scheda che le è dedicata nel catalogo epigrafico.

[188] Mancini 1924, p. 47-48.

[189] Il Mancini ne riporta anche l'apografo a p. 48; l'epitaffio è inciso su un cippo marmoreo che presenta caratteristiche interessanti sia dal punto di vista decorativo che testuale. La stele funeraria dei coniugi si distingue per la cimasa pulvinata, la base modanata e per la patera e il prefericolo posti ai lati destro e sinistro del cippo. La parte posteriore è decorata da una porta scolpita in rilievo, con i battenti socchiusi in cui si riconoscono due piccole maniglie semicircolari. Nel testo (cat. n. 37.1), la dedicante esordisce con il nome completo al nominativo, chiarificando che è lei stessa a occuparsi di porre la stele funeraria e specificandone la dedica al marito *Auximius* e ai loro liberti e liberte (*libertis libertabusque*). Ne aggiunge infine la destinazione ai loro figli e a quelli dei loro liberti.

già prima dell'anno 1957[190]. La via in cui avvennero tali importanti rinvenimenti è ancora oggi intitolata a *Valgia Silvilla*, luogo dove probabilmente esisteva un *castellum aquarum*. Si trattava di un serbatoio idrico pensato per l'approvvigionamento della zona circostante, frequentato e presidiato da coloro che ne erano addetti alla manutenzione. In questo modo potrebbe spiegarsi la connotazione che *Valgia Silvilla* conferisce alla *Bona Dea*, per la quale la devota aveva fatto costruire un piccolo sacello dove probabilmente si radunavano un gruppo di cultrici della dea.

3.4 *Gemellus* e la *Bona Dea Castrensis*

Poco può dirsi invece della dedica del servo imperiale *Gemellus*: come detto, non se ne conosce l'esatta provenienza, ma la divinità cui la dedica viene indirizzata insieme con la connessione alla *domus* imperiale non impediscono di pensare che il documento provenga da Roma. Il testo dell'iscrizione si apre con l'invocazione alla *Bona Dea*, accompagnata dall'epiteto *Castrensis*, e termina con la menzione del dedicante *Gemellus*, probabilmente uno schiavo imperiale. L'edizione dei *corpora* citati riporta l'epiteto associato alla divinità nella forma *Castresi*, da intendersi come *Castrensi*[191]; allo stesso modo lo scioglimento in *sacrum* (l. 2) è preferito a quello in *servus*, ritenuto meno probabile[192]. Non sorprende che il dedicante sia un uomo, che dall'onomastica potrebbe essere di origine grecanica.

3.5 *Bona Dea* è nume tutelare dei *castra fontanorum*

È ancora l'Urbe a restituire un importante documento, forse quello che per primo ha generato la discussione intorno all'argomento, nel quale la *Bona Dea* mostra le sue implicazioni – pratiche e topografiche – con la gestione delle acque. Si tratta di un altare marmoreo rinvenuto in un luogo imprecisato di Roma e attualmente conservato nel giardino del Lapidario Zeri di Mentana, in cui può leggersi la dedica di *Celer*, schiavo incaricato della gestione dell'archivio per conto del suo padrone *Tiberius Claudius Priscus*, che a sua volta era schiavo dell'imperatore Claudio.

Il dedicante si rivolge alla *Bona Dea* invocandola in qualità di nume tutelare dei *castra fontanorum*: non è chiaro se l'invocazione di *Celer* sia riferita al *castrum*, identificabile nel *castellum aquarum*, o alla sede del collegio dei *Fontani*, ovvero coloro che erano preposti alla gestione servizi relativi alla rete idrica urbana. Non stupisce che la divinità venga associata a un collegio con mansioni di gestione di un servizio cittadino: si vedrà come, nell'organizzato microcosmo devozionale degli

---

[190] Anno in cui si data la relazione di B. M. Felletti-Maj apparsa nelle Notizie degli scavi di Antichità (via Tuscolana – Epigrafe, p. 334-336).

[191] Secondo S. Panciera (2006, p. 277 nota 10), l'epiteto può significare anche *agrestis* (*Thes.Ling.Lat.* III, col. 544).

[192] Come già suggerito da H. Brouwer (1989, p. 40 l. 2).

horrea Galbana questo accada anche in proposito dell'iscrizione posta da *Zmargadus*, anch'egli servo imperiale membro di un collegio di devoti alla *Bona Dea*[193]. Non stupisce la prossimità della dea nei confronti delle implicazioni pratiche e gestionali di quello che finora si è definito come "elemento acquatico", che abbiamo visto emergere nella dedica di *Paquedius* e nel santuario che le era consacrato sul *mons Aeflanus*.

4. Canali di diffusione del culto tra Lazio ed Etruria meridionale

4.1 *Bona Dea* e *Bona Valetudo*, numi dei Monti Cimini

L'area laziale restituisce un'ulteriore testimonianza di questa sfumatura appartenente alla *Bona Dea*: alle pendici dei Monti Cimini, nella località Arcella di Canepina (in provincia di Viterbo), un grande blocco di lava cimina reca una doppia iscrizione alla dea. I dedicanti, un uomo e una donna probabilmente uniti da un legame coniugale, si rivolgono a *Bona Valetudo* e a *Bona Dea*, due divinità distinte che al contempo appaiono legate da molteplici affinità. La medesima "duplicità" contraddistingue anche gli incarichi pubblici ricoperti da *Cnaeus Pacilius Marna*, che scioglie per primo il suo voto: egli è *sevir* nella città di *Sutrium* e *augustalis* a *Falerii Nova*; la coniuge *Pacilia Primitiva*, al contrario, non dichiara alcuna implicazione all'interno di un collegio sacerdotale, ma esprime la sua riconoscenza alla *Bona Dea Castrensis*[194].

I due personaggi, la cui onomastica fa pensare a un'ascendenza etrusca, vissero tra il I e il II secolo d.C., erano forse di condizione libertina. Uno sguardo d'insieme sui culti di area cimina e sabatina permette di comprendere meglio quale sfumatura della dea si addicesse meglio a questo tipo di territorio: l'origine vulcanica del sottosuolo lo rendeva costellato di stazioni termali, sorgenti sulfuree e polle d'acqua[195]. Questo ambiente doveva aver facilmente veicolato il carattere di nume tutelare acquatico della *Bona Dea*, che insieme al *paredros Soranus Apollus* (evitando di invertire i due elementi del teonimo, come tiene a precisare I. Di Stefano Manzella[196]), si trovava a dividere il santuario delle acque sul *mons Saxanus*, individuato da L. Gasperini presso la località di Manziana[197]. Il toponimo, è difficilmente negabile, mostra forti assonanze con il *Saxum* aventino, sul quale può

[193] Cat. n. 12.

[194] Cat. n. 71.

[195] Si è già spiegato il significato simbolico attribuito alle fonti di acqua termale, per cui si rimanda a quanto detto in merito a p. 57.

[196] Di Stefano Manzella 1992, p. 163.

[197] Gasperini 1988.

certamente vantare una maggiore caratterizzazione rupestre[198]: l'altare dei *Pacilii* si trovava, e si trova ancora oggi, in un bosco di castagneti non lontano dalla vetta del Monte Cimino, nei pressi di una sorgente di acqua minerale attorno al quale molti blocchi trachitici erano stati riutilizzati con la funzione di altari.

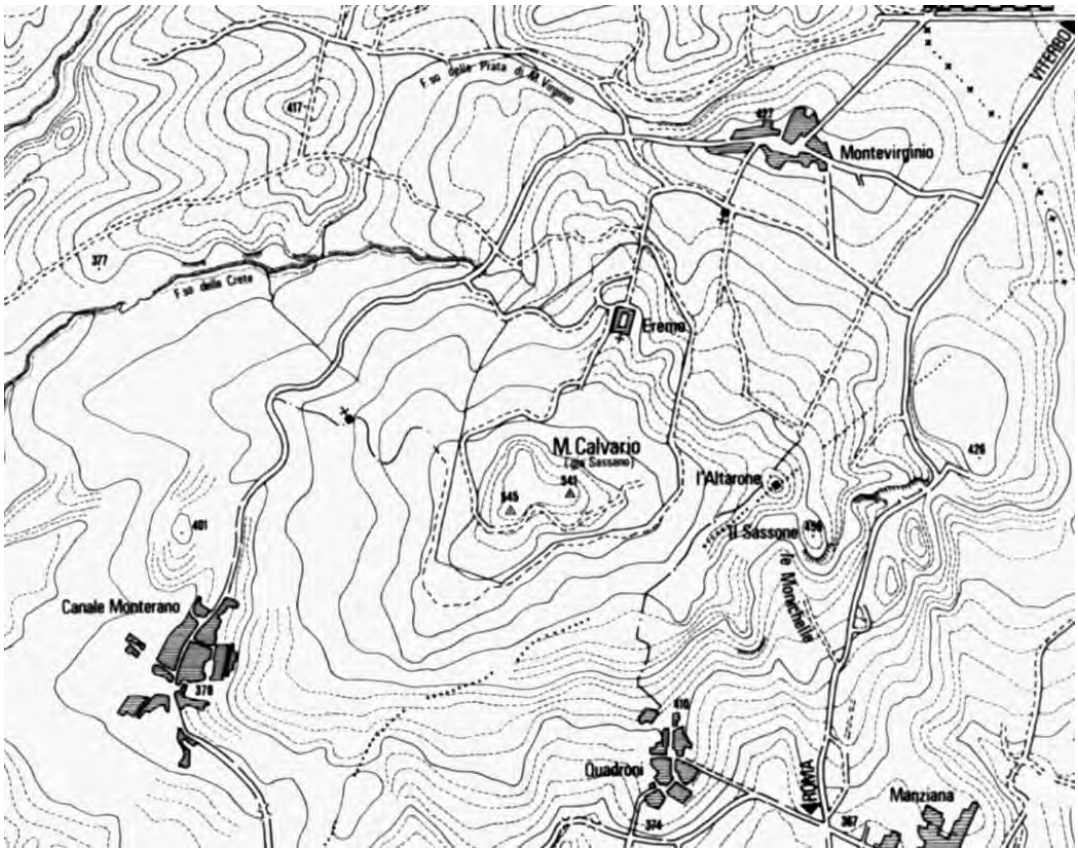


Figura 16. L'area del *Mons Saxanus*, nel settore nord di *Forum Clodii*. Da Gasperini 1984, p. 362.



Figura 17. Panoramica da N-O del monumento. Da Gasperini 1984, tav. LXXII.

[198] L'assonanza era stata già percepita da L. Gasperini (1984, nt. 14 p. 367).

4.2 Verso *Forum Clodii*. L' "Altarone" di *Numerius Pullius*

Dal medesimo comprensorio proviene anche il cosiddetto "Altarone" posto da *Numerius Pullius*: proprio la condivisione dello spazio sacro aveva reso innecessaria l'invocazione diretta alla divinità, data per scontata in un'area che le era consacrata secondo la *communis opinio*. L. Gasperini mette in relazione il dedicante del monumento con un senatore attivo a *Forum Clodii* (Bracciano), noto da un'iscrizione onoraria che ci porta a conoscenza della sua carriera pubblica[199]. Si tornerà a parlare di un culto alla *Bona Dea* a *Forum Clodii* nel complesso quadro delle relazioni che la dea instaura con Livia Augusta, onorata nel giorno del suo compleanno da un particolare rituale femminile che aveva luogo nel santuario rurale dedicato alla divinità[200]; per ora si può affermare che la devozione per *Bona Dea* si mostra fervida tra i devoti che frequentavano i luoghi di culto dell'Etruria meridionale. Tra le divinità invocate, E. Papi rileva una peculiarità interessante: in linea con il crescente ossequio per la *domus* imperiale dilagante nei centri di maggiore e minore importanza della penisola in età augustea, l'Etruria fece sentire chiaramente la sua voce. Lo studioso afferma che "nella diffusione del culto imperiale città e nelle campagne dell'Etruria dovette contribuire anche una sorta di emulazione, da parte della popolazione locale, di alcuni atti di devozione manifestati a Roma dallo stesso imperatore, dai membri della casa regnante e dal senato, che ebbero come oggetto alcune divinità connesse alla dinastia"[201]; divinità prossime alla casa regnante iniziarono dunque a essere venerate con l'epiteto di *Augustus* / *Augusta*. Tra queste vi erano Asclepio, Diana e Ceres, ma anche divinità minori come *Stata Mater* e la *Bona Dea*, della quale abbiamo cercato di delineare i tratti nell'area oggetto di esame sulla cui "augustalità" (specialmente di quella a *Forum Clodii*) si dirà meglio nel prossimo capitolo. Questa tendenza è evidentemente accolta anche nella devozione popolare riservata alla divinità, come si può osservare nella semplice dedica posta alla *Bona Dea Augusta* da *Valeria Victorina*, rinvenuta in località Paliano, in provincia di Viterbo[202].

Ciò che ci interessa in questo senso è la congruenza che può osservarsi nell'ultima delle dediche di questa rassegna, restituita dal territorio urbano aquileiese. La colonia cisalpina accoglie il culto della *Dea* lasciandole ampio spazio nel pantheon cittadino, con un "entusiasmo" cultuale che, fuori da Roma, per numero e istituzionalizzazione del culto non trova eguali se non, con caratteri diversi, in ambito ostiense. La *Bona Dea Castrensis* ad Aquileia diventa una divinità *Augusta*. La

[199] L'iscrizione è pubblicata in *CIL*, XI 7553; *ILS*, 916; EDR137364 (U. Fusco, con ulteriore bibligrafia). Proprio a *Forum Clodii Cnaeus Pullius* fu eletto *quinquennalis*, per poi seguire Augusto in Gallia Comata e in Aquitania tra il 16 e il 13 a.C. Il testo ci informa anche della sua partecipazione a una spedizione – di cui ignoriamo lo scopo – ad Atene.

[200] Cat. n. 78.

[201] Papi 1994, p. 142.

[202] Cat. n. 72.

troviamo così invocata in una dedica posta da due liberti: *Feronia*, liberta di *Libanus* e *Tiberius Claudius*, liberto di *Stephanus*, in seguito all'ordine o alla visione della dea[203]. Aquileia mostrò sin dalla sua fondazione una forte inclinazione nei confronti delle tendenze urbane: le matrone avevano subito compreso l'importanza che la *Bona Dea* rivestiva tra le divinità care a Livia, di cui emulavano ogni mossa sospinte dalla corrente comunemente definita *imitatio Liviae*[204]. Quella dei due liberti non è infatti l'unica dedica alla divinità nella sua accezione di *Augusta*: in una perduta iscrizione se ne conosce una alla *Augusta Bona Dea Cereri*[*a*] posta da *Mystis*, liberta di *Tyche*[205].

A guisa di conclusione di questa disamina si può affermare che i casi di studio presentati lasciano emergere un aspetto della *Bona Dea* ben chiaro ai devoti che decidessero di caratterizzarla con l'epiteto *castrensis*: la totalità dei suoi impieghi in contesti a sfondo acquatico non può che confermare la funzione tutelare che sin dagli albori della sua pratica cultuale la dea ha mostrato con l'acqua, elemento dal potere rigeneratore, purificatore e forse per questo anche metonimia della sua liquidità divina.

5. *Bona Dea* e il lavoro

5.1 Sorvegliare il granaio: *Bona Dea Galbilla* e gli *horrea Galbana*

Gli *horrea Galbana*, situati nel distretto dell'*Emporium* sul fiume Tevere, costituirono il complesso di magazzini portuali più importante di Roma antica, noti per la grande estensione e per il consistente numero di personale di servizio che vi afferiva, elementi che comportarono la restituzione di ricco materiale epigrafico proveniente dall'area. Il loro prolungato utilizzo, attestato per un arco di tempo che giunge sino all'età medievale, passa attraverso cambi di denominazione e di proprietà: l'area in cui tali *horrea* vennero edificati, corrispondente a quella retrostante la *porticus Aemilia*, compresa tra le vie G. Branca e A. Manuzio e le vie Mastro Giorgio e L. Ghiberti, doveva far parte dei *praedia Galbana*, così ricordati dall'iscrizione di età imperiale *CIL*, VI 30983 e già conosciuti in età repubblicana con il nome di *praedia Sulpicia*. Il legame con la *gens Sulpicia* e in particolare con *Servius Sulpicius Galba*, probabilmente *praetor* nel 187 a.C.[206] cui il grande terreno dove sorsero gli *horrea* doveva appartenere già dall'inizio del II secolo a.C., è confermato topograficamente anche dalla vicinanza dei resti di un grande edificio con il sepolcro dell'omonimo membro della famiglia,

[203] Cat. n. 117.

[204] Anche questa tematica verrà ripresa e approfondita nel secondo capitolo. Per il momento si rimanda ai contributi di Mainardis 2005 e Manacorda 2005.

[205] Cat. n. 118.

[206] *RE* IV A, *Sulpicius* 57.

da identificarsi con il console in carica nel 144 o nel 108 d.C.[207]. Ulteriori dati funzionali alla localizzazione dei magazzini pervengono dalle fonti letterarie: da due passaggi dell'*Academica* di Cicerone sappiamo che il suddetto *praetor* era *vicino* e compagno di passeggiate del poeta Ennio[208] *in hortis Servio Galbae*[209]. Gli *horrea* sono menzionati anche da Orazio[210], che li denomina *Sulpicia* e ne attesta l'uso per lo stoccaggio di vino durante l'età augustea, cui all'inizio del III secolo si aggiunsero olio[211] e altri tipi di derrate, che stando alla testimonianza dello scoliasta Porfirione, vi giacevano in grandi quantità[212]; ai prodotti alimentari citati si aggiungeva il marmo, gestito da *negotiatores*[213] specializzati. Tali depositi furono concepiti come proprietà privata e successivamente annessi alle proprietà imperiali, passaggio che coincise con il regno di Galba, come si dedurrebbe dall'iscrizione *CIL*, VI 33743[214], datata al 68 d.C., in cui vengono denominati *horriorum* / *Ser. Galbae imp. Augusti*. Possiamo immaginare che un'area a forte vocazione commerciale come quella degli *horrea Galbana* dovesse impegnare una ingente quantità di personale di servizio in operazioni di stoccaggio, conservazione e compravendita delle merci: *horrearii*[215], *vilici*[216], *dispensatores*[217], *operarii*[218], *negotiatores*[219] e *piscatrices*[220] facevano capo a un'impeccabile organizzazione.

---

[207] *RE* IV A, *Sulpicius* 59, che probabilmente fece costruire per primo gli edifici da adibire a magazzino. Di quest'ultimo sopravvivono resti in alzato edificati con paramento in reticolato, tecnica che ne confermerebbe un'attribuzione alla fine del II secolo a.C.

[208] Il poeta visse tra il 239 e il 169 d.C.

[209] Cic. *Acad*. 2, 51 (*Lucullus*): *nam censes cum in hortis cum Servio Galba vicino suo ambulavit dixisse "visum sum mihi cum ambulare*?" […] *qui* […] *Romam translatus habitavit in monte Aventino*.

[210] Hor. *Carm*., 4, 12, 17-18: *nardi parvus onyx eliciet cadum* / *qui nunc Sulpiciis accubat horreis*.

[211] Un'iscrizone ostiense ricorda un *C. Pomponius Turpilianus, procurator ad oleum in Galbae horreis*: da questo può dedursi che l'olio, oltre al grano, costituisse una delle derrate che vi erano stoccate in quantità maggiore, ed è probabile che il Testaccio, area adibita allo scarico di anfore olearie spagnole, ne rappresentasse la destinazione finale.

[212] Porph. *Ad Hor. Carm*., 4, 12, 18: *Sulpiciis horreis: Sulpicii Galbae horrea dicit: hodieque autem Galbae horrea vino et olio aliis referta sunt*.

[213] Come apprendiamo dall'iscrizione *CIL*, VI 33876, in cui si menziona un *C. Tullius Crescens, negotiator marmorarius*.

[214] Cat. n. 15.

[215] *CIL*, VI 588; 39895.

[216] *CIL*, VI 30855.

[217] *CIL*, VI 8819.

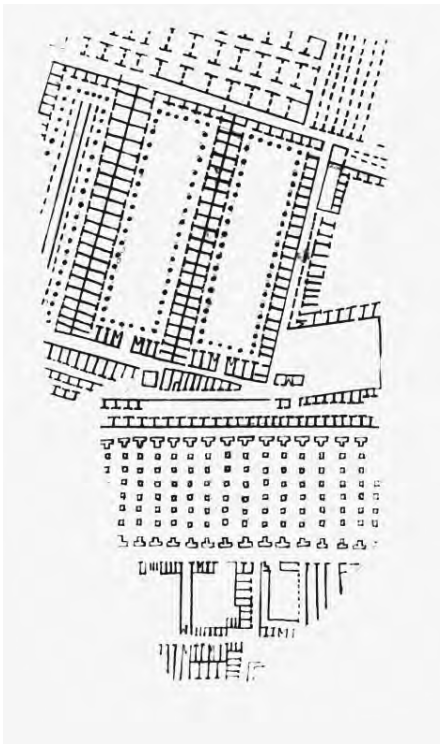
[218] *CIL*, VI 30901; 39895; 30217; 38003.

[219] *CIL*, VI 33876.

[220] *CIL*, VI 9801.

La loro divisione in tre *cohortes*[221] emerge dalla documentazione epigrafica e archeologica: rispondente alla distribuzione delle mansioni assegnate alla forza lavoro, questa ripartizione trova conferma nei relativi frammenti della *Forma Urbis Marmorea* (fr. 24 a-c), individuati grazie al disegno cinquecentesco riprodotto nel *Codex Vaticanus Latinus* 3439 (fr. 15 r), la cui prima rispondenza con i magazzini fu riconosciuta nel 1934 da G. Gatti[222].

a.



b.

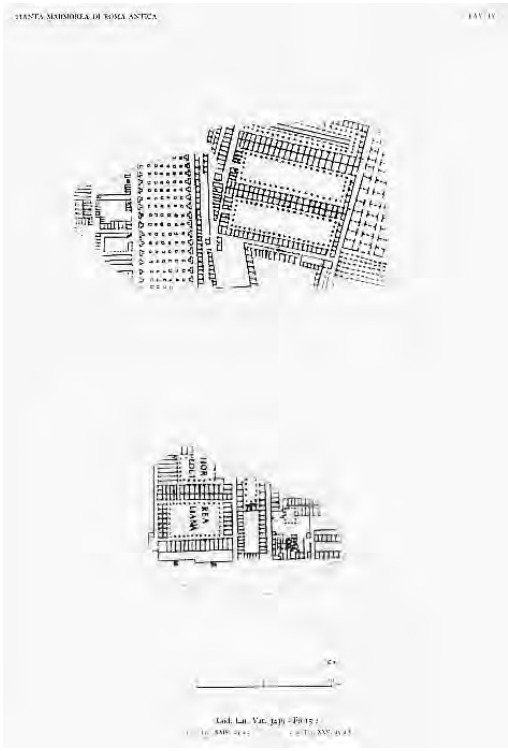


Figura 18. (**a.**) Disegno rinascimentale che mostra l'intera lastra VII-18 (*Cod.Vat.Lat.* 3439, fr. 15 r)
Da Carettoni, G.; Colini, A.; Cozza, L.; Gatti, G. 1960, tav. IV.
(**b.**). *Stanford Digital Forma Urbis Romae Project*, p. 107 (http://formaurbis.stanford.edu/fragment.php?record=107).

Tra il personale afferente agli *horrea* si erano costituiti *collegia* di devoti a varie divinità, generalmente invocate e ringraziate per garantire la salvaguardia dell'integrità sia dei prodotti stoccati

[221] Secondo L. Chioffi (*LTUR*) 1993, p. 200, la suddivisione in tre *cohortes* sarebbe da collegare alla ripartizione degli *horrea* in tre cortili, in cui gli operatori degli *horrea* risiedevano stabilmente. N. Tran (2008, p. 296) propende per un'allusione alla ripartizione dei compiti tra i lavoratori del granaio (*une telle organisation trouverait un parallèle à travers le* sodalicium *des* horrea Galbana*, dont la dénomination exacte évoquait la répartition des travailleurs en trois cohortes*), che si ritiene più appropriata. Della stessa opinione è F. Van Haeperen, che interpreta le *trois cohortes* come le *trois cours autour desquelles s'organisaient ces greniers et donc le travail des horrearii* (2010, p. 247), che l'autrice riprende da C. Virlouvet 1995 e 2006. *Contra* E. Rodríguez Almeida (1977-1978, p. 9-25), che reputa le *cohortes* degli *ergastula* che fungevano da alloggio per gli schiavi.

[222] Gatti 1934, p. 123-149.

che degli uomini che vi lavoravano. A un *Genius conseruator horreorum Galbianorum*[223] preposto alla tutela della sicurezza e della conservazione dei magazzini e dei magazzinieri, si affiancavano divinità come *Heracles*[224], *Sol*[225], Silvano[226] e *Liber Pater*[227], di indole alle necessità delle merci, la cui buona conservazione finalizzata alla vendita richiedeva attenzioni specifiche. Tra queste divinità si può annoverare la *Bona Dea*, invocata dallo schiavo imperiale *Zmaragdus* con l'epiteto toponimico *Galbilla*, evidentemente usato per sottolineare la connessione con gli *horrea* e attribuire alla divinità la consueta funzione tutelare, in tal caso diretta alla prosperità dei granai e all'abbondanza delle riserve che vi giacevano[228].

La dedica, incisa sul lato frontale di un'ara centinata in marmo grechetto, con volute, rosette e pulvini a rosetta a rilievo venuta alla luce nei pressi della vigna vicina all'arco di san Lazzaro, all'inizio di via Marmorata, riporta la dedica alla *Bona Dea* da parte di *Zmaragdus* e di *Faenia Onesime*. Il teonimo è accompagnato dall'epiteto *Galbilla*, probabilmente dovuto al ruolo di nume tutelare che *Bona Dea* manteneva nei confronti degli *horrea Galbana*. *Zmaragdus* esplicita la sua funzione di *vilicus* dei suddetti *horrea*, magazzini annonari costruiti alla fine del II secolo a.C. dal console Servio Sulpicio Galba e resturati da Galba negli anni del suo principato. L'attività di compravendita che si svolgeva quotidianamente nei magazzini necessitava di un'attenta gestione del personale addetto sistemazione e controllo delle merci. L'espressione *vilicus horreorum*

---

[223] *CIL*, VI 236, ovvero l'iscrizione incisa sui due lati opposti di un piccolo altare, ora perduto, ritrovato nel XVI secolo nell'area dei magazzini, in cui si leggono le dediche da parte di un *magister* al *numen domus Augustae*, in un caso al *Genius Conservator*, nell'altro a *Fortuna Conservatrix*: a) *Num*(*ini*) *dom*(*us*) *Aug*(*ustae*) / *sacrum*, / *Genio Conseruato*/*ri horreorum Gal*/*bianorum*, / *M*(*arcus*) *Lorinus* / *Fortunatus*, / *magister*, / *s*(*ua*) *p*(*ecunia*) *d*(*onum*) *d*(*edit*).// b) *Num*(*ini*) *dom*(*us*) *Aug*(*ustae*) / *sacrum*, / *Fortunae Conser*/*uatrici horreor*(*um*) / *Galbianorum*, / *M*(*arcus*) *Lorinus Fortuna* / *tus*, *magister*, / *s*(*ua*) *p*(*ecunia*) *d*(*onum*) *d*(*edit*).

[224] *CIL*, VI 30901: *Herculi domus Augusti sacrum, ex* / *collatione horriariorum c*(*o*)*hortis* II, *Maioris* / *et Diadumeni*, *C*(*aesaris*) *n*(*ostri*) *ser*(*ui*), *et T*(*iti*) *Flaui Crescentis, et* / *operari Galbe*(*n*)ses, *curante Hermete, C*(*ai*) *Mundic*(*i*) / *Helpisti ser*(*ui*), *dedicatum K*(*alendis*) *Iuni*(*i*)*s*, / *M*(*arco*) *Iunio Mettio Rufo, Q*(*uinto*) *Pomponio Materno, co*(*n*)*s*(*ulibus*) e *CIL*, VI 338: *Numini domus Aug*(*ustae*) /*sacrum. Herculi* / *Salutari*, / *quod factum est sodalic*(*ium*) *horr*(*eariorum*) *Galban*(*orum*) *cohort*(*ium*), / *A*(*ulus*) *Cornelius* / *Aphrodisius*, *quinquenn*(*alis*), / *aediculam novam a solo sodalibus suis pecunia* / *sua donum ḍedit*. / *Dedicavit k*(*alendis*) *Iunis Quiṇṭillo et Prisco cọ*(*n*)*s*(*ulibus*).

[225] *CIL*, VI 710: *Soli Sanctissimo sacrum*, / *Ti*(*berius*) *Claudius Felix et* / *Claudia Helpis et* / *Ti*(*berius*) *Claudius Alypus, fil*(*ius*) *eorum*, / *uotum soluerunt liben*(*te*)*s merito*, / *Galbienses de coh*(*orte*) III. / *L*(*ucius*) *Umbricius* / *Priscus* / *libens animo* / *d*(*onum*) *d*(*edit*).

[226] *CIL*, VI 588: *Silvano* / *sacr*(*um*). / *Anteros Caes*(*aris*) / *horrearius* /*chortis* $\overline{\text{III}}$ / *d*(*ono*) *d*(*edit*) *a*(*nimo*) *l*(*ibens*). e 682: dedicati da *horrearii* in cui manca però un riferimento chiaro ad associazioni collegiali.

[227] *AE* 2003, 300: *Libero Patri* / *sacrum*, / *Acindynus, horrerarius* / *c*(*o*)*hortis* III, / *magisterio suo*.

[228] Si veda l'iscrizione n. 12 di questo catalogo.

Galbianorum cohortium trium (l. 6-8) indicherebbe dunque la precisa mansione svolta da *Zmaragdus*, preposto al controllo dell'operato degli *horrearii* della terza coorte.

L'epiteto *Galbilla* associato alla *Bona Dea* sancisce una connessione inequivocabile tra gli *horrea* e i *sodalicia* composti da quanti ne coordinavano le funzioni: nonostante non possa determinarsi il tipo di rapporto esistente tra le credenze religiose di ciascuno e l'esercizio delle attività relative ai magazzini, manifestazioni come quella di *Zmargadus* e *Fania Onesime* conferivano ai devoti visibilità sociale e religiosa all'interno delle associazioni religiose strutturate. La *Bona Dea* era dunque una delle divinità tutelari prescelte dagli *horreari Galbenses* per assicurare la protezione del granaio. Si noterà infine che nella dedica alla *Bona Dea* figurano un uomo e una donna; *Faenia Onesime* è menzionata nell'ultima riga dell'iscrizione e il suo nome è inciso con caratteri di dimensioni poco superiori alla metà rispetto a quelli usati per *Zmaragdus*. È probabile che i due fossero legati da un vincolo coniugale e che *Faenia*, nonostante non facesse parte del sodalizio di professionisti dell'*horreum*, fosse devota alla *Bona Dea*. Il suo nome chiude la composizione ad anello della dedica, ricongiungendosi specularmente con quello del marito[229].

Come già osservato in precedenza, risulta di particolare interesse la coabitazione religiosa che gli *horrea Galbana* favoriscono tra tre divinità che il mito tende ad allontanare. Si tratta di un'ara mancante della parte destra rinvenuta lungo il limite meridionale dei *praedia Galbana*, luogo in cui si trovava la *schola collegii dei vilici praediorum Galbaniorum*, corrispondente alla via Galvani, durante i lavori di costruzione della scuola E. De Amicis. L'iscrizione ricorda la costruzione o il restauro di un altare e un'*aedicula* consacrati a Silvano e a Ercole. La perdita del lato destro del supporto non consente di avere certezze circa l'identificazione della terza divinità inclusa nella dedica, ma la vicinanza del ritrovamento all'area degli *horrea Galbana* avvalora l'ipotesi che possa trattarsi della *Bona Dea*. Tale integrazione della l. 3 si preferisce a *Bo*[*nus Eventus*][230] in quanto questa divinità è scarsamente attestata in ambito urbano e non sono noti casi in cui si trova congiunta a Ercole o Silvano[231].

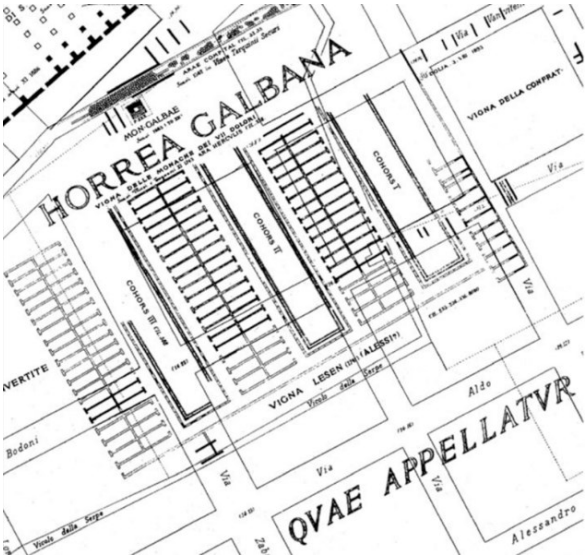
---

[229] La devozione che gli schiavi dimostrarono alle divinità sopraelencate diede luogo alla creazione di organizzazioni religiose di tipo collegiale, verosimilmente presiedute da *magistri*, che si riunivano in luoghi consacrati all'interno dell'area dei magazzini. Si menzionano *magistri* in *AE* 2003, 300 (si veda la nota precedente) e in *CIL*, VI 188, che sia F. Van Haeperen (2010, p. 250 nota 33) che N. Tran (2008, p. 297) collegano, seppur con incertezza, agli *horrea Galbana*. Per un'attenta disamina della questione si rimanda al già citato contributo di N. Tran (2008).

[230] Quest'ultima opzione è invece preferita da A. Degrassi.

[231] Nonostante non siano note attestazioni della triade di *Bona Dea*, Ercole e Silvano, la divinità femminile è menzionata, in iscrizioni distinte, insieme con Silvano (*CIL*, III 10394; XIV 4328; Lanciani (*Bull.Com.*) 1916, 44 p. 204; in un caso lo stesso dedicante pone dediche ad ambedue le divinità: *CIL*, X 5998-5999) e, in letteratura, con Ercole (Properzio, *El.*,

a.



b.

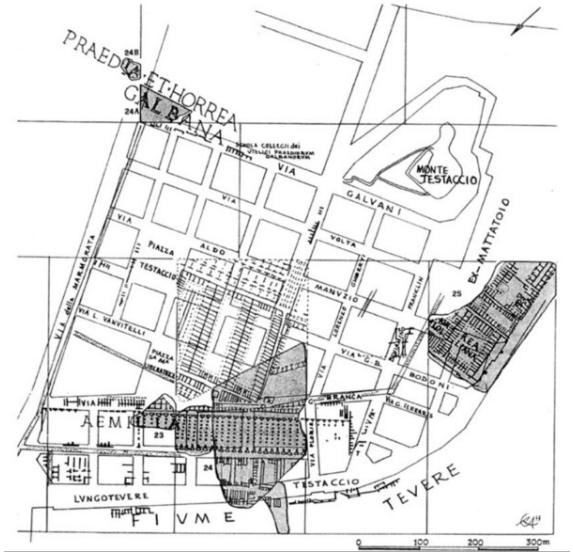


Figura 19. (**a.**) I magazzini nell'area degli *horrea Galbana*. Da Rodríguez Almeida 1981, p. 104 fig. 24. (**b.**) Pianta degli *horrea Galbana* con proposta ricostruttiva dei tre corridoi e la relativa distribuzione delle *cohortes* al loro interno. Da Lanciani, *FUR*, tav. 40.

È possibile che alla *Bona Dea* fosse dedicata anche una statua, probabilmente posta nelle vicinanze degli altari posti dai suoi devoti. Due frammenti marmorei provenienti dall'area dei magazzini potrebbero essere pertinenti proprio alla base del suddetto simulacro. Seppur appetibile, a causa del cattivo stato di conservazione del monumento l'ipotesi deve essere considerata con la dovuta cautela. La frammentarietà del supporto non permette di conoscere la divinità cui voleva rivolgersi l'offerta, che certamente era in qualche modo vincolata agli *horrea Galbana*. Per questa ragione si è avanzata l'ipotesi di un simulacro che rappresentasse la *Bona Dea*, giacché dalle iscrizioni precedentemente analizzate sappiamo che alla divinità era riservato un piccolo luogo di culto all'interno del suddetto granaio. Nella parte laterale del plinto figura la coppia consolare composta da *Caius Bellicus Natalis*[232] e *Publius Cornelius Scipio Asiaticus*[233], in carica in qualità di consoli suffetti nell'anno 68 d.C., dunque durante il regno di Galba[234].

4, 9, 20-70; Macrobio, *Sat*. 1, 12, 20-29). Per quanto riguarda il contesto degli *horrea Galbana*, sono varie le iscrizioni menzionanti le suddette due divinità, tra le quali si possono annoverare *CIL*, VI 30855, 588 (in cui un *horrearius* si rivolge a Silvano), 338 (dove un *sodalicium horrearium Galbanorum cohortium* si rivolge a *Hercules Salutaris*), 339, in cui un *collegium Herculis salutaris cohortis primae sagariorum* sembra avere connessioni con gli *horrea*. Tali esempi, riportati anche da M. Coppari e G. L. Gregori, sembrano essere sufficienti per completare la r. 3 con *Bonae Deae*, in quanto le tre divinità sono attestate nel contesto di rinvenimento da cui proviene l'iscrizione in questione.

[232] *PIR*[2] I, p. 362 n. 101.

[233] *PIR*[2] II, p. 356 n. 1440.

[234] Cat. n. 15.

5.2 Sulle vie del marmo

a) Un *praepositus ex statione marmorum* e la *Bona Dea Apollinaris*

L'originalità e la poliedricità della *Bona Dea* trovano la loro espressione nei più inattesi ambiti della vita quotidiana di Roma. Si è cercato di illustrare in che modo la sua sfera d'azione non si limiti soltanto a quella di divinità protettrice delle istanze del mondo femminile, ma che la si possa trovare invocata in dediche poste da uomini, in contesti non strettamente legati all'ambito religioso. In linea generale, l'universo maschile sembra mostrare interesse per attività legate all'edilizia, al restauro e al parziale o integrale ripristino di luoghi di culto consacrati alla *Dea*.

Durante le indagini condotte nell'estate 1993 nell'esedra della *Crypta Balbi* si è assistito al ritrovamento di un altare marmoreo recante un'invocazione alla *Bona Dea Apollinaris* da parte di un *M. Ulpius Restutus*: l'evento ha aperto un nuovo scorcio nel quadro delle attestazioni della dea in associazione ai "*metiers commerciaux*"[235].

L'altare marmoreo ha principalmente sollevato due ordini di problematiche: il primo riguarda la divinità cui è rivolta l'invocazione (si ricordi che l'ambito cui questa doveva appartenere resta pur sempre quello del sacro) e la sua inedita caratterizzazione epitetica di *Apollinaris*, questione connessa intrinsecamente con la collocazione primaria pensata per il monumento, che nell'esedra di Balbo giaceva solo in posizione di reimpiego. Allo stesso modo appaiono di importanza primaria le questioni legate all'identità del dedicante, della sua carica professionale e della più ampia cornice organizzativa cui egli era tenuto a rispondere.

A tali interrogativi ha provveduto a dare una esaustiva risposta il lavoro congiunto di M. G. Granino Cecere e V. Morizio, che hanno preso spunto dal documento per intavolare una illuminante e più ampia discussione riguardo il commercio e la gestione dei marmi a Roma[236]. È certo che l'esercizio professionale di questo liberto si include in una complessa e meticolosamente organizzata rete di persone, luoghi e interessi economici. Come rilevano le due studiose, il periodo in cui può includersi l'attività del liberto *Restutus* deve pensarsi come un'epoca di straordinario fervore per l'edilizia romana. Tra il I e il II secolo d.C. la domanda di materia prima marmorea dalle province raggiunse probabilmente il suo picco a causa della crescente domanda che giungeva dalla committenza pubblica e privata. Questa tendenza aveva generato un forte afflusso di merci di tal genere lungo la sponda sinistra del Tevere, come suggerito dalla toponomastica romana, che ancora

[235] Così li definisce N. Tran (2007), nel quadro di una disamina su questo tipo di attestazioni epigrafiche nell'Italia centro-meridionale.

[236] Granino Cecere, Morizio 2007.

oggi designa con "via Marmorata" parte del tracciato che anticamente iniziava in prossimità del fiume e giungeva fino alle pendici dell'Aventino, lungo il quale si susseguivano numerose le botteghe di *marmorarii*. Per spiegare il fervore commerciale scaturito da questo tipo di attività che doveva caratterizzare fortemente la zona e in generale, tutto il tessuto commerciale che vi era implicato nell'intera città, possono ritenersi significative le parole di Tibullo: *cui lapis externus curae est, urbisque tumultu* / *portatur validis mille columna iugis*[237]. L'immagine che trapela dalle parole del poeta è dunque proprio quella di un viavai tutt'altro che sommesso – che egli definisce *tumultus* – di persone e di merci che affollavano l'approdo tiberino[238]. Se ne trova un esempio molto significativo nella decorazione della base della statua del Tevere conservata al Musée du Louvre, in cui si vede chiaramente una nave impiegata per il trasporto di un imponente blocco di marmo posta ai piedi dell'ipostasi divina del fiume.



Figura 20. Musée du Louvre. Particolare della statua del Tevere.
Da Pensabene, Domingo 2017, p. 573, fig. 15.

M. Ulpius Restutus si presenta qualificandosi professionalmente come *praepositus ex station*(*e*) *marmorum*, fa erigere la sua ara votiva insieme a *Valeria Donata*, con la quale è probabile che detenesse un legame coniugale. Lo schema compositivo della dedica, oltre che l'evidente accuratezza della sua realizzazione, mostra evidenti somiglianze con l'*ex voto* posto alla *Bona Dea Galbilla* da *Zmaragdus*, il *vilicus* impiegato negli *horrea Galbana*, e sua moglie *Fania Onesime*, che come *Valeria Donata* viene menzionata in chiosa al testo. Tra l'invocazione alla *Bona Dea* e la condivisione di quest'ultima con la coniuge, è specularmente notificata la mansione svolta dal

[237] *Tib*. II, 3, 43-44. I versi tibulliani sono già richiamati dalle citate studiose a p. 128, nt. 15, che notano come anche Giovenale (III, 257-259) fosse impressionato da "tale affluire di ingombranti simboli di agiatezza e di potere": *nam si procubuit qui saxa Liguistica portat* / *axis et eversum fudit super agmina montem* / *quid superest de corporibus*?

[238] Il funzionamento dei lavori di trasporto dei materiali edilizi che giungevano a Roma è trattato esaustivamente nel recentissimo contributo di Pensabene, Domingo 2017, in particolare p. 572-582.

dedicante principale che, si ribadisce, è in entrambi i casi il componente maschile della coppia. In entrambe le dediche la divinità è connotata da epiteti non altrove attestati, cui F. Van Haeperen attribuisce la funzione di "adjectif topique, désignant le lieu où elle est vénérée"[239] e che, sulla stessa linea, già M. G. Granino reputava "allusivi al luogo in cui essa (la *Bona Dea*) viene venerata"[240]. Per ovvi motivi questa accezione è più facilmente determinabile per l'epiteto *Galbilla* piuttosto che per *Apollinaris*: se entrambi i documenti rimandano ad attività che si svolgevano nei pressi dell'area dell'*Emporium*, solo quello consacrato alla *Bona Dea Galbilla* è stato ritrovato nell'area della vigna vicina all'arco di san Lazzaro, all'inizio di via Marmorata. L'epiclesi *Apollinaris*, insieme con il luogo di rinvenimento dell'ara fa pensare che, dal punto di vista spaziale, il contesto di reimpiego non si allontani molto da quello dell'originaria collocazione.

a. 

b. 

Figura 21. Gli altari con dedica a *Bona Dea Apollinaris* e a *Bona Dea Galbilla* a confronto.
Da Granino Cecere, Morizio 2007, fig. 3 p. 130 (**a.**) e *Suppl.It.*, *Imagines CIL* VI, 1 (Mattei, Panciera) 1999, n. 57 p. 72-73 (**b.**)

Tenendo conto della forte e imprescindibile connotazione taumaturgica della divinità oggetto della dedica, possiamo pensare che l'altare fosse stato pensato per essere installato presso un'area sacra, forse un sacello di discrete dimensioni, allestito ai piedi del Campidoglio e in stretta e coerente connessione con il tempio di Apollo Medico.

Ma quali potrebbero essere, più nello specifico, le proprietà taumaturgiche condivise da Apollo Medico e *Bona Dea*? Penso che il legame vada ricercato nelle virtù profuse dalle due divinità nella cura specifica delle malattie oculari: lo sappiamo dal mitografo Igino, che in una "genealogia

[239] Van Haeperen 2010, p. 252.

[240] Granino Cecere, Morizio 2007, p. 131.

clinica" afferma che Apollo fu il primo a praticare la medicina oculare (*Apollo artem ocularіam medicinam primus fecit*), abilità di cui furono preparatorie la farmacopea vegetale e la medicina chirurgica di cui era esperto il centauro Chirone, figlio di Saturno, e che solo Asclepio poté superare tramite l'invenzione l'arte clinica[241]. Sappiamo che *Bona Dea* non era nuova alle assimilazioni con gli esponenti della dinastia divina degli Asclepiadi[242]: nel paragrafo consacrato a questa branca dell'*ars medica* per il quale si invocava la *Bona Dea* si dirà di come questo aspetto della medicina le sia particolarmente caro, mostrando anche che esiste una consistente base epigrafica che lascia trapelare questa attitudine[243].

Sembra interessante aggiungere che l'aggettivo *Apollinaris* sia utilizzato da Plinio come primo nome per designare la pianta del Giusquiamo nero, oggi esclusa dall'uso erboristico per la sua tossicità. Proprio la sua tossicità la avvicinava al soprannaturale, e lo stesso Plinio attribuisce a Eracle la scoperta delle sue proprietà allucinogene:

> si attribuisce ancora a Eracle la pianta che noi chiamiamo *Apollinaris*[244].

Il fitonimo racchiude un riferimento preciso al dio Apollo: la tossicità del Giusquiamo può ricercarsi nel suo uso per scopi allucinogeni, necessari al raggiungimento di un contatto con il dio e alla rivelazione della sua volontà. Se invece si pone l'accento sulle affinità del dio con l'arte medica, *Apollinaris* potrebbe spiegarsi con la capacità che il Giusquiamo ha di alterare le percezioni e i pensieri e le sensazioni tramite il rilascio di sostanze che avevano il potere di gettare il paziente in uno stato di *trance* propedeutico alla guarigione[245].

Così potrebbero spiegarsi le affinità che coinvolgono sia la "sfera d'azione" sia i legami topografici e cultuali da ricercarsi in questa specifica posizione nelle complesse dinamiche che avevano determinato una simile scelta.

---

[241] Hyg. *Fab*. 274, 9, 19-23: *Chiron Centaurus Saturni filius artem medicinam chirurgicam ex herbis primus instituit; Apollo artem ocularіam medicinam primus fecit; tertio autem loco Asclepius Apollinis filius clinicen reperit.*

[242] Il riferimento è alla sua assimilazione con *Hygia* (cat. n. 6).

[243] Si veda il Capitolo 2.

[244] Pl. *N.H*. 25, 35: *Herculi eam quoque adscribunt quae Apollinaris apud <nos>…appellatur*.

[245] Bonet 2014, p. 116.

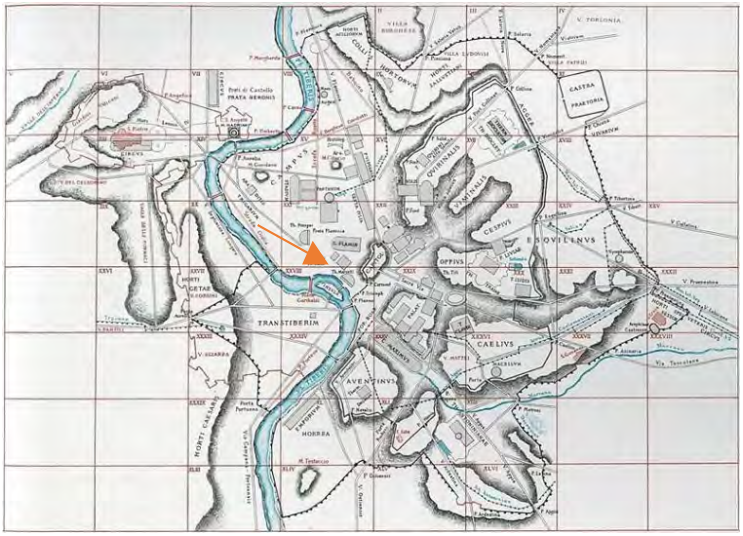


Figura 22. Probabile area cultuale consacrata alla *Bona Dea Apollinaris.*
Da Granino Cecere, Morizio 2007, p. 131, su rielaborazione di R. Lanciani, *FUR*.

Dopo aver tentato di delineare una delle molteplici identità della cangiante *Bona Dea*, occorre spendere qualche parola sulla professione di colui che ne ricerca le grazie in questa anomala invocazione: *Restutus*, si è detto, ricopre il ruolo di *praepositus* all'interno della sua *statio marmorum* di pertinenza. L'esistenza di tale organizzazione è nota da un'altra dedica, evidentemente con la medesima pertinenza, trovata in una vigna nei pressi di S. Sabina sull'Aventino, rivolta a Giove Ottimo Massimo Dolicheno da parte di *Semnus*, liberto di Settimio Severo, e di suo figlio, un *optio tabellariorum sationis marmorum*[246]. Molto interessanti risultano anche le osservazioni che M. G. Granino riserva alla costruzione grammaticale tramite il quale il dedicante fornisce ulteriori dettagli sul suo incarico tra gli impiegati della *statio*: egli la esprime con un'insolita costruzione formata dalla mansione, *praepositus*, seguito da *ex* e l'esatto reparto di appartenenza di *Restutus*[247].

Cosa significava essere *praepositus* in un ordine gerarchico professionale? Una scomposizione dell'aggettivo suggerisce già che si tratta di una figura posta "prima", cioè al di sopra nei confronti di un gruppo omogeneo di differente caratterizzazione. Sarebbe dunque un *superposé*, appunto preposto alla supervisore di attività condotte da altri addetti di cui deve conoscere precisamente le mansioni[248]. Alla luce di queste osservazioni, l'uso della particella *ex* risulta perfettamente calzante con la posizione lavorativa del liberto di Traiano: indica l'alterità mantenendo l'inclusione in un determinato gruppo. Infine, cosa si intende per *statio*? Troviamo ancora una volta una sua definizione esatta nelle parole di M. G. Granino: "la *statio* dovrebbe essere identificata con un 'luogo fisico' adibito alla gestione delle funzioni proprie del settore amministrativo di competenza,

[246] *CIL*, VI 410; EDR079312 (S. Evangelisti).

[247] Per le altre costruzioni usate in riferimento agli ambiti lavorativi si rimanda alla nt. 25, p. 132 del citato contributo.

[248] Definizione di G. Boulvert, ripresa da M. G. Granino (*op. cit.*, p. 132).

nel quale svolgevano funzioni diversificate i personaggi noti soprattutto dalle fonti epigrafiche, dove avevano sede uffici contabili e archivi e quanto altro era necessario. (…) Grazie allo stretto collegamento che caratterizza alle origini il culto e l'organizzazione amministrativa, è presumibile che le sedi ufficiali dell'amministrazione trovassero luogo in alcuni templi"[249]. È verosimile che nei pressi del tempio di Apollo Medico e del recinto sacro alla *Bona Dea Apollinaris* esistesse il quartier generale della *statio* nella quale *Restutus* lavorava come *praepositus*. Questo spiegherebbe anche la giacitura secondaria dell'altare nell'esedra dell'originario complesso augusteo di Balbo: a seguito del restauro che in età adrianea interessò l'intera struttura, l'ambiente fu trasformato in una *forica*. Tra il IV e il V secolo d.C. l'ambiente abbandonato fu adibito a fornace, probabilmente destinata alla lavorazione del vetro. L'altare marmoreo, come può notarsi in figura, era stato capovolto in posizione orizzontale e addossato a una colonna, che fungeva da schienale: il nuovo assetto lascia pensare a un suo uso come sedile o a una funzione di piano d'appoggio per le attività svolte in questo rinnovato contesto. Non è possibile escludere con certezza che la *statio* controllata da *Restutus* fosse ubicata nella zona sottostante l'attuale chiesa di Sant'Apollinare: altri studiosi propendono per questa localizzazione sulla base del ritrovamento di materiale marmoreo semilavorato, la cui presenza è certamente giustificata dalla vicinanza all'approdo fluviale. Fra questi materiali sono annoverabili il fusto di una colonna grezza in portasanta - riportata alla luce nel 1735 sotto il collegio dell'Apollinare e che reca incisa la sigla di cava sfruttata nel primo anno del principato di Commodo –, un frammento di tubatura di piombo che menziona una *statio Patrimoni*, oltre che la già citata dedica posta da *Semnus*, cui si aggiunge un'ara ritrovata nei pressi del Mausoleo di Augusto e la medesima tipologia di monumento con dedica di Ulpio Marziale *a marmoribus*.[250]



Figura 23. L'ara di *Restutus* in giacitura secondaria nell'esedra della *Crypta Balbi*.

[249] Granino Cecere, Morizio 2007, p. 134.

[250] Tali ritrovamenti sono elencati in Pensabene, Domingo 2017, nt. 51 p. 542.

b) *C. Avilius December*, *marmorarius* a Pozzuoli

Il rapporto della *Dea* con il più pregiato tra i materiali edilizi, il marmo, non si estingue nel *marmorarius* romano della *statio* tiberina. In un altro contesto, questa volta fuori dall'Urbe, la *Bona Dea* trova il suo spazio in una dedica incisa su una base posta da un *redemptor marmorarius*[251]. Il documento, oggi irreperibile, proviene da Pozzuoli e trova ragione nello scioglimento del voto che *C. Avillius December* formula insieme con la sua contubernale *Vellia Cinnamis*[252]. La realizzazione dell'offerta, che i verbi *posita* e *dedicata* permettono di ricondurre a un simulacro, avvenne durante il sacerdozio di un liberto imperiale, *Claudio Philadespoto*, nel sesto giorno delle Calende di novembre, durante il consolato di Quinto Giunio Marullo, designato nel 62 d.C. Altre letture del testo hanno ricercato una connessione tra il mestiere di *redemptor* e l'attività edilizia condotta nei confronti di edifici sacri alla specifica divinità, che egli avrebbe realizzato come appaltatore.

N. Tran sostiene che l'intenzione di *December* sia stata proprio quella di mettere in risalto la sua occupazione professionale, distinguendo la sua qualifica di *redemptor* da quella di semplice artigiano: "December *se présente comme un entrepreneur. La recherche et la signature de contrats occupaient sans doute l'essentiel de ses journées. L'exécution technique de ces contrats ne reposait, sans doute, que sur le travail d'employés. Le statut de travail du redemptor marmorarius, de l'entrepreneur en travaux publics, tendrait ainsi à se distinguer du statut de l'artisan-marbrier*"[253]. Questa lettura presenta però qualche problema: se è certamente accettabile identificare *nel redemptor* colui che "si incarica, dietro compenso, di un'impresa a fare"[254], sembra meno probabile che qui il dedicante voglia presentarsi come *redemptor Bonae Diae*, cioè come appaltatore di edifici sacri alla dea, che esercitava questo incarico nella città di Pozzuoli. In questo caso, concordando con l'interpretazione di F. Demma, il *redemptor* si rivolge alla dea da semplice fedele, come proverebbe la menzione della contubernale[255]. Un ulteriore dettaglio suggerirebbe un più probabile sfondo personale a questo culto: nella sua attribuzione al *corpus* di iscrizioni pozzolano, Theodor Mommsen specifica che la base venne scoperta "*in cuiusdam marmorarii taberna*", nell'*atelier* del marmorario, luogo che può ubicarsi con discreta precisione nelle vicinanze dell'ingresso della chiesa di Santa Maria Annunziata a Napoli. Non vi sono impedimenti nel ritenere che la *taberna* di cui ci riferisce Mommsen fosse la bottega personale di *December*. Infine, nell'identità professionale del personaggio

[251] *CIL*, X 1549; cat. n. 88.

[252] Altri membri della *gens* degli *Avillii* sono noti (in Campania) ad *Abellinum* (*CIL*, X 1207; *AE* 1981, 231; 234), *Surrentum* (*CIL*, X 717) e *Nuceria* (*CIL*, X 1090), (nel Lazio) e presso Trigoria (*AE* 1974, 134) e Velletri (*CIL*, X 6596).

[253] Tran 2007, p. 130.

[254] Demma 2010.

[255] Altra *lectio difficilior* del testo, proposta da P. Pensabene, è esposta in Demma 2010, nt. 33.

pozzolano non può non riecheggiare quella di *Paquedius Festus*, che nell'88 d.C. abbiamo visto attivo come *redemptor operum Caesaris et publicorum* nella costruzione del *rivus* dell'acquedotto claudio, autore del restauro del luogo di culto consacrato alla *Bona Dea* sul *mons Aeflanus*.

5.3 *Publius Lucilius Vergilianus, conductor aucupiorum* a *Portus*

Il documento che per l'insieme di divinità raccolte, per la modalità tramite il quale si ha menzione della *Bona Dea* e, soprattutto, per il mestiere del dedicante, appare tra i più anomali tra quelli raccolti nel *corpus*, si può di certo annoverare quella di *P. Lucilius Vergilianus*[256]. Egli, che di mestiere fa il *conductor aucupiorum*, attività che potremmo tradurre con un impiego nell'imprenditoria dell'uccellagione, si prodiga per ringraziare Silvano con *magnas gratias*, invocandolo con l'epiteto *sanctus*. *Vergilianus*, che alla connotazione professionale affianca prontamente quella religiosa che lo vede rivestirsi della carica di sacerdote di *Liber Pater*, dimostra la sua gratitudine al dio aggiungendo un particolare topografico inedito: specifica che egli era addetto al culto di *Liber Pater* in un quartiere attiguo a quello nel quale sorgeva l'area consacrata alla *Bona Dea*. La devozione nei confronti della *Dea* caratterizzava questo spazio pubblico a tal punto che la divinità tutelare ne era diventata anche eponima. Tale eponimia si esprimeva nell'etnico *Bonadienses* e nel toponimo *Bonadiensis*, luogo che possiamo immaginare ubicato in una posizione periferica rispetto alla conformazione della colonia portuense: a questa caratteristica, che si ritrova nella quasi totalità dei luoghi a lei consacrati[257], potrebbe conciliarsi un'ambientazione agreste, che si distingueva per la densità boschiva e, di conseguenza, per flora e fauna particolarmente rigogliose. Una dimensione bucolica dove si potevano trovare *aucupium omne genus*, *piscis*, *prata*, *arva ferasque*[258], e che certamente aveva favorito gli affari di *Vergilianus*.

L'archeologia non ha restituito nessuna attestazione che possa confermare l'esistenza di un tempietto della *Bona Dea* a *Portus*; sappiamo però che quella verso *Liber Pater* era una devozione molto arcaica nel pantheon ostiense, e che si diffuse nel porto della colonia forse durante il principato di Commodo, come attesterebbe la dedica di una donna rivolta a *Liber Pater*, invocato in una sorta di fusione con l'imperatore[259].

---

[256] Cat. n. 66.

[257] Una ulteriore indicazione strettamente toponomastica di un luogo di culto sacro alla *Bona Dea* si trova in *CIL*, XI 3301 da *Forum Clodii*, in cui l'esistenza di un sacello sacro alla *Dea* viene indicata con la peculiare e di non facile comprensione costruzione *mulieribus vìcanìs ad* / *Bonam Deam pecunia nostra dedimus* (l. 15-16).

[258] La citazione riprende un verso del carme 114 di Catullo, scelto per la coabitazione di *aucupium* e *piscis*, uniche due specie animali implicate nell'imprenditoria di un *conductor* di cui esista attestazione epigrafica.

[259] *CIL*, XIV 30; EDR149981 (R. Marchesini).

Alla luce delle conoscenze attuali, non sono noti altri *conductores aucupiorum*: *conductoribus gregum oviaricorum* sono attestati in un decreto che vieta gli assalti alle greggi che frequentavano le vie della transumanza tra *Saepinum* e *Bovianum*, redatto a seguito della perdita di numerose pecore di proprietà dell'imperatore[260], mentre *conductores piscatus* si trovano menzionati in un'iscrizione rinvenuta nei Paesi Bassi[261]. Unica altra attestazione congiunta di *conductores* e *Liber Pater conservator* proviene invece da Missaglia, presso *Comum*, dove *Maximinus*, *Severus* e *Aper* sono tre *conductores vindemiarum* sottoposti alla supervisione del *procurator Aquilius*, figura che probabilmente si occupava della gestione dell'intera vigna e di coordinare i *conductores* che gli erano sottoposti[262].



Figura 24. L'altare a *Liber Pater conservator* da Como. Da Sartori 1992, p. 85 fig. 3a - 3b.

A. Sartori afferma la grande importanza rivestita da questo documento, aumentata dal fatto che "manca ogni menzione epigrafica di *conductores* attestati in ambito agrario"[263]. La dedica di *Vergilianus* riporta ancora una volta alla dimensione agreste e al paesaggio boschivo che la *Bona Dea* è solita prediligere.

In questo capitolo, dalla struttura bipartita, si è cercato il confronto tra le fonti letterarie e le fonti epigrafiche al fine di mettere in luce quanto di congruente ci sia tra il profilo tracciato dalle

[260] *CIL*, IX 2438; EDR079028 (A. Carapellucci).

[261] *ILS*, 1461.

[262] Sartori 1992, p. 84-87; EDR124933 (S. Zoia, S. Garofano). Come osserva già A. Sartori (1992, p. 86), il documento presenta una composizione molto simile a quella di *CIL*, V 5543, proveniente da Mezzana di Varese, in cui si legge la dedica a *Libero* / *patri vini=*/ *arum con* / *servator*(*i*), invocato insieme con *I*(*ovi*) *o*(*ptimo*) *m*(*aximo*) *C*, che può sciogliersi, per analogia, in *c*(*onservatori*).

[263] Sartori 1992, nt. 15 p. 86.

prime e quanto emerge dalla "voce" dell'epigrafia. L'intento perseguito da questo approccio comparativista è quello di dimostrare che molteplici aspetti della polivalenza della *Bona Dea* che conosciamo dalle fonti sono confermati dai documenti epigrafici ma che, allo stesso tempo, molte delle costruzioni culturali che si cristallizzano attorno a questa divinità ne escono fuori smentite.

Prima fra tutte le definizioni a subire una considerevole flessione è quella che definisce la *Dea* come protettrice del solo universo femminile. Si è visto come, al contrario, attività prettamente maschili trovino non poche connessioni con la *Dea*. Molte sono le accezioni che la vedono applicarsi in questo ambito: è protettrice della costruzione di opere pubbliche, sovrintende alla realizzazione del *rivus* dell'acquedotto Claudio, mentre trova ampio e duraturo spazio come dea tutelare nell'*insula* privata di *Bolanus*, nella quale è lo schiavo *Cladus* a occuparsi di porre riparo ai danni della *vetustas*. Si è ampiamente disquisito sulle incursioni divine cui, nel *floruit* dell'età imperiale, *Bona Dea* è protagonista nel ripetuto svolgersi delle attività commerciali che avevano luogo nell'*Emporium* tiberino. Stando alle testimonianze a disposizione, il granaio e la *statio* dei *marmorarii* sono i luoghi scelti per l'istallazione di altari, anche di pregevole realizzazione, da parte di professionisti qualificati in uno specifico settore (*Zmaragdus* è un *vilicus horreorum*, *Restutus* è *praepositus* della *statio*) che scelgono di includere le loro consorti nell'angolo sacro della loro quotidianità. All'aspetto operoso si affianca quello, immancabile, taumaturgico. Lo abbiamo visto nella peculiare religiosità del Gianicolo, nella quale *Anteros* invoca la *Bona Dea Oculata*, epiteto di cui si vedranno le importanti implicazioni finalizzate a delineare specifiche virtù terapeutiche che la dea mostra per la cura delle malattie oculari. Altro punto nodale del rapporto tra le fonti letterarie e quelle epigrafiche è stato quello riguardante le coabitazioni, le affinità elettive e le esclusioni religiose: non sono poche le occasioni in cui l'epigrafia smentisce il mito. A *Forum Cornelii* se ne è trovato di certo l'esempio più eclatante, con l'altare dedicato ai Fauni. Ancor più lampante è la convivenza tra Eracle, la *Bona Dea* e Diana e Silvano cui si assiste in due documenti provenienti dall'area dell'Aventino, luogo che tra tutti conserva il più forte significato mitico e storico per le divinità oggetto del nostro studio.

Per poter intraprendere questo *excursus* è risultato imprescindibile punto di partenza lo studio dettagliato di quanto Macrobio narra nei *Saturnalia*. Nella piena consapevolezza del quadro religioso e culturale in piena trasformazione nel quale è necessario includere il suo scritto, egli si mostra un erudito dotato di impeccabile credo pagano; la sua è dunque una preziosa fonte che apre numerose piste di ricerca che si continueranno a percorrere nelle seguenti pagine dell'elaborato.

CAPITOLO SECONDO
VERSO L'AVENTINO

1. Eracle incontra *Bona Dea*. Percorsi transumanti del *Latium vetus*

Per comprendere i tratti che la *Bona Dea* acquisisce all'interno del paesaggio epigrafico laziale è necessario riprendere alcune questioni, politiche prima che religiose, sottese e preparatorie per comprendere come *Bona Dea* va a integrarsi nel *pantheon* di vari centri del *Latium vetus*. A tal fine, non appaiono di minore importanza l'ubicazione geografica, l'orografia e la topografia dei luoghi che ne accolgono il culto. Il contesto laziale offre uno spettro privilegiato per osservare un fenomeno che riguarda l'aspetto più strettamente rurale e agreste della *Dea*: mi riferisco a un processo che consiste nella sostituzione, formale piuttosto che sostanziale, di una divinità femminile preesistente dal profilo difficilmente delineabile e dal teonimo a noi sconosciuto. Un'entità divina ancestrale venerata nelle periferie boschive, nel quale si consolida la sua componente agro-pastorale e di *genius loci*; tale connotazione si fonde con il sistema che sin dai tempi più antichi aveva contraddistinto le modalità di sfruttamento del territorio, marcato dai percorsi transumanti che collegavano l'area laziale con gli Abruzzi e le più lontane pianure della Daunia. Questo aspetto emerge in maniera vistosa quando considerato alla luce di una panoramica globale delle attestazioni del culto di *Bona Dea* lungo la penisola italica: escludendo i fulcri devozionali maggiori di Roma, Aquileia e Ostia, è proprio la dorsale appenninica umbro-marchigiano-abruzzese che i devoti della *Dea* reputano in armonia con la sua indole al punto di eleggerli come sede cultuale.

Al concetto di via, quindi di *viator*, abbiamo già visto come la *Bona Dea* sia assimilata, come protettrice dei crocicchi, alla dea Ecate. L'associazione del quale Macrobio si fa portavoce si sposta senza dubbio verso una connotazione infera della divinità: la realtà epigrafica se ne discosta leggermente restituendo una sfaccettatura della *Bona Dea* che la vede implicata come custode degli snodi della viabilità valliva e intervalliva, lungo diverticoli delle arterie principali dirette verso le aree costiere o, viceversa, che conducevano a zone collinari e d'altura. L'aspetto della *Dea* legato al commercio si tradurrà anche nella mobilità del suo culto: il capitale umano porterà con sé anche il bagaglio religioso, permettendone una tracciabilità spazio-temporale visibile da un punto di vista privilegiato. Il substrato agro-pastorale induce la *Bona Dea* all'inevitabile incontro con una divinità che fin dall'età mitica paventa nei suoi confronti un atteggiamento escludente. Si tratta certamente di Eracle, dio-eroe dal culto emporico particolarmente vocato al commercio di greggi e armenti e per tale ragione legato alle sorgenti d'acqua: da questo aspetto deriva la sua massiva diffusione nel sostrato religioso italico, nell'ambito del quale raccoglie il favore di devoti appartenenti alle classi

sociali meno elevate[1]. Vedremo meglio quali saranno le modalità e i luoghi di questo peculiare incontro, e di come questo si contrapponga al netto rifiuto cui si assisterà sull'Aventino, che dividerà per sempre il destino di Eracle e *Bona Dea*.

Come si è detto, il paesaggio epigrafico laziale permette di tratteggiare con sufficiente chiarezza le fasi attraversate dal culto di *Bona Dea*: le sue attestazioni giungono in numero considerevole dai vari centri, all'interno dei quali raramente si concentrano nell'area forense (come accade nel fortunato caso di *Nomentum*), trovando una più felice collocazione in zone caratterizzate dalla loro come pendici di colline, ubicazione e aree subalterne. Le iscrizioni costituiscono un *corpus* cospicuo di attestazioni di una pratica cultuale rivolta principalmente (ma non esclusivamente) a un pubblico femminile, che qui mostra forse la più ampia e variegata gamma di *dona* offerti alla dea, cui si pone in parallelo una generalizzata volontà di rimodernamento degli edifici sacri che le erano dedicati. Le ragioni che conducono alle iniziative di restauro sono in generale da ricercarsi nella *vetustas* del primitivo impianto devozionale – molto probabilmente di dimensioni contenute – e alla distruzione dovuta a un disastroso incendio, celebrata con l'offerta di un *epulum* alla cittadinanza nel singolare caso dei due liberti *Italia* e *Blastus Eutactianus* a *Fidenae*, centro che restituisce il più alto numero di attestazioni provenienti dalla Borgata Villa Spada, luogo presso il quale gli studiosi della topografia del luogo hanno proposto di ubicare il foro della città e che di certo rappresentava il più importante punto di accesso all'abitato.

Le opere di monumentalizzazione degli edifici civili e sacri cui si assiste tra il I e II secolo d.C. nei centri abitati del *Latium* sono in buona parte dovuti alla presa di coscienza dell'importanza degli assi viari, lungo il quale la connotazione agro-pastorale del territorio aveva fatto sì che sorgessero importanti mercati, sfruttati dai pastori transumanti diretti verso la Sabina o che intraprendevano percorsi più ampi diretti verso il sud della penisola. In questo processo di monumentalizzazione possiamo dunque ricercare *terminus ante quem* e un *terminus post quem* piuttosto chiari: una fase "pre-conquista" in cui i centri dislocati lungo il Tevere e l'Aniene stabiliscono un proprio ordinamento politico e religioso indipendente da Roma, cui segue una fase di presa di coscienza da parte di quest'ultima delle potenzialità del territorio circostante. Si tratta dunque di una doppia transizione che prima vide Roma consolidare la propria superiorità sui centri laziali e che, nel passaggio tra Repubblica e Impero consisterà nel consolidamento degli ordinamenti politici, economici e religiosi di ciascun abitato secondo gli influssi provenienti dall'universo urbano. In questo quadro si fa spazio il culto della *Bona Dea*, che acquisisce i tratti di una divinità "civica" e prende forma nella complessa realtà agreste mantenendovi il ruolo di protettrice e garante di

[1] Per il culto di Eracle relazionato alla transumanza si vedano i capisaldi Coarelli 1988 e Torelli 1992. Per l'area medio-appenninica si veda Letta 1992.

prosperità. Non vi è dubbio che la conformazione del territorio abbia influito sul radicamento di tale culto: l'area tra le vie Nomentana, Salaria e Tiburtina si contraddistingueva per il suo carattere di zona di frontiera, in cui i transiti erano agevolati dalla viabilità terrestre e fluviale che favoriva i contatti tra l'area veiente, romana e sabina[2].

È nota la familiarità del culto in esame con ambienti di questo tipo, prossimi al passaggio di rotte transumanti e in cui si rileva l'abituale frequentazione di commercianti diretti verso Roma o verso l'area adriatica. L'eterogeneità che dal IV secolo a.C. aveva caratterizzato la popolazione delle colonie latine dell'area in esame sino alla completa conquista da parte di Roma si riflette nella relativa realtà religiosa, composita e permeata da una devozione di stampo popolare. Per la fase alto e medio repubblicana si può solo ipotizzare l'esistenza di una pratica religiosa di carattere spontaneo, derivante da una necessità del devoto espletata in luoghi di culto spesso sorti per iniziativa personale, come sacelli e *aediculae* allestiti lungo percorsi viari per qualche motivo cari alla divinità. Il complesso mosaico di credenze e di consuetudini religiose sembra avviarsi verso un processo di istituzionalizzazione, il cui apice può essere fissato tra il I e il II secolo d.C., quando le testimonianze epigrafiche si fanno più sistematiche e lasciano intendere la presenza di un luogo di culto stabile, organizzato e frequentato abitualmente da devoti appartenenti a una tipologia ben identificabile. Il record epigrafico riconducibile alle istallazioni cultuali consacrate alla *Bona Dea* fornisce spesso informazioni preziose a riguardo, che risulterebbero altrimenti sconosciute alla luce della pressoché totale assenza di materiale archeologico relativo ai supposti santuari.

Le iscrizioni rinvenute rappresentano dunque il punto di partenza su cui fare leva per delineare uno spaccato sulla sfaccettata vita religiosa dei centri dislocati nel *Suburbium* laziale, punto di vista che si aggiunge ai numerosi tentativi di ricostruire una secolare storia di influenze e contatti con Roma.

Il più recente contributo rivolto a una puntuale disamina del materiale epigrafico e archeologico pertinente alla regione oggetto di questo studio è quello presentato da L. M. Michetti[3]. Nel quadro del più ampio progetto intrapreso dall'archeologo F. Di Gennaro avente come obiettivo quello di fornire un'edizione completa dei ritrovamenti avvenuti in territorio fidenate e culminato nella pubblicazione del dettagliato e aggiornato resoconto "*Fidenae*. Contributi per la ricostruzione

[2] Le comunicazioni erano permesse dalla vicinanza al tratto traghettabile del Tevere e dalla foce del Fosso della Valchetta, antico Cremera: tali circostanze geomorfologiche rinsaldarono i legami con Veio piuttosto che con Roma, che manteneva buoni rapporti con *Crustumerium*. Ciononostante si può affermare che Roma si non dimostrò mai particolarmente avversa a *Fidenae*, che nel frattempo assorbiva i tratti di *latinitas* mantenuti dalla sua alleata etrusca (Barbina, Ceccarelli, Dell'Era, Di Gennaro 2009, p. 327).

[3] Michetti 2001, p. 242-250.

topografica del centro antico. Ritrovamento 1986-1992", le cospicue attestazioni del culto di *Bona Dea* nell'area considerata offrono alla studiosa l'occasione per soffermarsi sui caratteri che questo assume a *Fidenae*[4].

Lo spunto offerto dalla realtà fidenate si mostra particolarmente proficuo da permetterle di rivolgere lo sguardo verso un prospetto più completo sul culto della *Dea* in tutta l'area laziale. In poche pagine la studiosa riesce a tracciare una panoramica di rara chiarezza sull'argomento: inoltre, l'inclusione del contributo in uno studio di taglio spiccatamente topografico conferisce particolare efficacia e una solida base all'approfondimento riguardante questa importante presenza divina nel quadro della religione locale. Se è possibile rilevare una certa omogeneità tra i caratteri propri della *Dea* a *Fidenae*, a Nazzano, a *Ficulea*, a *Nomentum* (cui possono aggiungersi le più sporadiche attestazioni provenienti da *Bovillae*, *Signia* e *Portus*, cui si aggiunge il tempio di *Privernum* che *Bona Dea* condivide con la dea *Copia*), una trattazione a parte meritano i documenti provenienti da *Cornicolum* (in cui troviamo l'unico caso attestato dell'esistenza di una *lex arae Bonae Deae*) e quelli relazionati a santuari acquatici che le erano consacrati presso il *mons Aeflanus* e il *mons Saxanus*.

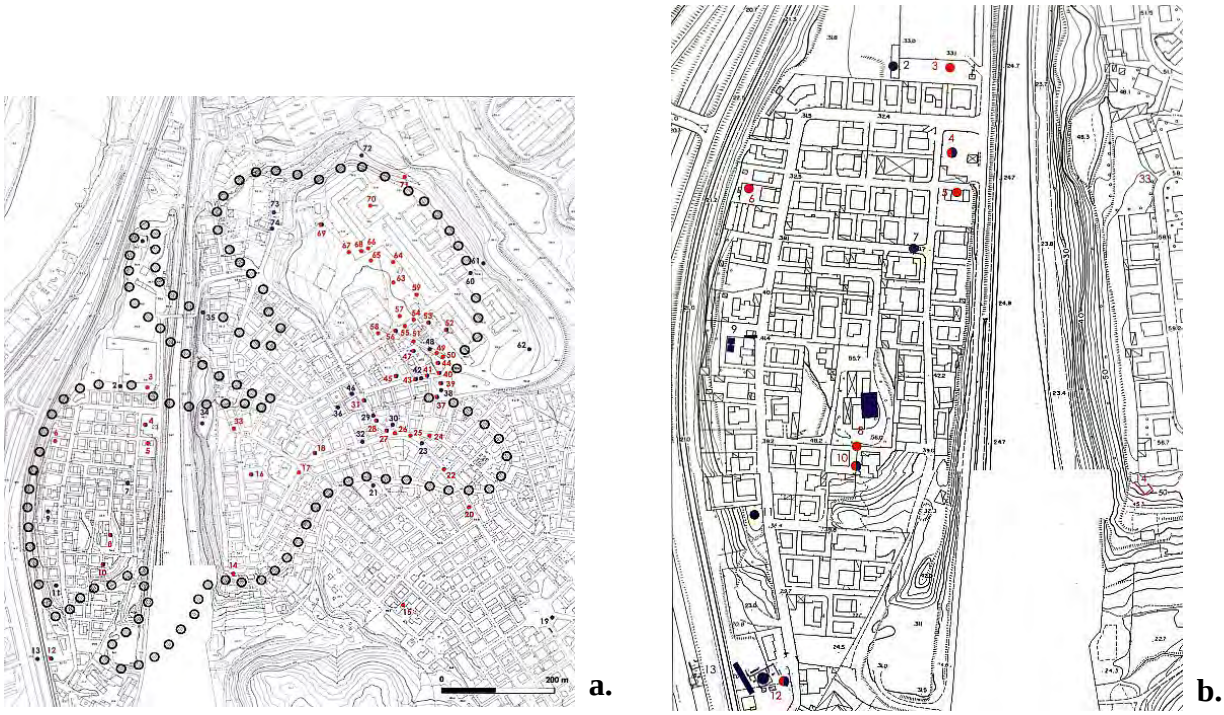
Da quest'ultima tipologia può differenziarsi piuttosto nettamente quanto accade a Ostia, colonia nel quale numerosi documenti epigrafici testimoniano la presenza di due luoghi di culto dalle caratteristiche inedite nel complessivo panorama italico. Rispetto alla sostanziale uniformità riscontrata per i centri laziali di minore estensione e importanza, a Ostia il culto di *Bona Dea* si distingue per la ricchezza archeologica ed epigrafica di dettagli restituiti da ben due santuari, oltre che per i legami intessuti con le politiche della *nobilitas* cittadina e le implicazioni che a sua volta questa aveva lungamente preservato con Roma.

Le pagine che seguono saranno dedicate a una rassegna che intende focalizzarsi, caso per caso, sui centri laziali in cui le testimonianze della pratica cultuale riservata alla *Bona Dea* permettono di identificarne un culto stabile, istituzionalizzato e radicato nel *pantheon* cittadino, anche laddove tale ipotesi non venga supportata dalla riconoscibile presenza del luogo di culto che le era dedicato nel contesto corrispondente. Si è accennato alla rilevanza dimostrata dall'universo laziale legato a *Bona Dea* ai fini della conoscenza di un ampio e inedito spettro tipologico di donativi offerti dai devoti alla divinità come ringraziamento per l'aiuto ricevuto. A questo aspetto si riserverà un più ampio spazio nel Capitolo Quarto, consacrato alla delineazione del corrispondente volto umano di questa devozione del quale ci è dato sapere solo grazie alla fonte epigrafica.

[4] Di Gennaro *et alii* 2001, p. 197-250.

2. *Bona Dea* a *Fidenae*

La rassegna dei luoghi di culto la cui esistenza può dedursi dalle attestazioni epigrafiche non può che prendere le mosse da *Fidenae*, colonia latina sorta lungo la via Salaria a circa otto chilometri a nord di Roma, nel luogo in cui questa si snodava lungo il fiume Tevere. Tra le principali ragioni cui si deve la sua importanza possono individuarsi certamente nella spiccata fertilità del terreno sul quale sorse l'abitato e la posizione strategica scelta per l'insediamento. Benché sussistano diffuse incertezze riguardo la precisa ubicazione dell'arce della città, la tradizione degli studi tende verso una sua posizione in corrispondenza di quello che la ripartizione del territorio operata da F. Di Gennaro chiama "settore 1" "per la sua posizione dominante sul Tevere e sul percorso della Salaria"[5]. A sua volta, la conformazione orografica connette con una sella il "settore 1" ai settori "2" e "6". Ed è quest'ultima, circoscritta nel "settore 6", la divisione territoriale che i più autorevoli topografi del territorio fidenate concordano nell'identificazione della sede scelta per la fondazione del santuario della *Bona Dea*. L'area corrispondente a tale settore si trova nella parte sudoccidentale della collina, mostrandosene parzialmente indipendente: le estremità presentano evidenti segni di arature, mentre l'attuale conformazione generale risulta gravemente sconvolta dai lavori effettuati per la costruzione della linea ferroviaria[6]



a. **b.**

Figura 25. Carta dei ritrovamenti dell'intero territorio di *Fidenae* (**a**), con ingrandimento della collina di Villa Spada ("settore 6"), in cui si concentrano i ritrovamenti epigrafici relazionabili con il culto della *Bona Dea*, circoscrivibili nella cosiddetta Tenuta Serpentana (**b**). Da: Di Gennaro 2001, p. 199-202.

[5] Di Gennaro 2001, p. 204.

[6] Di Gennaro 2001, p. 204.

Le numerose attestazioni epigrafiche connesse al culto di *Bona Dea* hanno rivelato chiaramente l'esistenza di un'articolata e consolidata manifestazione di carattere religioso a essa rivolta. La documentazione epigrafica a disposizione rivela che presso il municipio fidenate l'organizzazione del culto di *Bona Dea* risulta completamente autonoma rispetto a quello di Roma e, a differenza di quest'ultima in cui la pratica cultuale acquisisce nella prima età imperiale tratti aristocratici e monumentali, mantenendosi espressione di una religiosità popolare. L'esistenza di un santuario di *Bona Dea* si è supposta a seguito del rinvenimento in area fidenate di quattro dediche che ne fanno menzione, tre provenienti dalla borgata di Villa Spada – denominazione ultima di quella che anticamente veniva chiamata Tenuta Serpentana, comprendente metà dell'area urbana fidenate – cui si aggiunge un'epigrafe proveniente dall'area del Monte Sacro, sulla via Nomentana. Le suddette tre iscrizioni furono riportate alla luce nella parte orientale della collina della Borgata di Villa Spada[7], principale via di accesso all'abitato e verosimilmente antico Foro di *Fidenae,* insieme con numerosi altri reperti databili tra il I e il III sec. d.C. L'attuale condizione di irreperibilità dei monumenti ha escluso la possibilità di effettuarne un'autopsia; i dati relativi alle iscrizioni di Villa Spada furono verificati in ultima istanza da P. Romanelli, che le descrisse nelle *Notizie degli scavi di antichità* del 1929. Se, come generalmente riconosciuto, il "settore 6" della collina fosse da identificare con il foro della città, l'ubicazione del ritrovamento delle dediche rivelerebbe una certa importanza della divinità all'interno della realtà religiosa cittadina. A tal proposito, le dediche permettono di dedurre che il luogo di culto in cui a *Fidenae* si venerava la *Bona Dea* non subisce variazioni topografiche: i restauri insistono dunque su una struttura già esistente, verosimilmente edificata in età repubblicana

Il primo documento che si sottoporrà all'attenzione consiste nella dedica, purtroppo perduta, rivolta al *numen* della *domus* imperiale (*numen domus Augustae*) da parte di *Blastus Eutactianus*, di *Secundus* e di *Italia, magistra Bonae Deae*[8]. Degli ultimi due dedicanti viene riportata espressamente la condizione giuridica libertina, relativa allo stesso *patronus*, il console (per la seconda volta) *Iulius Quadratus. Blastus Eutactianus* e *Secundus* in occasione dell'ottenimento del sevirato, *Italia* per il conseguimento del *magisterium Bonae Deae*, decidono di far costruire un edificio (probabilmente un'*aedes*) di carattere pubblico. In occasione dell'inaugurazione dello stesso offrono un *epulum* alla cittadinanza. Come accade di norma in occasione di dediche che ricordano l'inaugurazione di luoghi di culto, viene fornita una data precisa, ovvero il quattordicesimo giorno prima delle Calende di

[7] La denominazione Villa Spada si riferisce alla Tenuta Serpentana ubicata a nord della cosiddetta vecchia tenuta Torre Serpentana, chiamata Tenuta Tallongo nella tavoletta IGM qui riportata, di cui si conoscono i proprietari già a partire dal 1660, anno in cui il catasto la attribuisce ai Frangipani, proprietari ai quali si sostituiscono gli Odescalchi, il Monastero di Tor de'Specchi, i Rotti e infine i Ricci-Montani.

[8] Cat. n. 48.

ottobre, che corrisponde al 18 settembre. L'anno è espresso attraverso l'indicazione della coppia consolare, composta da *Marcus Clodius Lunensis*[9] e *Publius Licinius Crassus*[10]. È interessante notare come nell'ultima parte dell'iscrizione si faccia menzione di un intervento da parte del senato locale per restaurare un edificio di carattere pubblico donato da privati. Inoltre, il riferimento a ben due liberti del console vissuto in età traianea *Caius Antius Aulus Iulius Quadratus* suggerisce la presenza di una sua vasta proprietà nel territorio di *Fidenae*. Il console faceva parte dell'élite di Pergamo e disponeva di un'ingente fortuna, che gli permise di acquisire *praedia* nel territorio fidenate[11]. *Secundus* era un seviro *Augustalis*, impegnato nel culto municipale dell'Imperatore. Da tale documento si evince che, nonostante le fonti letterarie reputino quello di *Bona Dea* un culto di carattere esclusivamente femminile, anche gli uomini vi erano coinvolti, seppure in maniera marginale e con mansioni che possiamo immaginare fossero relative alla manodopera funzionale alla ricostruzione. In particolare, nel periodo augusteo il culto di *Bona Dea* assume dei tratti significativamente differenti rispetto a quelli legati al mito: appaiono qui molto forti i legami con la *domus* imperiale, deducibili anche dalla presenza di liberti appartenenti alla stessa. L'indicazione della coppia consolare (consoli ordinari *Tiberius Iulius Candidus Marius Celsus* e *Caius Antius Aulus Iulius Quadratus*[12]) suggerisce una datazione in tarda età traianea o nei primi anni del principato di Adriano.

La seconda iscrizione, anch'essa irreperibile, ci informa di un'offerta posta da *Aquillia*, una *magistra* della *Bona Dea*[13]. Lo stato di conservazione del documento al momento in cui questo è stato sottoposto all'esame autoptico doveva essere molto critico, in quanto il testo inciso nella parte destra della lastra risulta di difficile lettura. L'integrazione della lacuna a destra (di cui si riconosce solo la lettera *M*) in *m*[*agistra*] è proposto sia da Romanelli[14]che da Brouwer[15]. Tale scioglimento si è ipotizzato anche sulla base della presenza di altre *magistrae Bonae Deae* in varie iscrizioni provenienti dal medesimo contesto[16]. La *P* posta in chiusura del testo rende improbabile l'integrazione in un epiteto riferito alla dea. Sono sembrati più coerenti sia uno scioglimento con il verbo *posuit*, sia, ammesso che nella seconda parte fosse stata presente una *S*, una chiosa in *p*(*ecunia*) *s*(*ua*). Nel territorio fidenate il gentilizio *Aquillius* trova un'unica ulteriore attestazione in un

[9] *PIR*² *C*, 1169.

[10] *PIR*² *L*, 187.

[11] Andermahr 1998, p. 305.

[12] *CIL*:*"significatur C.Antius A.Iulius Quadratus consul iterum 104 p.C.",* cfr. *PIR*² *I*, 507.

[13] Cat. n. 48.

[14] Cat. n. 49.

[15] Brouwer 1989, p. 60.

[16] Si tratta delle *magistrae* cui può trovarsi riferimento nelle dediche n. 50 del catalogo.

irreperibile documento venuto alla luce nei pressi della tenuta Sepentana nel quale, forse in un contesto funerario, si fa menzione di un *Quintus Aquillius*[17].

Nelle medesime circostanze in cui avvenne il ritrovamento della dedica di *Aquillia*, venne riportato alla luce il supporto che recava incisa la dedica tramite il quale due *magistrae* addette al culto della *Bona Dea* vogliono dare imperitura memoria al dono che desiderano donare alla divinità. Di questa destinazione della dedica può trovarsi un valido indizio nella dicitura *donum dederunt* (r. 5). Nella prima riga erano probabilmente riportati gli elementi dell'onomastica della prima dedicante, di cui, se così fosse, si conserverebbero solo l'ultima lettera del gentilizio e la prima del *cognomen*. Nella seconda riga, completamente perduta, trovava spazio l'onomastica della seconda dedicante. La struttura del testo ci porta, senza forzature, a considerare entrambe le dedicanti come investite del ruolo di *magistra Bonae Deae*. Le gravi lacune che interessano la r. 6 impediscono la comprensione dell'entità dell'oggetto offerto in dono, nel quale è da ricercare il motivo della dedica; rimane solo una parte della parola, di cui appare difficile fornire un'integrazione definitiva.

Da ultimo si vuole presentare il testo dell'iscrizione nel quale può trovarsi la più ricca e variegata enumerazione di *dona* offerti in dono alla divinità nel contesto laziale, e di certo può annoverarsi anche tra le più peculiari iscrizioni di questo genere nell'intero panorama delle attestazioni del culto italico alla *Dea.* Anche in questo caso si tratta di un documento irreperibile, che conosciamo solo per tradizione manoscritta, riportato alla luce nelle medesime circostanze dei due precedentemente analizzati. Il testo riporta la lista dei doni offerti alla *Bona Dea* da *Maria*, *magistra* di *status* libertino addetta al suo culto[18]. La peculiarità dell'iscrizione risiede nella menzione di vari e numerosi doni alla *Dea*: fra queste offerte certamente destinate a un luogo di culto è notevole la presenza di *pulvinaria*. Questi elementi rimandano al carattere di *lectisternia* o *sellisternia* delle celebrazioni in onore della *Bona Dea*. Durante queste cerimonie le immagini della divinità venivano ricoperte di vesti amovibili, esposte sopra a letti e cuscini (*pulvinaria*) durante ricchi banchetti, in cui venivano offerti bevande e cibo, verosimilmente preparati nelle *culinae* del tempio. Vi fa riferimento anche Cicerone durante la narrazione del *sacrilegium* compiuto da Clodio[19]. La menzione degli oggetti portati in dono da *Maria* si sviluppa secondo un andamento bipartito: nella prima parte sono elencati gli ornamenti relazionati al simulacro della *Bona Dea*, cioè il mantello argentato (*palliatum inargentatum*), le vesti bianche (*vestimenta albata*) e uno o più cuscini (*pulv*[*inar* o *-ia*]).

[17] *CIL*, XIV 4064.

[18] Cat. n. 50.

[19] *har. resp*. 5, 8; *Mil*. 27, 2; *dom.* 53, 136; *Pis*. 39, 95.

Oggetti destinati all'ornamento del *signum* della dea sono noti anche da un'altra iscrizione di età imperiale proveniente da Segni[20]. Nella seconda parte del testo si elencano le migliorie apportate al luogo di culto, sacello o *aedes*, in cui doveva essere conservato il simulacro della dea. A tal proposito il riferimento è a tre *crustae* marmoree e a una *cathedra*. Non è chiara la funzione dell'*armarium*: potrebbe trattarsi di un armadio destinato a custodire gli oggetti di culto della dea oppure di una dispensa per i medicinali distribuiti ai fedeli dalle sacerdotesse.

Del percorso che *Bona Dea* compie verso Roma si ha traccia da un'attestazione epigrafica pertinente al territorio fidenate ma che allo stesso tempo sembra essere il prologo dell'incontro tra la *Dea* e Eracle sull'Aventino. Il *locus numinosus* che ne costituisce lo scenario è identificabile nel *Sacer mons*, luogo la cui vocazione – e frequentazione – plebea riecheggia anche dalle fonti[21], che riconducono il toponimo agli impeti secessionisti e alla conseguente erezione dell'altare consacrato a *Iuppiter Terrificus* o *Territor*, del quale parlano più o meno espressamente Dionigi di Alicarnasso[22] e Festo[23]. È proprio Festo a collocare con accurata precisione il sito di Monte Sacro *paullo ultra tertium miliarium* della via Nomentana, al di là del fiume Aniene, localizzabile tra gli attuali IV e il V chilometro della via Nomentana. Nei pressi del *mons* può essere localizzato il rinvenimento di un architrave marmoreo spezzato in tre parti, avvenuto in occasione di lavori agricoli che nel 1907[24] lo videro affiorare nella tenuta Prati Fiscali di proprietà del signor Antonio Giuliani[25], anch'esso destinato a scomparire dietro a vicissitudini collezionistiche a noi ignote.

[20] Cat. n. 51, in cui si fa menzione di *tunicas / duas et palliolum / rasas caleinas*.

[21] Cic. *apud Asc. in Cornelianam*, 67-68; Dion. Hal. VI, 45, 2; Fest. *frag*. p. 422 L; Paul. Fest. p. 423 L (*Sacer mons trans Anienem fluvium ultra tertium milliarium appellatur quia Iovi fuerat consecratus*); App. *bell. Civ*. I, 1.

[22] Dion. Hal. VI, 90: Ἐπειδὴ ταῦτ᾽ἐψηφίσαντο, **βωμὸν** κατεσκεύασαν ἐπὶ τῆς ἀκρωρείας, ἐν ᾗ κατεστρατοπέδευσαν, ὃν ἐπὶ τοῦ κατασχόντος αὐτοὺς τότε δείματος ὠνόμασαν, ὡς ἡ ἀτριος αὐτῶν σημαίνει γλῶσσα, Διὸς Δειματίου·ᾧ θυσίας ἐπιτελέσαντες καὶ τὸν ὑποδεξόμενον αὐτοὺς τόπον ἱερὸν ἀνέντες, κατῆεσαν εἰς τὴν πόλιν ἅμα τοῖς πρέσβειαν.

[23] Fest. p. 422 L: ***Sacer mons*** *appellatur trans Anienem,* ***paullo ultra tertium miliarium***; *quod eum plebes, cum secessisset a patribus, creatis tribunis plebis, qui sibi essent auxilio,* ***discedentes Iovi consecraverunt***.

[24] Per l'indicazione della data del rinvenimento si seguirà quella proposta da Granino Cecere in *LTURS* I, s.v. *Bonae Deae aedicula*, p. 201, che si differenzia da quella fissata tra il 1908 e il 1909 in Quilici, Quilici Gigli 1986, p. 322.

[25] Il nome della proprietà è così ricordato anche sui Giornali di Scavo della Soprintendenza Archeologica di Roma, 12-III, 24-III e 6-V, 1909. Del rinvenimento si viene a conoscenza anche dalle *Not.Sc*. 1913, p. 350: "*A circa 100 m oltre il ponte Nomentano, nella tenuta dei Prati Fiscali di proprietà del sig. Antonio Giuliani, sono stati intrapresi grandi lavori di sterro…*".



Figura 26. Ubicazione esatta del luogo di ritrovamento dell'architrave (sito 215).
Particolare da Quilici, Quilici Gigli 1986, tav. 187.

L'architrave è stato riportato alla luce insieme a materiali architettonici di varia natura e di diversa cronologia, in parte recanti tracce di combustione; tra questi si possono annoverare colonne di marmo bianco, di granito grigio e di cipollino. Da un'annotazione di R. Lanciani si ha notizia dell'esistenza di una *villa Popilliorum* nelle vicinanze del luogo di ritrovamento dell'architrave, punto di intersezione tra le vie Nomentana e delle Vigne Nuove; è possibile, ma non se ne ha certezza alcuna, che vi fosse un legame con *Popillia Psacas*[26]. Il fatto che il monumento sia stato trovato in questo tratto della via Nomentana appare di notevole interesse, poiché in quella zona notoriamente connessa con la pratica della transumanza verso la Sabina convergevano percorsi viari provenienti dall'area centro-italica. Ne sono ulteriore prova le due clave, che certamente riecheggiavano al dio Eracle[27], scolpite a rilievo sui due lati della chiave di volta del Ponte Nomentano sull'Aniene[28]; l'aggregato di Monte Sacro ospitava già dal II secolo a.C. un frequentato mercato per la campagna[29].

[26] Il manoscritto del Lanciani 88/1, f.130 fa parte del *Codex topographicus urbis Romae ab aevo Costantiniano usque ad finem saeculi XVI*, ed è conservato nell'archivio della *BIASA*. L'annotazione riporta la seguente indicazione: "*Villa Popilliorum? Ad angulum viarum Numentanae et delle Vigne Nuove a. 1909 effossa cum aedicula Bonae Deae*", localizzando, credo non a ragione, il luogo di rinvenimento con l'angolo tra la via Nomentana e via delle Vigne Nuove, più a nord-est rispetto alla tenuta dei Prati Fiscali, dove si trovavano dei resti di una villa romana, che il Lanciani denomina *Villa Popilliorum*, probabilmente per analogia con la *Popillia Psacas* dell'architrave.

[27] Il culto di *Hercules Victor* è noto anche dalla dedica *Herculi* / *Victori* / *At*(*inius*) *Capito* / *d*(*onum*) *d*(*edit*), edita in *CIL*, XIV 4056.

[28] Nel lato della chiave di volta dell'arco posto a valle era scolpita una clava dritta, mentre nel lato rivolto a monte era scolpita una testa taurina sormontata da una clava rovescia. Per una descrizione dettagliata del ponte si veda Quilici, Quilici Gigli 1996, p. 112-119, in particolare p. 115, fig. 15 e16.

[29] Michetti 2001, p. 242.

La presenza di un'edicola dedicata alla *Bona Dea*, divinità protettrice dei transiti e della transumanza il cui culto sin dagli albori si lega a quello di Eracle, ben si connetterebbe a tale contesto[30]. L'iscrizione lascia intendere che l'edicola alla quale l'architrave doveva appartenere sia stata realizzata su iniziativa di *Popillia Psacas* insieme alla sua *collega Thais*. Il termine *collega* rivela che entrambe dovevano far parte del medesimo *collegium* di cultrici della *Bona Dea*[31], anche se probabilmente ricoprivano funzioni diverse (forse, a giudicare dall'ordine in cui vengono menzionate, quelle rispettive di *magistra* e *ministra*), come si suppone dal loro diverso *status.* Il *cognomen Psacas* suggerisce di attribuire a *Popillia* uno *status* libertino[32], mentre *Thais*[33] sembrerebbe di condizione servile. Il diverso *status* troverebbe riscontro anche nella non casuale disposizione dei nomi. Il supporto marmoreo, le ridotte dimensioni dell'architrave e le ultime quattro lettere lasciano intendere la pertinenza a una piccola edicola realizzata a spese delle due cultrici, uno dei più comuni esempi di evergesia di cui si ha testimonianza per la *Bona Dea*.

a   **b**

Figura 27. Il ponte Nomentano sull'Aniene: chiave dell'arco con clava dritta (**a**, lato a valle) e testa taurina sormontata da testa di toro (**b**, lato a monte).
Da Quilici, Quilici Gigli 1996, p. 115 fig. 15-16.

L'architrave che costituiva l'edicola di *Popillia Psacas* e *Thais* non è l'unico documento epigrafico sulla cui base è possibile sostenere la presenza di una diffusa devozione riservata alla *Bona Dea* nell'area descritta a nord di Roma. Nel novembre 1902, i lavori di ampliamento e livellazione della via Nomentana, precisamente all'altezza dell'entrata principale di Villa Torlonia riportarono in

[30] Quilici, Quilici Gigli 1986, pp. 309, 409; Michetti 2001, p. 242.

[31] Si ricordi che la chiara menzione di un *collegium cultorum* si riscontra solo in cat. n. 86.

[32] Per un'altra attestazione del *cognomen Psacas* si veda l'iscrizione pompeiana *CIL*, IV 3905 (*Hirtia Psacas*).

[33] Per Solin 2003, p. 1216 si tratta di un *cognomen* appartenente a nomi di natura inanimata riguardanti cose liquide.

superficie un cippo in marmo con cornice e plinto[34]. Anche questo monumentino non è più reperibile: solo dalla descrizione che ne diede il primo schedatore Giuseppe Gatti sappiamo che la parte frontale era ornata da una decorazione con protome maschile e femminile, sovrastanti il campo epigrafico, mentre ai lati l'autopsia aveva rilevato la presenza degli usuali *patera* e *praefericulum*[35]. Si tratta del monumento funerario della liberta *Poblicia Cale*, eretto per iniziativa del suo schiavo *Martialis*. Nella l. 1 si riscontra un errore del lapicida, che scrive *Pvbliciae* per poi correggere con *Pobliciae*.

3. *Bona Dea* a *Ficulea*

L'antico centro laziale di *Ficulea*, la cui fondazione è secondo Dionigi d'Alicarnasso da ricondurre agli Aborigeni[36], è localizzabile, seppur con scarsa precisione, su una delle alture situate a nord del fiume Aniene, nella zona compresa tra la via Nomentana e la via Tiburtina. L'esatta ubicazione del sito è tuttora oggetto di un acceso dibattito tra illustri topografi dell'antichità: L. e S. Quilici sostengono, nel volume pubblicato nella collana *Latium Vetus*, una localizzazione presso l'abitato di Marco Simone Vecchio[37], mentre per F. Di Gennaro, le quali osservazioni trovano d'accordo anche D. Pantano[38], *Ficulea* è da riconoscere nell'abitato di Capobianco, situato a ovest della via Nomentana[39]. In questa sede si tralascerà la disamina degli elementi a favore dell'una o dell'altra identificazione del sito, facendo solamente cenno di un aspetto che appare determinante ai fini di una definizione del culto di *Bona Dea* in quest'area, quale fu la vicinanza di un importante asse viario. Da un passaggio di Livio scritto a proposito della *secessio* della plebe del 494 a.C. si apprende che la contigua via Nomentana era precedentemente chiamata via *Ficulensis*[40]: il tracciato che superato il Monte Sacro si dirige verso nord-est in direzione di *Nomentum* subisce un'inaspettata deviazione all'altezza del IX miglio apparentemente poco sensata, spiegabile attraverso la destinazione della via, originariamente diretta verso *Ficulea*. Quando *Nomentum* surclassò *Ficulea* per importanza e notorietà, si procedette alla riqualificazione di un tratto viario preesistente che collegava *Ficulea* e *Nomentum*, spiegando così la necessità del suddetto *diverticulum* e suggerendo un sommario posizionamento del sito in quella zona.

---

[34] Cat. n. 44.

[35] *Not.Sc.* 1902, p. 555-556.

[36] Dio. Hal. I, 16, 5.

[37] Quilici, Quilici Gigli 1993, p. 453-456.

[38] Pantano 2001, p. 69-71.

[39] Pantano 2001, p. 69-71.

[40] Liv. III, 52, 3: "*via Nomentana, cui tum Ficulensis nomen fuit, profecti castra in monte Sacro locauere*", riferimento che lo storico fornisce nel passaggio in cui narra la *secessio* della plebe avvenuta nel 494 a.C. Il passaggio dall'Aventino al Monte Sacro sarebbe avvenuto tramite la via Nomentana.

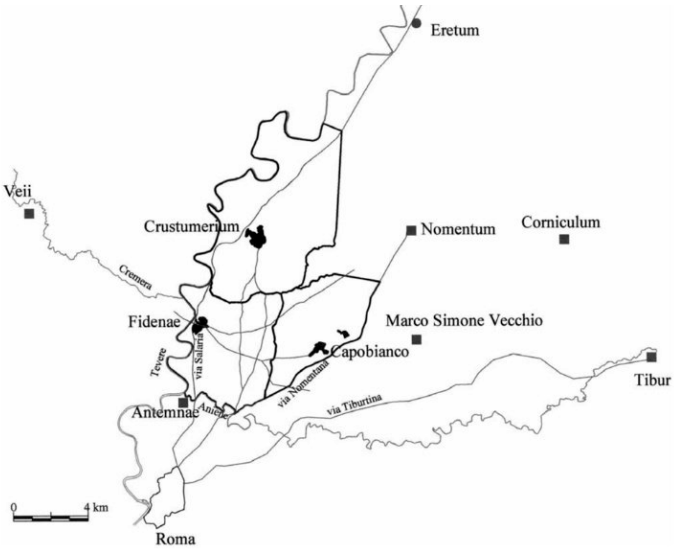


Figura 28. I centri abitati attestati nell'area nomentano-tiburtina prima della conquista romana (VI sec. a.C.).
Da Barbina, Ceccarelli, Dell'Era, Di Gennaro 2009, p. 328 fig. 2.

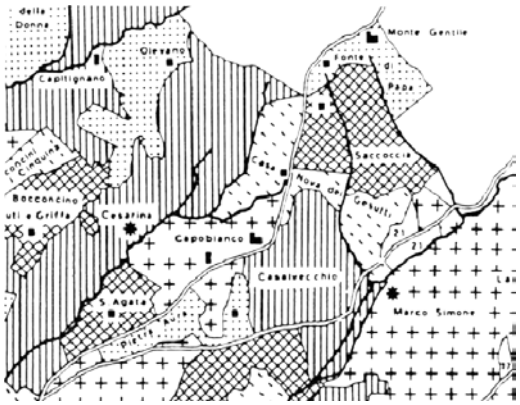


Figura 29. Tenute della campagna romana nel 1660, in cui si riconosce quella di Olevano,
dove fu trovata l'iscrizione *CIL*, XIV 4001.
Da Panciera, Di Gennaro 2009-2010, p. 167 fig. 1.

I problemi ubicativi non hanno ostacolato il riconoscimento del peculiare fervore religioso del quale si ha prova a *Ficulea*: tra le numerose divinità che vi sono epigraficamente attestate (Marte, Silvano, *Dis Pater*, Iside, Diana), la *Bona Dea* appare una divinità di primaria importanza, in quanto già da un'epoca precedente a quella imperiale le era consacrato un luogo di culto. Gli studi che i Quilici dedicano alla città rimarcano il peso della transumanza nel territorio agricolo di *Ficulea*, suggerito dalle cospicue attestazioni del culto di Eracle già dalla tarda età repubblicana, nonostante una stipe votiva rinvenuta sulla via Tiburtina ne documenti una vitalità già dalla prima metà del IV secolo.

Questo tipo di devozione è da considerarsi come una prima testimonianza di un culto con radici antichissime, fortemente legato ai passaggi transumanti ben attestati nell'area. I culti di *Bona Dea* e di Eracle si fondono in un contesto che si contraddistingue per la spiccata mobilità dei devoti,

abitualmente di passaggio durante gli spostamenti del bestiame da un lato all'altro dell'Appennino: non stupisce la presenza di falde acquifere nei pressi dell'area sacra, in quanto l'elemento acquatico si caricherebbe qui di un significato purificatore, risultando in ogni modo necessario ai fini delle pratiche transumanti. A tal proposito si reputa interessante la notizia della perdite delle tracce di un santuario in cui si praticava un culto acquatico, in uso dall'età del Bronzo recente sino al V secolo[41], presumibilmente sostituito alla fine del IV secolo, da un altro santuario ubicato in un punto cruciale della via Nomentana. Descritto dai Quilici come "un santuario che richiama la religiosità del contado, nelle forme tipiche dei luoghi di culto rurali comuni nell'Italia centrale in questo periodo"[42], quello dedicato alla *Bona Dea* poteva rappresentare la "sintesi" in chiave imperiale di un culto già radicato e "protoistituzionalizzato" nell'area presa in esame.

Il territorio ficulense ha restituito un'unica attestazione del culto alla *Dea*: nell'unicità del documento non risiede l'unica sua caratteristica inusuale: si tratta dell'unica dedica posta da due fratelli di condizione ingenua, uomo e donna, e della loro liberta[43]. I tre dedicanti decidono di mostrare la loro gratitudine alla divinità attraverso un gesto di impatto tutt'altro che trascurabile e che aveva richiesto loro l'impiego di una cospicua somma di denaro. *Marcus Marcius* (?) e *Marcia Prisca* e la loro liberta *Marcia Nomas*, fanno restaurare interamente il *fanum* della *Bona Dea*, distrutto a causa della vetustà. Si tratta di un'iscrizione di opera pubblica, oggi perduta, che venne riportata alla luce, spezzata in due parti congruenti, nella tenuta ficulense di Olevano[44]durante gli scavi condotti nel 1826 dall'archeologo Castellani per volere del principe Camillo Borghese, insieme a numeroso altro

[41] Si tratterebbe del sito 219 individuato dai Quilici (p. 228-235) a est di Capobianco, area in cui la presenza ridondante di acqua ha fatto pensare alla presenza di una falda obliterata; la tipologia di materiale lì ritrovato ha permesso di supporre che vi fosse installato un luogo di culto connesso con l'elemento acquatico.

[42] Quilici, Quilici Gigli 1993, p. 480.

[43] Cat. n. 68.

[44] Il casale di Olevano si trova 250 m spostato a ovest rispetto a quello attualmente viene così denominato. Le sue origini risalgono al Medioevo, dato che il Casale Monte di Olevola è detto già esistente nel XV secolo, mentre del fondo si ha menzione già un secolo prima. La struttura si presenta quasi completamente rimodernata, conservando la parte originaria, coperta dall'intonaco, soltanto al centro del lato orientale. Lungo la parte laterale settentrionale sono disseminati molti frammenti di tegole risalenti all'età imperiale, segnale della presenza di una villa. Le ricognizioni operate dagli archeologi per conto della Soprintendenza archeologica di Roma hanno riscontrato anche la presenza di frammenti di mattoni, mattoncini di opera spicata, di marmo bianco, oltre che di pezzi di anfore, olle e ceramica di uso comune (Quilici, Quilici Gigli 1993, p. 120, sito 51).

materiale epigrafico[45] e architettonico proveniente da una villa di età imperiale, in cui sono confluiti anche resti di sculture[46].

L'iscrizione testimonia il restauro integrale del *fanum* dedicato alla *Bona Dea* avvenuto per iniziativa e finanziamento di *Marcus Marcius*, il cui *cognomen* risulta totalmente perduto, sua sorella *Marcia*, con *cognomen* probabilmente ricostruibile in *Prisca*, cui provvedono insieme con la loro liberta *Marcia Nomas*. Nel testo viene espressa la motivazione che ha spinto i soggetti della dedica a provvedere al restauro: l'antico luogo sacro alla dea mostrava ormai evidenti segni di decadenza e necessitava di un restauro integrale. I dedicanti si incaricano di un restauro *a solo*, del quale desiderano perdurare il ricordo tramite un'iscrizione probabilmente esposta all'esterno del tempietto in memoria della loro munificenza. Può notarsi una peculiare eterogeneità nella condizione giuridica e nel genere dei dedicanti: i due fratelli, uomo e donna, sono di condizione ingenua - appartengono alla *gens* dei *Marcii* – e includono nella dedica anche la loro liberta. Ciò lascia pensare che all'inizio dell'età imperiale, momento in cui il culto di *Bona Dea* riacquisiva vigore a Roma irradiandosi nei centri laziali circostanti, il *fanum* che le era dedicato a *Ficulea* interpretava in maniera paradigmatica la sua vocazione agreste tipicamente suburbana e la funzione di santuario pubblico, frequentato indistintamente da uomini e donne. Il rifacimento del santuario potrebbe inscriversi in una fase di marcata vitalità attestata per l'abitato, in cui nei primi secoli dell'impero si assiste a una monumentalizzazione degli edifici più importanti e alla costruzione di grandi ville imperiali, cambiamenti subordinati a un avvenuto rafforzamento dell'asse viario tra Nomentana e Tiburtina[47]. Nonostante non se ne abbia alcuna certezza, è possibile che dal *fanum* in questione dipendesse un'organizzazione collegiale composta da uomini e donne di *status* ingenuo o libertino, condizione ampiamente attestata tra i devoti della *Bona Dea*. È interessante notare che lo spazio sacro assegnato al culto della divinità non subisce variazioni né ridimensionamenti nel corso dei secoli di attività, sintomo del raggiungimento di una posizione consolidata all'interno del *pantheon* cittadino, riconosciuta anche dalle autorità religiose che regolamentavano tali questioni. Non sorprende che

[45] Oltre all'iscrizione qui presentata, sono state rinvenute le iscrizioni pubblicate in *CIL*, XVI 4009, 4020, 4039, 4040, 4051, 4054, 4055.

[46] Michetti 2001, p. 245 menziona, tra i frammenti statuari rinvenuti, quello di una statua di Eracle. La notizia, riportata già nel volume dei Quilici (p. 121, n. 78), è a sua volta ripresa da una nota redatta nel 22-IV-1826, durante gli scavi che vi furono condotti, conservata nell'Archivio di Stato di Roma: "Due sarcofagi di Medio Evo. Un Ercole con la clava e sua testa, mancante di cosce e gambe. Una iscrizione sepolcrale. Altra in due pezzi mancante. Vari fregi di terracotta. Tre lastre di marmo di palmi 9 per 4 inservienti ad un'urna sepolcrale. Vari frammenti di marmo, lumini e piccoli oggetti di metallo". L'Autrice sottolinea la stretta relazione esistente fra questa divinità e la *Bona Dea*, ambedue fortemente evocati in ambientazioni agresti e in zone liminali o di passaggio, normalmente interessate dal fenomeno della transumanza.

[47] Come ricorda L. M. Michetti (*op. cit.*) a p. 244.

l'iniziativa per il restauro sia giunta da cittadini privati: spesso devoti di condizione ingenua finanziavano riqualificazioni o abbellimenti di sacelli dedicati alla divinità, che quando venerata nelle vicinanze di un percorso viario e/o ambiente rurale, sembra acquisire ancora di più una connotazione popolare.

4. *Bona Dea* nel *pantheon* di Ostia

Ostia antica ospitò due i santuari dedicati a *Bona Dea*. Questi erano dislocati in due differenti punti della topografia cittadina: presso la *regio* V (*insula* X, 2), in posizione centrale rispetto all'intero assetto urbano, e nella *regio* IV, appena fuori la Porta Marina (*insula* VIII, 3).

Il tempio di più antica fondazione sorge presso un'area di forma trapezoidale ubicata alla fine di via degli Augustali, contiguamente alla *domus* (V, X, 1) e alle Terme del Nuotatore (V, X, 3), separato dal Mitreo di Felicissimo a ovest (V, IX, 2) e dal Caseggiato del Temistocle a est (V, XI, 2).



Figura 30. Particolare delle ubicazioni del tempio di *Bona Dea* nelle *regiones* V e IV.
Da Pensabene 2007, p. 179-180 n. 96-97.



Figura 31. La *regio* V di Ostia e i suoi principali edifici. Si riportano: in verde la vegetazione, in arancione le coperture di restauro, in rosso le quote altimetriche. Da Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, fig. 1.

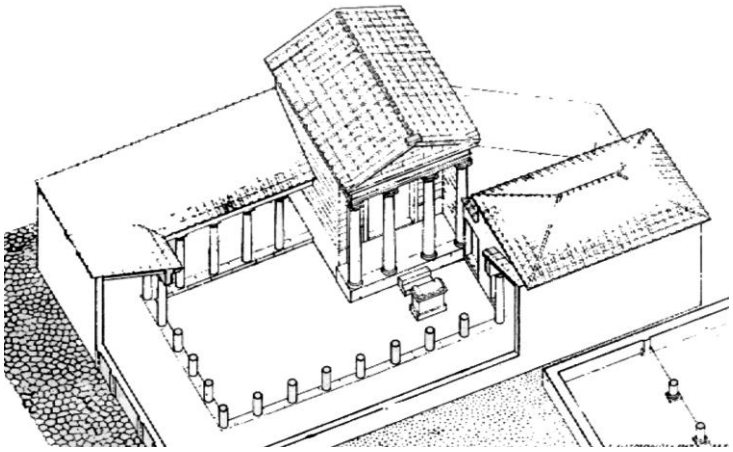


Figura 32. Ricostruzione del tempio di Porta Marina, da Calza 1943, p. 162.

4.1 La straordinarietà del caso ostiense: un riepilogo della storia degli studi

La scoperta del primo santuario ostiense dedicato alla *Bona Dea* si deve a Guido Calza: la campagna di scavi che egli condusse tra il 1938 e il 1942 riportò alla luce il tempio di Porta Marina. Non si hanno a disposizione notizie del culto dedicato a *Bona Dea* che precedano questo ritrovamento. Lo stesso Guido Calza è autore della prima pubblicazione che rese noti in maniera dettagliata i risultati delle suddette campagne[48]: il resoconto delle campagne di scavo apparve nel 1942 nelle *Notizie degli Scavi di Antichità*. Per la prima volta nella storia degli studi l'Archeologo prende in considerazione le fonti letterarie che menzionano la *Bona Dea*, al fine di metterne in rilievo la confusa origine greco-romana e la "doppiezza" cultuale delle cerimonie in suo onore, celebrate tra il plebeo colle Aventino e le dimore delle più alte cariche dello Stato. Calza ripercorre in maniera breve ma incisiva le più significative evidenze archeologiche del culto attestate in Italia (Aquileia, Trieste e, ovviamente, l'Urbe), affiancandovi dove possibile l'analisi del dato epigrafico. Nella seconda parte del contributo egli si concentra più dettagliatamente sulla descrizione delle evidenze del santuario di Porta Marina, area sacra in cui la documentazione epigrafica ha reso possibile riconoscere con certezza la pratica del culto della *Bona Dea*. Per primo G. Calza ne elabora una pianta, strumento necessario ai fini di una chiara descrizione degli ambienti che costituivano il santuario e della ricostruzione della sua storia edilizia. Egli infatti ne determina con precisione l'estensione (33, 20 x 17, 35 m) e vi distingue tre fasi costruttive. Nella prima fase si assiste alla costruzione del muro perimetrale con ingresso all'area sacra posto a est: già da questo momento era presente un tempietto prostilo tetrastilo contornato da un porticato laterizio, cui erano addossati tre vani di differente grandezza. L'autore descrive le tecniche edilizie utilizzate per la costruzione degli alzati e la disposizione degli ambienti,

[48] Calza 1942, p. 152-165. L'esordio dell'autore lascia intendere che prima di quel momento non fosse nota l'esistenza della *Bona Dea* nel *pantheon* ostiense; egli scrive infatti che "il culto della *Bona Dea*, fino ad oggi, non si sapeva fosse stato praticato ad Ostia".

soffermandosi anche sulle decorazioni musive e le trasformazioni che queste subirono nel corso della sua frequentazione.

Viene restituita un'estesa descrizione del tempio, che come detto era prostilo tetrastilo, costruito in reticolato, privo di podio e appoggiato sopra un gradone: ne vengono elencate le parti strutturali (resti di murature, basi di colonne e colonne con soglie di travertino interposte, i tre blocchi di tufo che costituiscono le fondazioni dell'ara, fondamenta del colonnato in laterizio) e decorative (frammenti di mosaico a tessere fini bianche e nere nella cella e nel pronao, quattro lesene di mattoni della parete di fondo del tempio, l'iscrizione dedicatoria del tempio incisa su lastra marmorea rinvenuta bipartita[49]) ancora visibili. Secondo l'ipotesi – ancora oggi accreditata – avanzata da Calza, le tecniche usate, la finitura dei frammenti di mosaico e la posizione del santuario nella stratigrafia sono elementi che riconducono con certezza all'impianto giulio-claudio del centro ostiense. L'Archeologo sottolinea che durante la seconda fase edilizia sono apportate importanti modifiche al tempietto della *Bona Dea*, il cui ingresso viene spostato di tre metri verso nord. Quest'ultimo viene abbellito da una soglia e da due colonne di travertino parzialmente conservatasi per un metro in alzato, mentre sul lato sinistro si rileva la costruzione di un ambiente quadrangolare mosaicato[50]. Sembra che tali modifiche siano state apportate in funzione dell'inserimento di una fontana nell'assetto decorativo della Porta Marina, nonostante sia possibile affermare che l'elemento acquatico ben si conciliasse con il culto della *Bona Dea* praticato presso l'area contigua[51]. Il tempio ingloba contemporaneamente due ambienti: uno posto sul lato destro del ninfeo, l'altro contiguo all'ingresso. La terza e ultima fase riconosciuta da Calza è datata al III secolo, momento in cui il culto della *Bona Dea* inizia a perdere importanza in tutti centri della penisola, processo dal quale neppure Ostia riesce a esimersi. Le trasformazioni riscontrabili mostrano il conseguente rimpicciolimento dell'area sacra, che va in parallelo con l'utilizzo di vari ambienti per scopi differenti rispetto a quelli originari. Il porticato viene eliminato e negli ambienti interni il piano di calpestio è elevato e ridiviso in ambienti di servizio, la cui utilità non è chiara in quanto non vi sono ritrovamenti che forniscano informazioni in merito alla loro destinazione. L'antico peribolo viene raso al suolo e sostituito da un muro di servizio, elevato con lo scopo di separare il santuario e il nuovo edificio. Allo stesso tempo si

[49] Calza 1942, p. 163 con foto. Si tratta dell'iscrizione *CIL*, XIV 4679 (fr. A) e *CIL*, XIV 5411 (fr. B) in cui viene ricordato il nome del dedicante del tempio, *Marcus Maecilius Furrianus*, altrimenti ignoto duoviro della colonia (vd. *infra*).

[50] Sono ancora visibili parti della decorazione mosaicata di questo ambiente, in quanto *rimane parte della fascia marginale nera e del campo bianco decorato da una stella centrale a quattro punte, a cui convergono quattro elementi geometrici campaniformi, e fra di essi si dispongono quattro elementia forma di crateri campanati su piede triangolare stilizzato e due elementi lunati*, come riporta G. Calza (1942, p. 164).

[51] La costruzione della fontana comportò una riduzione dell'angolo nord-occidentale del santuario: questa, edificata in mattoni, vi si appoggiava interamente.

sostituiscono le originali quattro colonne antistanti al tempio con un unico pilastro centrale allineato con il centro dell'edificio; come appare ovvio, i lavori di ampliamento del decumano interessarono la struttura determinandone il restringimento, operato tramite l'avanzamento della parete di fondo e la costruzione di un pilastro e di piccole vasche poste nell'angolo addossato al ninfeo[52]. Come detto, nella sua terza fase di vita il santuario della *Bona Dea* perde drasticamente l'importanza che doveva rivestire tra gli ultimi cruciali decenni della Repubblica e i primi due secoli dell'età imperiale: il fatto che l'edificio si sia presentato ai suoi scopritori completamente raso al suolo potrebbe segnalare una volontà di occultare o rimuovere l'esistenza di questo culto dal panorama religioso ostiense ancor prima che la storia decretasse la fine del centro religioso che lo ospitava. Le modifiche apportate nell'ultima fase lasciano già intendere un riutilizzo dell'area avulso dalla sfera religiosa. Lo spazio sacro alla *Dea* sembra essere riconvertito come spazio adibito ad attività produttive e commerciali. Guido Calza propone inoltre un confronto tra il tempio fuori Porta Marina e il santuario di *Tergeste*, scavato trent'anni prima, al fine di individuare analogie nelle strutture sacre dedicate a questa peculiare divinità dislocate nei maggiori centri della Penisola. Rileva che entrambi i templi sono delimitati da un alto muro, la cui funzione è coerente con quanto riportato dalle fonti, che connotano quello della *Bona Dea* come un culto riservato al mondo femminile praticato lontano da contaminazioni esterne. I pavimenti mosaicati si presentano meno usurati nelle parti che corrono lungo le pareti, facendo pensare alla presenza di *armaria* o *sedeilia*, elementi del mobiliario del tempio il cui utilizzo è attestato epigraficamente. Queste stanze potrebbero aver avuto la funzione di *apothecae*, stanze-magazzini in cui le sacerdotesse custodivano i medicamenti che esse stesse preparavano facendo uso delle specie vegetali coltivate nell'*herbarium* connesso al tempio. Calza conclude osservando acutamente l'importanza dello studio del culto della *Bona Dea* a Ostia per meglio delineare i contorni di divinità ancestrali romane, le quali caratteristiche confondono sincreticamente una religiosità indigena mista a tratti allogeni.

Salvo per quanto fu pubblicato da Calza riguardo il tempio della IV *regio*, le informazioni raccolte nei diari di scavo rimasero quasi totalmente inedite. Le prime notizie riguardanti il tempio di via degli Augustali furono pubblicate da Giovanni Becatti nel primo volume degli Scavi di Ostia, edito nel 1953[53]. L'assenza di indagini archeologiche condotte sul tempio non permisero all'autore di datare le fasi della struttura, che in questa fase viene genericamente definita *tempio con colonne laterizie*. Gli anni della Seconda Guerra Mondiale forzarono l'arresto delle attività di scavo per il sito

[52] Tali modifiche utilizzano tecniche costruttive disomogenee, in quanto per l'ampliamento e la riduzione degli ambienti sono utilizzati mattoni misti con conci rettangolari di tufo, per rialzare il recinto sacro mattoni semplici mentre i nuovi ambienti contigui al tempio vengono realizzati in mattoni con tufelli reticolati (Calza 1942, p. 165).

[53] Calza *et al.* 1953, p. 119.

di Ostia antica. Le indagini condotte tra il 1959 e il 1970 furono dirette dalla Soprintendente alle Antichità di Ostia Maria Floriani Squarciapino, ma tornarono a concentrarsi sul tempio della *regio* V. L'Archeologa ne pubblicò i risultati in un breve contributo apparso nei Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia del 1959-1960, soffermandosi solo cursoriamente sul caso di Ostia e sulle fasi del santuario di via degli Augustali, cui si aggiunge un *excursus* generale sulle caratteristiche e la diffusione del culto della *Bona Dea*[54]. Nonostante la brevità del resoconto, M. Floriani Squarciapino getta fondamentali basi per le interpretazioni della cronologia costruttiva del tempio che si susseguiranno nei decenni successivi. In primo luogo la studiosa mette a confronto i due templi ostiensi dedicati alla *Bona Dea*, evidenziandone già le sostanziali somiglianze nella planimetria ed elencandone i rinvenimenti di pertinenza. Successivamente la descrizione si focalizza sulle fasi edilizie del santuario: la costruzione viene datata all'età augustea, momento in cui, in una fase di poco successiva a quella costruttiva, il livello pavimentale viene considerevolmente rialzato. A questo rialzamento ne seguiranno altri, accompagnati da modifiche degli ingressi all'area sacra oltre che dalla riduzione degli spazi esterni al tempio. Sulla base dei dati archeologici disponibili, la studiosa ipotizza che il santuario rimase attivo fino al IV secolo.

Nel volume *Roman Ostia*, Russell Meiggs si sofferma nuovamente sulla documentazione relativa ai templi della *Bona Dea*, descrivendo dettagliatamente le evidenze architettoniche, le tecniche edilizie e i reperti riportati alla luce nei contesti in questione. Più volte citata è la sua descrizione della muratura con paramento in *opus incertum* del tempio di via degli Augustali, che egli descrive come composta di "*large irregular tufa blocks*"[55].

Nel giugno 1970 il ritrovamento dell'epigrafe di *Octavia* presso il tempio di via degli Augustali riportò l'attenzione degli studiosi sul culto di *Bona Dea*: si dirà in seguito della grande importanza di tale iscrizione per la storia degli studi di questo peculiare culto ostiense.

In un celebre articolo del 1973, Mireille Cébeillac pubblica per prima i risultati dell'autopsia dell'iscrizione con la dedica di *Octavia*, moglie di *P. Lucilius Gamala senior*[56], alla *Bona Dea*, fornendone uno studio estremamente dettagliato tuttora di riferimento per quanti vogliano avvicinarsi alle questioni sollevate da un ritrovamento di simile importanza[57]. Sulla base dei dati disponibili sul contesto di ritrovamento e da quelli dedotti dallo studio condotto sull'iscrizione, la studiosa propone una datazione della stessa tra l'80 e il 50 a.C., che attesta l'esistenza del santuario almeno dalla

[54] Floriani Squarciapino 1959-1960, p. 93-95.

[55] Meiggs 1973[2], p. 495-501.

[56] Cat. n. 58. L'appellativo *senior* viene correntemente utilizzata per distinguerlo dal suo omonimo *iunior*, citato in *CIL*, XIV 376.

[57] Cébeillac 1973, p. 517-553.

seconda metà del I secolo a.C. Come si vedrà più dettagliatamente in seguito, *Octavia* avrebbe dunque provveduto al del tempietto dedicato alla divinità all'interno del santuario, costruito in età tardorepubblicana. Gli elementi pertinenti alla più antica fase del tempio sarebbero dunque i blocchi di tufo citati dal Meiggs, le fondamenta del pozzo scavato nell'angolo a sud-est del recinto sacro e infine la muratura operata sulle finestre della cella del tempio, modifica che Filippo Coarelli connette allo scandalo di Publio Clodio del 61 a.C.[58]

Fausto Zevi si sofferma sul culto della *Bona Dea* in un cruciale articolo del 1997[59], in cui spiega in che termini la presenza della famiglia dei *Gamala* sia stata di rilevante importanza per la storia della colonia ostiense durante almeno quattro secoli. L'archeologo illustra nel dettaglio le caratteristiche dei monumenti legati al culto della dea, inquadrandoli in un contesto storico in cui la divinità sembrava acquistare particolare rilevanza politica, in quanto inseritasi nella disputa tra Cicerone e Catilina, tra i *boni* e i sovversivi nei confronti del potere costituito. Ostia si presenta dunque come uno scenario "per nulla inconsapevole, ma al contrario adatto e partecipativo"[60] per accogliere questa contesa, in cui ben si inserisce un personaggio come *Gamala*, in qualche modo connesso con Cicerone[61] e di un'importanza politico-religiosa tale da veicolare l'interesse della consorte *Octavia* nei confronti della *Bona Dea*. L'iscrizione di *Octavia* attesterebbe, secondo lo studioso, una fase di vita del tempio databile al I secolo a.C.

F. Zevi prende in considerazione anche gli altri due documenti epigrafici menzionanti la *Bona Dea*, ovvero la dedica di *Valeria Hetaera*[62] e quella fatta incidere sulla vera di pozzo in travertino dalla matrona ostiense *Terentia A. f. Cluvi*[63]. *Terentia* doveva certamente essere una personalità in vista a Ostia; un'iscrizione rovesciata riutilizzata come soglia all'ingresso delle Terme Bizantine riporta il *senatus consultum* del 12 gennaio del 6 d.C. (*pridie idus ian*(*uarias*) *M*. (*Aemilio*) *Lepido L*. *Arruntio consulibus*) in cui *Terentia* venne autorizzata a costruire su un terreno di sua proprietà (*solo suo*) *cryptam et calchidicum*, che la donna finanziò *pecunia sua*[64]. Il frammento *b* della lastra F dei *Fasti Ostienses* permette di conoscere l'anno del restauro della stessa *crypta*, avvenuto nel 94 d.C.[65]

[58] Coarelli 2004, p. 91.

[59] Zevi 1997, p. 435-471.

[60] Zevi 1997, p. 447.

[61] Dettaglio di cui si è a conoscenza grazie a un cursorio passaggio di una lettera di Cicerone indirizzata all'amico Attico (*Ad Att*. XII, 23, 3), datata al 19 marzo 45 a.C.

[62] Cat. n. 60.

[63] Cat. n. 59.

[64] vd. *infra*.

[65] vd. *infra*.

Lo studio dei monumenti ostiensi *Ostiensium marmorum decus et decor* realizzato da Patrizio Pensabene e Lorenzo Lazzarini, finalizzato all'identificazione e alla caratterizzazione delle tipologie dei marmi impiegati per la loro costruzione, si sofferma sui due tempietti dedicati alla *Bona Dea*[66]. Riguardo il tempio situato in via degli Augustali sono fedelmente riportati i dati architettonici tratti dalla ampia bibliografia esistente, tenendo in particolare considerazione quanto affermato nel primo volume della collana Scavi di Ostia[67] dal Meiggs e, da ultimo, nell'articolo di Fausto Zevi precedentemente citato[68]. L'autore menziona inoltre i documenti epigrafici pertinenti, in quanto necessari all'identificazione della divinità ivi venerata e detentori di preziose informazioni relative alla *Bona Dea* e al suo culto[69]. Segue una breve descrizione del tempio di Porta Marina, nella quale sono elencati tutti gli ambienti che componevano il complesso santuariale sulla base di quanto per primo scrive Guido Calza. Non manca il riferimento ai reperti relazionati a quest'ultimo contesto, tra i quali come detto si possono annoverare le due iscrizioni con lo stesso testo in cui è incisa la dedica del duoviro *Marcus Maecilius Furrianus*[70] e un *ex voto* di forma fallica, elemento che ben si concilia con il carattere misterico del culto[71].

Molto interessante appare l'approfondimento in merito alla decorazione architettonica del tempio di Porta Marina, in cui la dettagliata descrizione degli elementi strutturali superstiti è abbinata a una utile resa grafica degli stessi[72]. Le conclusioni di Pensabene rispettano dunque il taglio dell'opera: a partire dal dato archeologico l'autore ricostruisce il contesto economico e sociale in cui si inseriscono i personaggi gravitanti attorno al culto della *Bona Dea*, deducendone la scarsità delle risorse economiche a disposizione nonostante l'appartenenza all'aristocrazia e alla classe dirigente locali.

Il contributo di Stella Falzone[73] si concentra principalmente sullo studio delle pitture murali del tempio della *regio* V, non trascurando la relazione di tali decorazioni con il contesto templare; ciò conduce, da una nuovo punto di vista, ad un'articolata discussione sulla cronologia e le caratteristiche

[66] Pensabene 2007, p. 179-184.

[67] Becatti, G., Gismondi, I., De Angelis D'Ossat, G., Bloch, H., 1996 (II edizione), *Scavi di Ostia* I - *Topografia generale*, p. 119.

[68] Zevi 1997, p. 444-448.

[69] Ci si riferisce ovviamente alla vera di pozzo donata da *Terentia* e alla lastra in cui sono riportate le migliorie indette da *Octavia*, sposa di *Gamala*.

[70] Secondo Pensabene (*op. cit*., p. 182, n. 621) le lastre sarebbero tre e non due: la loro differente lavorazione è dovuta semplicemente dal fatto che provengono da uno stesso blocco, cosa che spiegherebbe la presenza di superfici lisce e di parti grezze.

[71] Calza non riferisce di tale rinvenimento, reso noto per la prima volta da Meiggs (1973[2], p. 353).

[72] Si veda in particolare la fig. 99 a p. 183.

[73] Falzone 2006, p. 405-445.

delle fasi edilizie della struttura e alla loro trasformazione in relazione agli arredi pittorici. La studiosa ripercorre la storia degli studi riguardanti il santuario in questione, concordando con Fausto Zevi sulla datazione del tempio. La pubblicazione degli inediti dati di scavo acquisiti durante le campagne condotte da Maria Floriani Squarciapino permette alla studiosa di datare anche i livelli costruttivi del tempio non relazionabili alla documentazione epigrafica del contesto.

Nel volume sull'epigrafia ostiense di Maria Letizia Caldelli, Fausto Zevi e Mireille Cébeillac-Gervasoni, viene dedicato ampio spazio alle iscrizioni relazionate al culto della *Bona Dea*: l'analisi dei quattro sopracitati documenti epigrafici risultanti dall'evergetismo di *Octavia* e *Terentia* permette di indagare ampiamente gli aspetti cultuali e le evidenze concernenti questa peculiare divinità ben attestata nel panorama religioso ostiense[74]. La contestualizzazione delle iscrizioni in questione conduce a un approfondimento sulle politiche osservate dall'aristocrazia locale e sull'evoluzione delle relazioni intercorse tra quest'ultima e l'aristocrazia urbana nel passaggio tra Repubblica e Impero. Un breve *excursus* approfondisce la tematica della ricezione dei modelli imperiali nella colonia: l'attitudine pubblica delle facoltose nobili ostiensi sembra essere influenzata dal fenomeno dell'*imitatio Liviae* che, come si vedrà, interessa altri importanti centri dell'Italia dei primi secoli dell'Impero.

4.2 Novità archeologiche dal Tempio di via degli Augustali

La monografia di Maura Medri e Valeria Di Cola, incentrata sullo studio delle Terme del Nuotatore di Ostia, prende necessariamente in considerazione le strutture pertinenti al tempio di via degli Augustali, poiché nell'area che avrebbe ospitato le Terme erano già presenti il santuario di *Bona Dea* e un altro edificio che nel III secolo diventerà il Mitreo di Felicissimo[75].

La storia edilizia delle Terme risulta dunque indissolubilmente legata all'area sacra della *Bona Dea*, in quanto "il lato est del recinto del Santuario di *Bona Dea* è riutilizzato al momento della costruzione delle Terme, venendo a costituire parte del limite occidentale di queste"[76]. Ne consegue che, per affrontare lo studio delle fasi edilizie delle Terme, le due studiose facciano spesso riferimento alle murature appartenenti al tempio: la meticolosità dell'indagine garantisce un risultato di grande qualità e importanza ai fini della ricostruzione della storia del monumento dal punto di vista archeologico.

L'analisi si concentra, in primo luogo, sulle fasi costruttive delle strutture presenti nella *regio* V prima dell'80 a.C., dove esistevano già il tempio di *Bona Dea* a ovest e un antico tracciato parallelo alla via Laurentina a nord, elementi che in futuro avrebbero condizionato la realizzazione delle Terme

[74] Caldelli, Zevi, Cébeillac Gervasoni 2010, p. 121-125; *ibid*., p. 99-104.

[75] Medri, Di Cola 2013, p. 113.

[76] Medri, Di Cola 2013, p. 113.

del Nuotatore. Il tempietto tetrastilo fu lo scenario in cui in età tardorepubblicana si manifestarono le volontà evergetiche di *Octavia*, matrona e moglie di *P. Lucilius Gamala senior*, *evergete d'eccezione*[77] e già noto membro di una notabile famiglia ostiense[78]. Secondo Maura Medri le migliorie apportate da *Terentia* e *Valeria Hetaera* sarebbero invece databili tra l'età augustea e l'età flavia[79]. La contiguità strutturale tra le Terme del Nuotatore e il santuario di *Bona Dea* ha reso possibile non solo la datazione delle modifiche che questo subì nel corso degli anni, ma anche la comprensione delle ragioni che ne furono alla base. In età tardoflavia e adrianea l'assidua frequentazione degli impianti termali rese necessario un riassetto del *temenos* che consentisse l'apertura di un vestibolo di accesso alle istallazioni. Successivamente si provvide all'innalzamento del piano di calpestio di circa 80 cm, azione cui seguirà una nuova serie di ristrutturazioni, tra i quali si possono annoverare la muratura degli intercolumni del pronao e delle finestre della cella, l'aggiunta del podio e l'inserimento di una nuova decorazione[80]. Secondo l'Autrice, in questo intervallo temporale sarebbe avvenuto l'interro dell'iscrizione commemorativa delle benemerenze di *Octavia*, azione che forse fu accompagnata da un rituale che ne esaltasse la generosità, consacrando allo stesso tempo una nuova fase di vita del tempio[81].

L'inizio dei lavori di costruzione delle Terme risale all'età flavia: gli ambienti non termali vennero edificati in posizione attigua rispetto al tempio di *Bona Dea*, probabilmente per evitare problemi generati dall'umidità e dal calore e, allo stesso tempo, rispettare precise norme che regolamentavano tali questioni[82]. Un corridoio[83]venne posto lungo il perimetro dell'area esterna al tempio, assetto che in futuro avrebbe facilmente permesso la costruzione di un portico e di un corridoio al primo piano. In questo modo il muro del tempio di *Bona Dea* avrebbe sostenuto le travi del solaio del primo piano delle Terme, creando le condizioni per applicare lo *ius tignis immittendis*,

[77] L'espressione è letteralmente ripresa da Caldelli, Zevi, Cébeillac Gervasoni 2010, p. 101.

[78] Come si approfondirà in seguito, il *Gamala senior* era già noto a Ostia per il suo impegno civile, in quanto aveva legato il proprio nome a opere di costruzione e restauro di numerosi edifici religiosi, tra i quali si possono annoverare i cosiddetti "Quattro tempietti" (Venere, *Fortuna*, Cerere e *Spes*) e il tempio di Vulcano. Il profilo di *Gamala* è delineato, sulla base dei documenti epigrafici in cui viene ricordato, nel volume di Caldelli, Zevi, Cébeillac Gervasoni 2010, pp. 99-103.

[79] Medri, Di Cola 2013, p. 39. Per le iscrizioni che ricordano i doni offerti da *Valeria Hetera* e *Terentia*, cfr. *infra*.

[80] Secondo F. Coarelli (2000, p. 92; 2004, p. 91) la chiusura delle aperture della cella sarebbe una conseguenza dello scandalo provocato dal tribuno Clodio nel 61 a. C.

[81] Medri, Di Cola 2013, p. 40, in part. n. 13.

[82] La scelta di non far coincidere le pareti attraversate dalle tubature con quelle del santuario rientra in una normativa che regolamentava le *paries comunis* di questo tipo di edifici, come notano Medri, Di Cola 2013, p. 45 e n. 27.

[83] Si tratta del corridoio denominato A3.

ovvero una legge che, in presenza di un assetto simile a quello descritto, garantisse il diritto di appoggiare una trave al muro confinante[84].

Nella fase che va dal 90 al 120 d.C. la costruzione del caseggiato del Temistocle rende a sua volta necessaria quella di un muro di contenimento, in quanto l'introduzione di tale nuovo sistema abitativo sconvolge la viabilità dell'area, riducendola considerevolmente. Il suddetto muro fu costruito per ostruire il passaggio che costeggiava le Terme del Nuotatore e per deviare la percorrenza verso est. Maura Medri sostiene che potrebbe essere stata questa la ragione alla base dell'apertura di un'ulteriore accesso sul lato di via degli Augustali: la modifica risale con certezza a una fase post-flavia, deduzione che l'autrice trae dal rilevamento di un'anomalia nella disposizione dell'accesso rispetto all'*atrium* delle Terme[85], il quale non doveva pertenere al progetto originale. Il nuovo ingresso viene creato allineando al muro uno dei pilastri del lato occidentale dell'*atrium*, azione che creerà un'apertura costituita da due muri non coevi: quello a nord, realizzato in età neroniano-flavia in *opus reticolatum* con apparecchiatura in laterizio e rivestimento in intonaco dipinto, e quello a sud, posto all'estremità orientale del futuro perimetro del Mitreo di Felicissimo, allineato con l'antico *temenos* del Santuario di *Bona Dea*. Di quest'ultimo rimane un breve segmento murario nel lato sud-orientale, scarsamente visibile in quanto situato nel piano di calpestio di epoca adrianea, periodo in cui subisce lavori di restauro[86].

Le modifiche operate sul lato occidentale delle Terme del Nuotatore comportarono la riduzione dell'area consacrata al culto della *Bona Dea*, poiché questa viene limitata a sud dal nuovo muro funzionale all'ingresso nell'*atrium* denominato A1. Come nota M. Medri, la riduzione dello spazio santuariale avvenne attraverso l'*exauguratio*, una cerimonia di sconsacrazione necessaria affinché nella parte acquisita potessero avere luogo attività profane[87].

---

[84] Questa legge è nota attraverso il testo del giurista Ulpiano, Digesto 8.5.8.1-. "*cessit mihi talem seruitutem, ut in parietem eius tigna immittere mihi liceat supraque ea tigna uerbi gratia porticum ambulatoriam facere superque eum parietem columnas structiles imponere, quae tectum porticus ambulatoriae sustineat*", già riportato in questo contesto da Medri, Di Cola 2013, p. 51.

[85] L'*atrium* in quesione è quello denominato A1 nella planimetria ricostruttiva presentata a p. 57.

[86] Medri, Di Cola 2013, p. 55.

[87] Il santuario della *Bona Dea* sorgeva lungo tracciati viari molto antichi e inizialmente era ubicato in posizione suburbana; già in età tardorepubblicana però, con la costruzione della cinta muraria, questo si integra nel tessuto edilizio sacro del centro ostiense. Per quanto riguarda la "condizione di proprietà" del terreno su cui sorgono sia le Terme del Nuotatore sia il Santuario di *Bona Dea* è possibile affermare, in accordo con quanto sostenuto da M. Medri, che si trattava di suolo pubblico non vincolato da altre preesistenze e le interazioni tra le due strutture – in questo caso limitate alla cessione di una parte di suolo – erano regolamentate da precisi accordi legali (Medri, Di Cola 2013, p. 55).

Decisamente degni di nota furono i cambiamenti che interessarono le Terme nel quarantennio compreso tra il regno di Adriano e quello di Antonino Pio (120-160 d. C.); alcuni tra questi informano indirettamente su ciò che accadeva al limitrofo Santuario e nell'area circostante. Le indagini hanno rilevato, per ciò che riguarda l'impianto termale, una continuità nell'utilizzo degli ingressi affacciati verso l'esterno, dato che segnala a sua volta la persistenza della frequentazione dell'area. Contemporaneamente nel Santuario – e in tutto il passaggio che lo costeggia e che termina nell'ingresso alle Terme[88] – si osserva un innalzamento del piano di calpestio, che viene ad allinearsi con il nuovo pavimento mosaicato dell'*atrium* A1 sostituendo l'antico cocciopesto[89].

In questa fase, dunque, possono annoverarsi consistenti ristrutturazioni nell'area in cui sorgevano le Terme; ciò permette di affermare che il quartiere circostante che, come è noto, ospitava anche il Santuario della *Bona Dea*, rimase attivo e venne anch'esso interessato da numerose trasformazioni.

Nelle successive fasi di vita delle Terme individuate da Maura Medri si apportarono ulteriori cambiamenti all'edificio, alcuni dovuti ad eventi straordinari, altri all'usura sia degli impianti che delle murature; nessuna di queste modifiche coinvolse però il vicino santuario della *Bona Dea*[90].
Le modifiche apportate agli inizi dell'età severiana lasciano intendere una controtendenza relativa al bacino di utenza delle Terme, che furono molto probabilmente oggetto di una privatizzazione dell'area[91]. Qui si delinea in maniera sempre più netta la bipartizione tra la zona occidentale e quella orientale delle Terme, processo cui si associa il generalizzato rinforzo delle murature portanti, resosi necessario verosimilmente dopo un evento sismico di scarsa entità che aveva lesionato strutture indebolite e bisognose di manutenzione.

Il progetto originale delle Terme del Nuotatore venne ridisegnato in funzione di un pubblico ristretto e selezionato. La riduzione dell'attività delle Terme, cui seguirono nella seconda metà del III secolo d. C. l'abbandono dell'edificio e la spoliazione dei pregiati materiali da costruzione, può essere facilmente messa in relazione con quanto accadeva per il santuario della *Bona Dea*[92]. In quegli stessi

[88] Si tratta del passaggio indicato con la sigla A56 nella planimetria ricostruttiva presentata a p. 57.

[89] Medri, Di Cola 2013, p. 56.

[90] Medri, Di Cola 2013, p. 63-69.

[91] Si tratta della sostituzione della latrina a più posti con quella singola, segnale di una frequentazione più "eletta" dell'impianto termale, forse dovuta alla sua privatizzazione. Una mutazione congiunta nella funzionalità si rifletterebbe in tal caso anche sugli ingressi che conducevano alle Terme, anteriormente molto frequentati, che perdono così di visibilità. Se ne potrebbe dedurre una conseguente perdita di visibilità anche per il Santuario di *Bona Dea*, che tra la fine del II e gli inizi del III secolo si trovava già nella fase discendente della sua storia, iniziata già parecchi secoli prima. Si veda Medri, Di Cola 2013, p. 63.

[92] Medri, Di Cola 2013, p. 66-68.

anni infatti il culto dedicato a questa divinità e, di conseguenza, l'area che le era consacrata subiscono una graduale perdita di interesse, che finirà nel totale abbandono.

Da questa analisi si comprende in che misura la storia delle Terme del Nuotatore e quella del Santuario della *Bona Dea* della V *regio* ostiense siano strettamente concatenate e di quanto lo studio condotto con estremo rigore scientifico da Maura Medri e Valeria Di Cola contribuisca a una più precisa ricostruzione delle sue fasi di vita.

La più recente pubblicazione di taglio archeologico incentrata sulla ricostruzione e sulla datazione delle fasi costruttive del Santuario di via degli Augustali è frutto della cooperazione tra M. Medri, S. Falzone, M. Lo Blundo e S. Calvigioni[93]. In questo contributo le autrici propongono un riesame della documentazione acquisita durante le campagne di scavo effettuate tra il 2012 e il 2013, circoscrivendo le indagini sul campo solo all'ingresso meridionale[94] e al corridoio occidentale, per lungo tempo unico accesso che conduceva al santuario. In questo contributo il riesame della documentazione edita viene integrato dallo studio delle stratigrafie murarie, funzionale all'individuazione e alla datazione delle fasi del processo edilizio. Per procedere a una datazione assoluta il più possibile precisa, le Autrici prendono in considerazione i dati di contesto disponibili: le cronologie delle tecniche edilizie, le pitture murali e la documentazione epigrafica. Per questa ragione vengono nuovamente riportate all'attenzione le dediche da parte di *Octavia*, datata tra l'80 e il 50 a.C., di *Valeria Hetaera* e *Terentia*, datate all'età augustea[95].

Alla cosiddetta "Fase 1"[96] le studiose attribuiscono la muratura in opera cementizia con paramento in *incertum*, evidenza più antica del santuario di cui restano brevi tratti nel lato est del *temenos* e in due parti del lato meridionale – una corrispondente con l'angolo a sud-est e l'altra spostata verso ovest – che si incrocia perpendicolarmente con un muro coevo che corre verso nord, di cui si conservano flebili tracce in elevato. Non sono state condotte indagini utili a determinare la quota del piano di calpestio relativo a questa fase costruttiva, ma l'ipotesi che questa fosse minore o uguale a quella corrispondente all'istallazione degli altari più antichi (0,82 – 0,88 m s.l.m.) appare verosimile. In questa fase iniziale inizia a definirsi il recinto sacro di quello che diventerà il complesso santuariale adibito al culto della *Bona Dea*. Questo aveva forma trapezioidale, con il lato est (costruito in opera reticolata) e il lato sud convergenti in un angolo acuto; il lato sud presentava un'orientazione fortemente obliqua e posizionata parallelamente rispetto alla via delle Ermette. Il lato occidentale si

[93] Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 1-30.

[94] Si tratta del corridoio A56, pertinente alle Terme del Nuotatore, per cui si veda *supra*.

[95] Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 5.

[96] Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 5-6.

protrae ancora per un breve tratto dopo il sopracitato incrocio tra le due murature, lasciando spazio all'ipotesi che vedrebbe una ripartizione interna dell'area, come ben si comprende dalla figura.

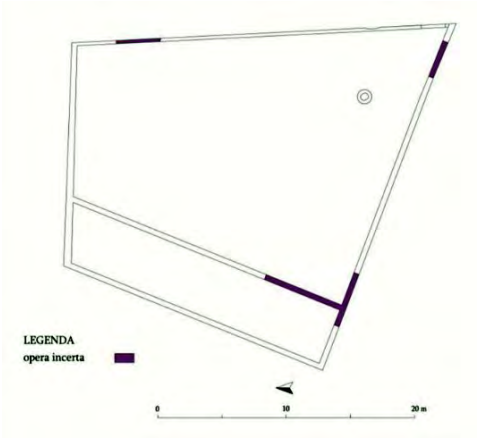


Figura 33. Il *temenos* del tempio nella "Fase I".
Da Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 6.

L'evento più significativo riconducibile alla "Fase 2" (*ante* dell'inizio del I secolo a.C.) sembra essere il restauro del tratto meridionale del recinto sacro, riedificato in opera laterizia sulla precedente muratura in opera incerta. Il nuovo muro si appoggiava al divisorio interno che con questo si intersecava perpendicolarmente. La quota pavimentale non subisce modificazioni e sembra rimanere allo stesso livello misurato per la "Fase I".

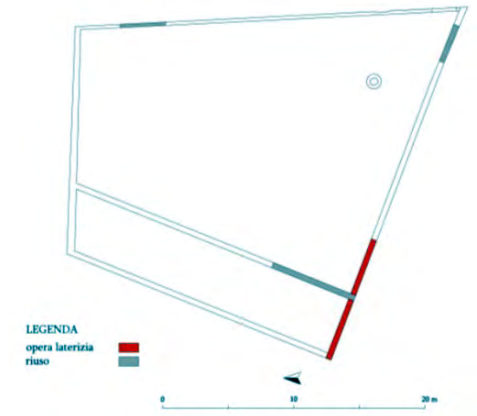


Figura 34. Planimetria del tempio nella "Fase 2".
Da Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 7.

È stato possibile ricondurre a una stessa fase, denominata "Fase 3", una serie di modifiche strutturali riguardanti le murature, dovute sostanzialmente a nuove ripartizioni interne al Santuario e alla costruzione del corridoio d'ingresso all'area sacra. Si assiste dunque alla:

- ricostruzione in opera reticolata del lato est del recinto, eseguita mantenendone l'orientazione originaria,
- demolizione del muro in opera incerta ortogonale al lato meridionale,

- costruzione *ex novo*, in opera reticolata, del lato occidentale del perimetro templare e di una rampa di accesso che vi correva in parallelo; il muro si presenta in posizione fortemente obliqua rispetto al lato meridionale. Ne sono ancora visibili due blocchi, separati da un'apertura centrale dovuta al successivo inserimento della cella del tempietto,
- costruzione in opera reticolata di un muro parallelo al lato occidentale, funzionale alla delimitazione del corridoio di accesso al complesso santuariale; le tracce ancora visibili dell'alzato risultano significativamente obliterate dai cambiamenti subiti nelle fasi successive,
- realizzazione in opera reticolata del lato settentrionale del perimetro, addossato al lato est dell'antico muro perimetrale in opera incerta risalente al II secolo a.C. ("Fase 1").

Secondo la ricostruzione proposta dalle Autrici, il corridoio di ingresso al Santuario mantenne la stessa lunghezza di quello costruito nella "Fase 5"; le studiose sostengono inoltre che lo spazio compreso tra il muro perimetrale a nord, finora unicamente ipotizzabile, e quello in reticolato edificato in questa fase, appartenesse al Santuario. L'ambiente addossato al muro in reticolato era di dimensioni considerevoli, adatte a ospitare un edificio templare: l'accesso dalla parte posteriore, attestato anche nel tempio di Porta Marina, ben si addiceva al culto misterico come quello di *Bona Dea*.

Il pavimento dell'area sacra circoscritta si trovava sulla stessa quota degli altari pertinenti alla "Fase 1" del Santuario. Secondo le studiose uno degli altari e i resti in opera reticolata appartenevano al tempietto tardorepubblicano interessato dall'iniziativa evergetica di *Octavia*, che ebbe luogo tra il 70 e il 60 del I secolo. Non è stato possibile ascrivere a questa fase gli elementi citati nell'iscrizione, tipici delle strutture templari ove si praticava il culto della *Bona Dea* e individuati con certezza nelle fasi successive.

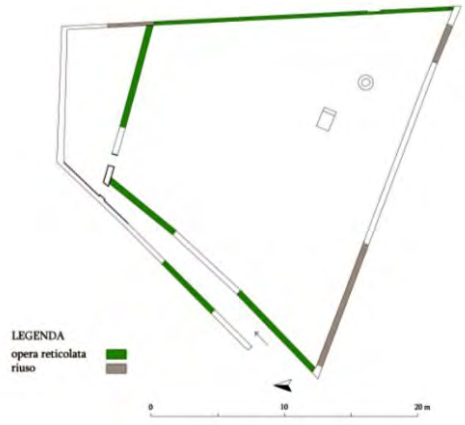


Figura 35. Planimetria del tempio nella "Fase 3".
Da Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 7.

Durante la "Fase 4" il complesso santuariale è interessato da cambiamenti di notevole importanza, i quali avvennero in un arco temporale piuttosto ristretto in quanto furono verosimilmente

destinati a riformare elementi adibiti alla stessa funzione. Il lato occidentale del perimetro viene tagliato in due segmenti con al centro un'apertura destinata all'inserimento della parete posteriore della cella del tempietto. Questo si presentava tetrastilo *in antis*, con uno spazio intercolumnare maggiore tra le due colonne centrali utile al posizionamento della porta della cella. Quest'ultima presentava una ricca decorazione parietale, parzialmente perduta a causa dell'innalzamento del livello di calpestio, originariamente realizzato in pregiato *opus sectile*. Le pitture si conservano solo all'altezza dello zoccolo delle pareti interne, che hanno restituito decorazioni in un III stile raramente attestato in ambito ostiense: Questi importanti documenti iconografici sono stati oggetto di un'approfondita analisi condotta da Stella Falzone, che nel sopracitato articolo del 2006 li data al primo quarto del I secolo a.C.[97] A questo assetto iniziale vengono aggiunti due ambienti di forma trapezoidale contigui ad ambedue i lati del tempio: in quello a sud, meglio conservato, si distinguono ancora tracce dell'intonaco di colore rosso, mentre si riconosce il progetto di una porta che consentiva l'accesso all'interno dell'ambiente. Nello stesso contesto si riconoscono anche resti del rivestimento pavimentale in *opus spicatum*, montato insieme con uno zoccolo in cocciopesto che correva lungo le pareti, comprese quelle di uno spazio subordinato che si trovava a sud dell'ambiente in questione. Tale subambiente è probabilmente da identificarsi con la *culina* del tempio, già in funzione dall'epoca di *Octavia*.

Pochi anni dovettero separare l'allestimento dell'ambiente a sud del tempio dall'apertura di una porta, azione che comportò il taglio del muro perimetrale ovest costruito in reticolato durante la "Fase 3" e il conseguente rimodellamento delle parti di muro sui quali appoggiavano gli stipiti. Se ne conserva solo lo stipite a sud, realizzato con "blocchetti rettangolari alternati irregolarmente con laterizi"[98]. La porta collegava l'ambiente sud con l'esterno e probabilmente si trovava allo stesso livello del corridoio di ingresso parallelo al muro occidentale: la quota della soglia è stata fissata dalle Autrici a 1,54 m s.l.m., pressoché la stessa rilevata per il suddetto pavimento in *opus spicatum*. Si conviene con quanto affermano le Studiose riguardo la collocazione cronologica dei doni – di cui tuttavia non conosciamo l'entità – offerti da *Terentia*; sembra molto convincente l'ipotesi che vedrebbe una generale ricostruzione del tempio avviata in età augustea e conclusasi entro la prima metà del I secolo d.C. Alla "Fase 4" si ascriverebbe anche l'attività di *Valeria Hetaera*, devota della *Bona Dea Opifera*.

[97] Per le pitture del tempio ostiense si rimanda alla trattazione inserita nel *corpus* iconografico.

[98] Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 10.

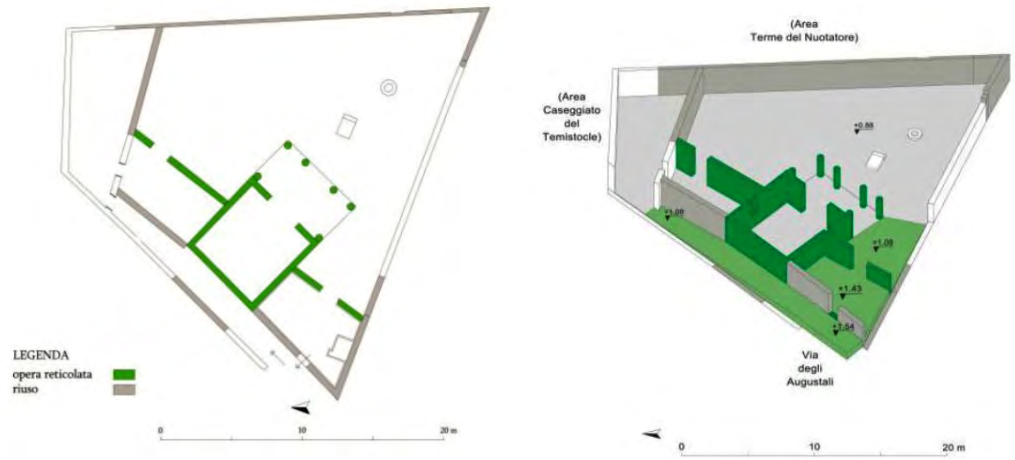


Figure 36 e 37. "Fase 4" di epoca augustea e giulio-claudia. Ricostruzione planimetrica e assonometrica. Da Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 8.

Durante la "Fase 5", corrispondente all'età neroniano-flavia, l'area del corridoio d'ingresso al santuario è soggetta a modifiche che videro la ristrutturazione del muro perimetrale a ovest, funzionale al livellamento tra la quota esterna e quella interna al *temenos*, momentaneamente invariata rispetto a quella rilevata nelle fasi precedenti (0,82/0, 88 m s.l.m. attorno all'altare a al pozzo e 1,08 m s.l.m. per il cocciopesto posto lungo il muro perimetrale sud). In questa fase viene murata la porta che connetteva l'ipotetica *culina* con l'esterno, mentre a 2 m s.l.m. viene introdotta una rampa con ballatoio che inizia a nord della porta e termina con l'angolo a nord della cella. Tale intervento implicò la totale ricostruzione del muro ovest, che venne effettuata in opera laterizia. Il nuovo ingresso fu ripensato in maniera più elaborata rispetto al precedente: ai lati furono inserite due colonne in laterizio e che si aprivano su un ballatoio pavimentato con lastre irregolari di calcare, delimitato da una soglia monolitica in calcare, cui tramite un gradino si accedeva a un piano inclinato (con quota che oscilla di circa 40 cm) che a sua volta termina con un gradino. È questo il momento in cui si annulla il dislivello tra l'ingresso e il piano di calpestio interno al Santuario, rimasto invariato sin dalla fase tardorepubblicana.

Un importante rinnovamento interessò anche l'ambiente addossato a nord del tempio, contemporaneo rispetto al vano posizionato a sud ma rimasto inutilizzato fino a questa fase. La ristrutturazione viene effettuata, secondo le Autrici, al fine di renderlo un vano di transito tra gli spazi coperti ed esterni del Santuario. Lungo le pareti ovest e nord del suddetto ambiente venne rasato il muro di fondo in reticolato e furono alzati dei muri di supporto in laterizio, che terminavano in un breve tratto utile a costituire uno degli stipiti della porta rivolta verso l'interno del Santuario. Le ristrutturazioni effettuate vanno viste nell'ottica della costruzione di un piano rialzato, ubicato in questo settore del Santuario: la sua esistenza si deduce da una serie di fori presenti nella parte sommitale del muro perimetrale ovest, nei quali erano inserite le travi di appoggio del solaio posto in

corrispondenza della rampa. Tracce della presenza di una trave d'appoggio inserita sul muro interno dell'ambiente a nord del tempio permettono di ipotizzare che il piano rialzato si estendesse sopra alla rampa, alla cella del tempio – nel quale in questa stessa fase viene inserita una piccola porta –, sopra all'ambiente a nord di questa e verosimilmente arrivasse anche fino all'ambiente sud. La stanza a nord viene esclusa dalla frequentazione interna del Santuario: probabilmente non faceva più parte dell'area sacra ed era stata destinata a un'altra funzione, in quanto il suo uso continua essere attestato nelle fasi successive.

Si può affermare che la ristrutturazione del Santuario fu diretta verso la modifica di vari tratti del perimetro, la cui dimensione non subisce variazioni; in questa fase si colloca la realizzazione delle decorazioni parietali di epoca neroniano-flavia visibili sul muro est.



Figura 38 e 39. Planimetria e assonometria ricostruttiva della "Fase 5". Da *op. cit.*, p. 10.

Durante la "Fase 6" nell'area in cui sorgeva il Santuario della *Bona Dea* vengono costruite le Terme del Nuotatore. L'edificazione di questa struttura contiguamente al muro est del *temenos* comportò importanti cambiamenti all'assetto finora conservato, poiché si rese necessario un rifacimento delle murature confinanti e la costruzione di un corridoio che conducesse alle Terme. Il muro che lo delimitava venne costruito in opera reticolata parallelamente al lato meridionale durante al principio della prima fase di uso delle Terme, come si deduce dal fatto che nel punto di incrocio tra la vecchia e la nuova muratura si conservano ancora tracce delle pitture realizzate durante la "Fase 5". Si assiste inoltre alla distruzione dell'ambiente identificato con la *culina*, inglobata – forse parzialmente - dal nuovo corridoio.



Figura 40. I due gradini in reticolato della scala posta all'estremità ovest del corridoio che conduceva alle Terme. Questa consentì di riportare il corridoio alla stessa quota di via degli Augustali. Da *op. cit.* 2017, p. 17.

Non si è a conoscenza, per questa fase, dell'esistenza di una connessione interna tra il l'area sacra alla *Bona Dea* e quella termale, in quanto un restauro invasivo nella "Fase 7" ha implicato la ricostruzione del tratto murario corrispondente alla porta stessa, cancellando eventuali tracce di un passaggio preesistente. Contemporaneamente viene riaperta la porta che collegava la *culina* con l'esterno, dotandola di uno zoccolo che la livellava al gradino in reticolato posto più in alto e inserendovi un blocco di calcare bianco che fungeva da soglia. Le pitture di età flavia che decoravano la parte del muro perimetrale a sud rivolta verso il corridoio d'accesso alle Terme costituiscono un importante termine cronologico per datare le ristrutturazioni avvenute in questa fase. All'interno della "Fase 6" è stata riconosciuta una fase intermedia che le Studiose chiamano "Fase 6b", durante il quale non si registrano cambiamenti riguardanti il piano di calpestio ma, nella parte centrale del corridoio a sud, viene inserita una panchina in muratura con rivestimento in cocciopesto impermeabilizzante. Durante questa stessa fase si assiste all'inserimento di due pilastri in opera laterizia nel muro perimetrale ovest della rampa di ingresso al Santuario, oltre che al passaggio di proprietà dell'ambiente posto sul lato nord del *temenos*, che di lì a poco entrò a far parte del caseggiato del Temistocle.

Durante la "Fase 7" si registrano interventi di entità consistente, per la maggior parte dovuti al rialzamento del livello di calpestio, che non aveva subito variazioni sin dall'età repubblicana. Tra le modifiche più importanti si può certamente annoverare la costruzione del portico, che correva parallelamente al muro perimetrale a ovest, continuando lungo il lato nord e terminando con il tratto a est; una serie di pilastri quadrangolari in blocchetti di tufo sosteneva una copertura inclinata verso l'interno. Le pitture parietali che decorano la parte interna del portico hanno permesso di misurarne la quota del pavimento, che è risultata trovarsi a 1,80 m s.l.m. L'area al centro del *temenos* viene rialzata sino a raggiungere la quota di 1,71 m s.l.m. e rivestita con un pavimento in *opus spicatum*; allo stesso tempo sia l'antico altare che il pozzo vengono ricostruiti sugli impianti precedenti, affiancati – nella parte a nord e a est della cella - da due bacini quadrangolari posti sulla stessa quota pavimentale. Quest'ultima subisce un rialzamento di circa 1 m anche nella cella del tempio, nella quale viene costruito un podio di 1 m che fungeva da base per una scala che conduceva al piano rialzato. Al rialzamento conseguirà la chiusura delle finestre della cella, situate ormai troppo in basso, e la chiusura degli intercolumni del pronao, che rimarrà accessibile solo tramite una porta situata a nord e dall'ingresso frontale. Dal punto di vista decorativo il rinnovamento appare totale, in quanto le decorazioni della cella e del pronao vengono completamente rifatte.

Anche lo spazio a sud della cella del tempio subisce importanti variazioni: in questa fase il pavimento viene rialzato da uno strato di riporto costituito da pietre, tra le quali era accuratamente interposta l'epigrafe di *Octavia*. In questo stesso punto è stato possibile distinguere un pavimento mosaicato, non più identificabile, posto a 1,78 m s.l.m., che ha lasciato pensare alla pertinenza a un ambiente funzionale al culto, forse la stessa *culina* o un'*apotheca*, come suggeriscono le Studiose[99]. Tale ambiente si connetteva tramite un gradino alla porta nel muro ovest, che metteva in comunicazione il Santuario con la parallela rampa di accesso, sulla quale viene gettato uno strato di rialzamento utile affinché la quota della rampa si livellasse a quella del portico.

Ulteriori cambiamenti riguardarono il corridoio d'accesso alle Terme del Nuotatore, dove si assiste alla totale ricostruzione in opera reticolata del muro coincidente con il perimetro sud: a tal fine viene riutilizzata la struttura muraria preesistente, rinforzata da pilastri quadrangolari utili al sostentamento della copertura. Questo settore del corridoio è anch'esso rialzato con strati di terreno di riporto e di calce che giungevano fino a 2,08 m s.l.m.; i laterizi bipedali bollati che pavimentano l'ambiente contiguo all'ingresso delle Terme permettono di datare le modifiche descritte all'età antonina.

Nella parte opposta rispetto al corridoio d'accesso alle Terme, ovvero nel muro perimetrale nord, viene ricavata una porta di accesso al Santuario, che nonostante il rialzamento necessitò di due gradini per livellarsi alla quota pavimentale interna.

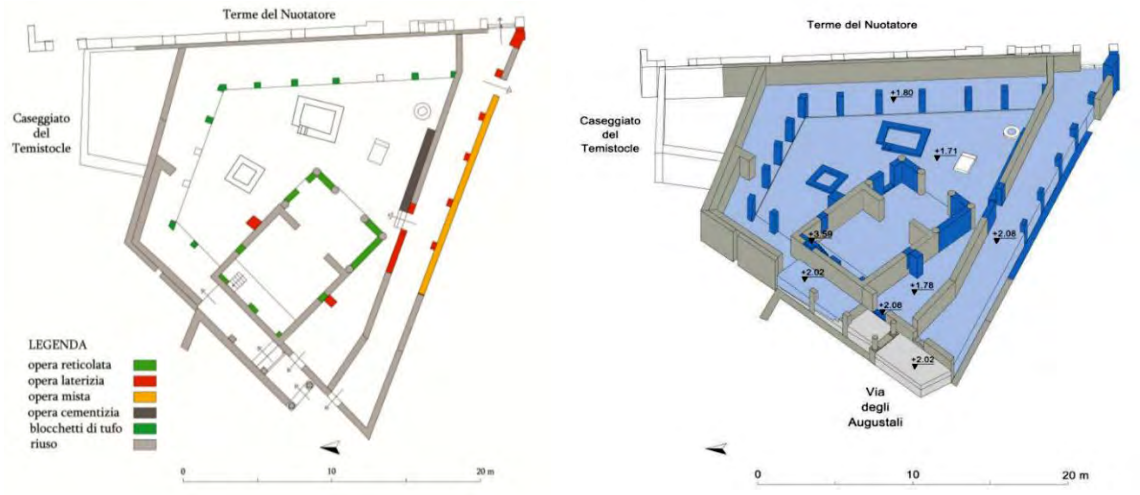


Figura 41. Planimetria e assonometria ricostruttive della "Fase 7", databile all'età adrianeo-antonina. Da *op. cit.*, p. 13.

Durante le fasi denominate "Fase 8" e "Fase 9" si assiste a una graduale mutazione delle funzioni cui era destinato il complesso santuariale. La "Fase 8", databile tra il II e l'inizio del IV secolo d.C., è contraddistinta da un cambio funzionale riguardante il portico, il cui ambulacro viene

[99] *op. cit.*, p. 14.

diviso in piccoli ambienti da muri realizzati in coincidenza con i pilastri del tetto. Viene inoltre murata la porta affacciata sul ballatoio a nord, la cui apertura risale alla fase precedente.



Figure 42 e 43. Planimetria e assonometria ricostruttive della "Fase 8". Da *op. cit.*, p. 16.

Alla "Fase 9" corrispondono la distruzione e il conseguente riuso dell'area fino a quel momento riservata al culto della *Bona Dea*. Dopo il IV secolo d.C. verrà qui costruita una rete fognaria costituita da due fogne poste a 2,98 m s.l.m., azione che avrà come conseguenza la scomparsa del ballatoio, della rampa e del portone di ingresso. Ulteriori modifiche videro l'introduzione di una porta – a quota 3,29 m s.l.m. – costruita con stipiti in filari alternati di blocchetti di laterizi e con soglia in pietra calcarea grigia. La stessa tecnica viene utilizzata per la costruzione di un tratto di muro, connesso con la porta, posto in linea con quello del perimetro meridionale. Nell'estremità occidentale del corridoio che conduceva alle Terme – rialzato con un riempimento misto di terra e battuto di calce – viene installata una terza fogna dotata di pozzetto; infine, una parte del *temenos* a sud viene ricostruita con tre pilastri che vi si addossavano a quote differenti (2,58; 2,78; 3 m s.l.m.). L'istallazione del sistema fognario sopra descritto nell'area sacra alla *Bona Dea* sembra essere sintomatico di un previo abbandono del complesso santuariale, rimasto attivo dal II secolo a.C. fino al IV secolo d.C. e che probabilmente finì per essere distrutto intenzionalmente come il tempio di Porta Marina.

L'ultima parte del contributo finora preso in considerazione presenta i risultati ottenuti durante le campagne di scavo ostiensi del 2012 e del 2013, unicamente rivolte verso il settore occidentale del corridoio meridionale e verso la rampa occidentale, aree che hanno permesso l'accesso al *temenos* durante diverse fasi di vita del Santuario. L'indagine condotta su questi ambienti ne ha previsto la ripulitura e il riordino della rispettiva documentazione già acquisita durante gli scavi Squarciapino, cui sono seguiti i rilievi e i prospetti necessari all'analisi stratigrafica.



Figura 44: Planimetria plurifase degli ambienti indagati. Da *op. cit.* 2017, p. 21.

Il corridoio meridionale procede da est verso ovest delimitato dal perimetro santuariale. Tale passaggio venne edificato in concomitanza con la riduzione del *temenos*, avvenuta nella "Fase 1b" individuata per le Terme del Nuotatore; il muro in opera reticolata vi fungeva da limite nord insieme a quello sud in opera incerta, più volte rimaneggiato.

La costruzione del suddetto ingresso è da ricondursi alla necessità di connettere via degli Augustali con l'accesso alle Terme, ragione per cui si tratta di una struttura "satellite" che venne sottoposta a reiterati rimaneggiamenti. I continui riusi si riflettono in una stratigrafia complessa, ricostruita e descritta nel dettaglio grazie alle ricerche condotte nel 2012. L'elaborazione dei dati ottenuti dalle campagne di scavo ha permesso alle Autrici di riconoscere nove fasi distinte di utilizzo dell'area, le quali caratteristiche verranno descritte di seguito.

Alla "Fase 1" appartengono due porzioni murarie in opera incerta, la prima posizionata a ovest del muro perimetrale sud e la seconda legata a un ulteriore tratto a essa ortogonale, quest'ultima in cattivo stato di conservazione[100].

Durante la "Fase 2" il sopracitato muro in opera incerta che fungeva da limite meridionale del Santuario viene abbattuto, parzialmente ricostruito e addossato al muro liminale, in posizione perpendicolare rispetto a quest'ultimo.

La "Fase 3" non vede ancora la piena realizzazione del progetto del corridoio, poiché la parte meridionale non risulta ancora terminata. Viene rasato anche il muro ortogonale in opera incerta costruito nella fase precedente, modifica che si ravvede nella tamponatura del muro in laterizio. Infine viene edificato un muro in opera reticolata utile a delimitare il recinto sacro nella sua parte occidentale, che mostra evidenti rimodellazioni posteriori dovute ai cambi di uso cui venne sottoposto.

[100] Non è stato possibile determinare la quota pavimentale in cui si trovava questa fase, ma questa dovrebbe trovarsi a 0, 82-0, 88 m s.l.m., in linea con quella degli altari più antichi situati all'interno del Santuario.

La costruzione del tempietto tetrastilo e dei due ambienti adiacenti posti a est e a ovest ha dato inizio a una fase di cambiamenti radicali che interessarono l'intero complesso santuariale.

Il tempio dedicato alla *Bona Dea* fu costruito in tufo di lionato utilizzando la tecnica dell'opera reticolata, la stessa impiegata per i due ambienti contigui edificati in tufo Monteverde. Il meglio conservato dei due è l'ambiente a sud, identificato con la *culina* e racchiuso tra il muro perimetrale est in reticolato, il muro in laterizio del *temenos* e la tamponatura del muro preesistente in opera incerta. Il tratto murario a sud-est dell'ambiente presenta tracce dell'intonaco; la pavimentazione in *opus spicatum* (1,43 m s.l.m.) era rifinita da un cordolo di cocciopesto che correva lungo lo zoccolo delle pareti. Nel lato sud della *culina* era presente una vasca, anch'essa inclusa nel rivestimento in cocciopesto, piuttosto mal conservata per poter aggiungere ulteriori caratterizzazioni. Gli accessi all'ambiente durante le fasi di vita del Santuario furono due, uno a est e l'altro lungo il muro ovest, che sarà realizzato durante la "Fase 4b": la seconda porta venne realizzata tramite un'apertura nel muro perimetrale occidentale, cui seguì la ricostruzione degli stipiti in blocchetti e laterizi alternati fra loro. La soglia della porta si trovava poco più in alto rispetto alla quota pavimentale interna dell'ambiente, forse allo stesso livello del piano di calpestio esterno all'area considerata. Un rialzamento del livello pavimentale interessò lo spazio esteriore al tempio, che raggiunge 1,08 m s.l.m. grazie alla stesura di uno strato in battuto di cocciopesto di cui si riconoscono i resti presso il muro meridionale.

Nella "Fase 5" non si assiste a cambiamenti di notevole entità, in quanto l'unica modifica registrata riguarda la muratura della porta interna tra il Santuario e la *culina*, azione cui si risale dall'osservazione del piano di calpestio, rialzato di 0,60 m.

La "Fase 6" e le sottofasi "a" e "b" si presentano piuttosto complesse a causa dei lavori di costruzione del corridoio che conduceva alle Terme del Nuotatore. Ciò comportò un importante restringimento del muro perimetrale e il conseguente avanzamento del muro perimetrale sud, ricostruito in opera reticolata; il piano di calpestio del corridoio risulta equiparato a quello dell'area interna. Il punto di raccordo occidentale tra interno ed esterno è rappresentato da una scalinata composta di due gradini costruiti in opera reticolata addossati ai due muri perimetrali congruenti al corridoio. A pagare drasticamente le conseguenze di questi cambiamenti fu l'ambiente adibito a *culina*, le quali murature vennero rase al suolo e il livello pavimentale originario obliterato da uno strato di riporto. In epoca flavia il muro a sud del corridoio venne abbellito da una decorazione con intonaco giallo e rosso, oltre che dotato di una panchina in muratura ricoperta da uno strato di cocciopesto. È possibile che in questa fase sia stata eseguita la riapertura della porta presente lungo il limite occidentale, del quale si riconosce la soglia in calcare bianco.

Nella "Fase 7" proseguono i drastici cambiamenti iniziati nella fase precedente, primariamente diretti verso la pavimentazione e il restauro dei muri perimetrali. Questi ultimi subiscono un sostanziale restauro nei tratti sud e nord, e in quest'ultimo viene aperta una porta che collegava il corridoio e il Santuario. La messa in opera in laterizio si differenzia nei due lati della porta, caratteristica che rende dubbiosa l'attribuzione della sua costruzione a questa fase o a una cronologia più alta: la parte ovest presenta un'ammorsatura irregolare con il muro in laterizio che la ospita, mentre quella a est si interseca in maniera lineare con il reticolato grazie all'interposizione di una fila verticale di blocchetti di tufo. La parte a est del corridoio viene ripavimentata con cinque strati di riempimento ricoperti da un battuto in calce, posti al fine di livellarne la quota pavimentale a 2,08 m s.l.m. All'altezza dell'ingresso che conduce alle Terme restano tracce della pavimentazione in bipedali, le quali sporadiche bollature hanno permesso di datare la fase all'età adrianeo-antonina.

Alla "Fase 8" non sono relazionabili modifiche riguardanti le aree considerate, mentre nella successiva "Fase 9" iniziano a manifestarsi i segni dell'abbandono del recinto sacro; si rileva la costruzione di una rete fognaria nel settore occidentale del corridoio, pavimentata in bipedali e dotata di un pozzetto di scarico indipendente di cui restano un tratto di muratura e e il fondo. Un tratto del muro perimetrale sud viene ricostruito in opera laterizia e vi vengono addossati tre pilastri, mentre viene rialzato il piano di calpestio tramite un riempimento sovrastato da una pavimentazione in mattoni.

Come precedentemente detto, le indagini condotte tra il 2012 e il 2013 hanno riguardato anche la rampa occidentale di accesso al Santuario, installata all'inizio del I secolo a.C. con procedimento nord-sud e definita a est dal muro perimetrale e a ovest da una muratura in opera laterizia. Non si hanno evidenze dell'esistenza di tale corridoio di accesso sino alla "Fase 3", momento in cui vengono realizzate le strutture più antiche finora pervenute. È da ricondurre a questa fase la delimitazione occidentale dell'area, realizzata con un muro in reticolato cui se ne aggiunge un altro poco più a ovest, decorato da un intonaco dipinto quasi completamente obliterato da un muro in laterizio sopra costruitovi in "Fase 5".



Figura 45. Il muro in reticolato del settore ovest della rampa, sostituito da una nuova muratura in laterizio. Da *op. cit.* 2017, fig. 42, p. 26.

L'importante ristrutturazione che interessa l'intero complesso santuariale durante la "Fase 4" si ripercuote inevitabilmente anche sulla rampa. La cella del tempio viene inserita presso l'area orientale del complesso e ciò comporta il taglio del muro corrispondente, ricostruito con la stessa tecnica in tufo lionato. Poco dopo viene inserita una porta a sud del muro esterno della rampa, evidentemente pensata per l'accesso alla *culina*, la cui soglia si trova a 1,54 m s.l.m.

I rinnovamenti iniziati nella fase precedentemente descritta continuano nella "Fase 5", in cui si assiste al riallestimento generale della rampa: il muro a ovest viene demolito e rifatto in opera laterizia, nella parte terminale più esterna si inserisce un ballatoio pavimentato con lastre diseguali e una grande soglia in calcare bianco, su cui poggiano due colonne decorative in laterizio. Dopo il portone si riconosce un gradino in calcare, che un piano inclinato pavimentato in cocciopesto raccorda alla quota del lato opposto della rampa. Nella parte nord della rampa, tre setti murari con orientazione est-ovest vengono addossati alla cella del tempio, di cui due dovevano essere parte della struttura di una vaschetta su cui era steso uno strato impermeabilizzante di cocciopesto. Dal ribassamento della quota pavimentale è possibile dedurre che nel lato opposto della rampa viene tamponata la porta attraverso cui si accedeva alla *culina*, mentre la presenza di fori per travi da solaio segnala la costruzione di un piano superiore sistemato sopra il muro di fondo della cella.

Alla "Fase 6" risale la costruzione dei due pilastri laterizi addossati al muro occidentale, aventi probabilmente funzione di sostegno; la "Fase 7" si distingue per l'apertura di una porta d'accesso al Santuario all'altezza del ballatoio, oltre che per la stesura di uno strato di riporto che va a obliterare il gradino calcareo e i setti murari costruiti durante la "Fase 5" ma è necessario a congiungere la quota d'ingresso della rampa con quella del portico. L'intera superficie dello strato di riporto presenta una copertura in cocciopesto. La "Fase 8" non si caratterizza per particolari cambiamenti ma è seguita, al contrario, da una "Fase 9" contraddistinta da evidenti segnali di abbandono. Questi consistono principalmente nella costruzione di tre fogne in tre punti distinti della rampa occidentale: due di queste si sovrappongono al ballatoio e all'ingresso, presentano un andamento nord/sud e sono parallele tra loro. Tale modifica ha comportato un rialzamento del piano di calpestio interno alla rampa, che grazie alla presenza di una nuova porta può essere fissato a 3,29 m s.l.m. Uno stipite di questa porta è contiguo al tratto di muratura edificato sulla verticale del muro est in una fase successiva alla distruzione del Santuario.

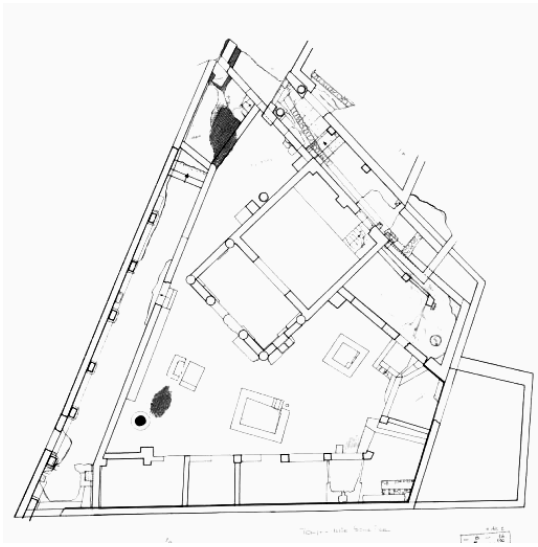


Figura 46. Disegno preparatorio a matita su carta da lucido del tempio di *Bona Dea*. SSBAR di Ostia, inv. 101. Da Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 4 fig. 2.

4.3 Le iscrizioni pertinenti all'area sacra alla *Dea* (*regio* V)

a) I doni di *Octavia*, moglie di *Gamala*

Il più antico dei due templi ostiensi dedicato alla *Bona Dea* ha restituito uno dei documenti epigrafici più ricchi di informazioni sul culto di questa divinità. Si tratta, come precedentemente accennato, della dedica posta da *Octavia*, matrona e moglie di uno degli esponenti di spicco dell'aristocrazia cittadina vissuti in età tardorepubblicana, *Publius Lucilius Gamala senior*. Il blocco di travertino fu ritrovato il 15 giugno del 1970 in contesto, integro, ma reimpiegato in un livello datato tra l'età tardoflavia e l'età adrianea[101]. Il documento venne alla luce, in perfette condizioni, il 15 giugno del 1970.



Figura 47: Disegno dell'iscrizione con le misure del supporto e delle lettere. Da Cébeillac 1973, p. 518 n. 2

[101] Cfr. *supra*.

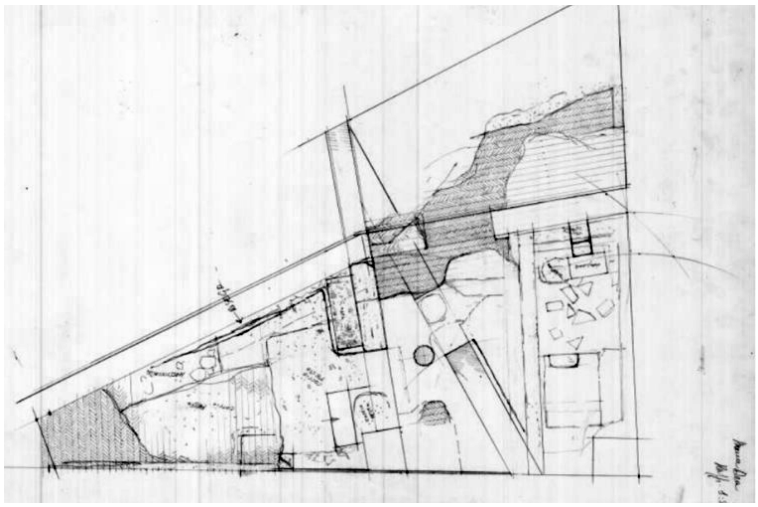


Figura 48. Planimetria a matita su carta da lucido dall'Archivio SSBAR di Ostia, inv. 3005. Vi si riconosce una parte dell'ambiente a sud della cella del tempio della *Bona Dea*, forse adibito a *culina*, in cui fu ritrovata l'iscrizione di *Octavia* (si riconosce il punto preciso in cui era adagiata l'iscrizione, disegnata tra lo strato di pietre e contrassegnata dalla dicitura "*iscrizione*"). Da Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 14.

La prima edizione dell'iscrizione si deve a un noto articolo di Mireille Cébeillac, pubblicato nel 1973 nei *Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité*. In questo lavoro la studiosa francese effettua una minuziosa autopsia del supporto epigrafico e procede a una disamina del profilo dei personaggi menzionati nel testo. A questa pubblicazione ne sono seguite numerose altre, per lo più incentrate sull'analisi prosopografica di *P. Lucilius Gamala* e di sua moglie, la dedicante *Octavia*, necessaria al fine di una datazione il più possibile precisa della dedica in questione. La Cébeillac rende noti per prima i dati tecnici dell'iscrizione, concentrandosi allo stesso tempo sull'analisi dei personaggi che fecero realizzare il monumento, la matrona *Octavia* e suo marito *P. Lucilius Gamala*, membro di una notabile famiglia ostiense[102]. Alla studiosa si deve inoltre una prima disamina generale sul culto della *Bona Dea*, affrontata sulla base dell'analisi della documentazione epigrafica e letteraria. Sulla scia di questo contributo si dedicherà ampia importanza, nell'ambito degli studi ostiensi connessi e non al culto della *Bona Dea*, al rapporto tra *Octavia* e l'illustre famiglia dei *Gamala*, attestata a Ostia dall'età repubblicana sino all'epoca di Marco Aurelio[103]. Per prima la

[102] Parallelamente agli studi condotti sulla dedicante e sul fenomeno dell'evergetismo femminile a Ostia e in altre realtà municipali, l'interesse di molti studiosi si è focalizzato sulla presenza e sul ruolo ricoperto dalla famiglia dei *Lucilii Gamalae* a Ostia, in particolare sulla figura di *Publius Lucilius Gamala* "*senior*", già noto attraverso l'iscrizione *CIL*, XI 375. La bibliografia relativa è dunque molto ampia (oltre ai già citati lavori della Cébeillac del 1973 e del 2004, si ricordano quelli di Coarelli 1998 e 2004, D'Arms 1999 e 2000, Fora 1996, Panciera 2004, Salomies 2004, Zevi 1973 e 2004), ma ci si atterrà al quadro familiare complessivo ricostruito da I. Manzini nel suo recente studio, apparso nel 2014.

[103] Cébeillac 1973, p. 523. In accordo con quanto teorizzato da F. Zevi, la Cébeillac sostiene qui che le opere di evergetismo di *Gamala senior* siano da ascrivere all'età sillana. Questa constatazione le permette un'ipotesi più precisa sulla datazione della dedica di *Octavia*, da riferirsi dunque a età cesariana o augustea.

studiosa francese si interroga sull'identità di *Octavia*: dato che non si riscontrano altri membri appartenenti alla *gens* degli *Octavii* a Ostia in età repubblicana né imperiale, è molto probabile che si sia trattato di una donna di rango nobiliare proveniente da un altro centro della penisola. Secondo la Cébeillac la donna proveniva da *Forum Clodii*, centro del Braccianese situato a pochi chilometri da Roma lungo la via Clodia, e apparteneva alla *gens* degli *Octavii Ligures*: questa famiglia contava tra i suoi membri i senatori *M*. e *L*. *Octavii Ligures*, fratelli di *Octavia* e uomini dei quali si conoscono le imprese militari e politiche di cui si ha menzione nelle Verrine di Cicerone[104]. A *Forum Clodii* il culto di *Bona Dea* non era sconosciuto, in quanto il documento *CIL*, IX 3303[105] ne attesta l'esistenza e una certa importanza nell'ambito dei culti locali. Nella dedica la donna si presenta attraverso il patronimico e il gamonimico: *Octavia* è figlia di un *M. Octavius* e moglie di un *Gamala*. Nel corpo del testo sono poi esposte le ragioni dell'erezione del monumento, ascrivibili al rimodernamento del tempietto dedicato alla *Bona Dea*, in cui la donna provvide a far rivestire le pareti della *porticus*, alla costruzione di *sedeilia* e al rifacimento del tetto.

b) *P. Lucilius Gamala senior* e i *Lucilii Gamalae*, notabile famiglia di evergeti a Ostia

Nell'analisi dell'iscrizione che ricorda le migliorie apportate al tempio di *Bona Dea* da *Octavia*, la dedicante esprime chiaramente il suo legame coniugale con *P. Lucilius Gamala*. Data l'indissolubilità dei due personaggi ai fini della contestualizzazione del documento nella storia di Ostia tardorepubblicana, la totalità della bibliografia relativa a questa iscrizione si sofferma sulle vicende relative alla famiglia dei *Lucilii Gamala*. La presenza di questa *gens* a Ostia è attestata epigraficamente nell'arco di due secoli e mezzo: se ne conoscono almeno otto discendenti, vissuti tra la tarda età repubblicana e l'età antonina[106]. La prima ricostruzione proposta da M. Cébeillac riconduce l'istallazione dei *Gamala* a Ostia a "un oriental venu s'installer à Ostie après adoption par

[104] Ci si riferisce in particolare a *M. Octavius Ligus*, citato in *Verr*. I, 125-127 (*M. Octavium Ligurem, hominem ornatissimum loco, ordine, virtute, ingenio, copiis*) duoviro di *Forum Clodii* e tribuno militare della *legio* VI *Victrix* in Spagna sotto Augusto.

[105] Cat. n. 78, proveniente da *Forum Clodii*, centro del Braccianese che come detto era attraversato dalla via Clodia, *diverticulum* che raccordava la via Cassia con la via Aurelia, che incrociava presso Vetulonia. L'area venne originariamente popolata da coloni romani cui furono lì assegnati appezzamenti di terreno e che, tra il III e il I secolo a.C. costituirono il *Forum* della città. Tra gli edifici religiosi qui presenti doveva esservi un tempio dedicato alla *Bona Dea*, divinità che trova ampio favore nei piccoli centri di scambio e di transito del *Latium vetus* e che dunque si inseriva coerentemente nel pantheon locale. Si veda Gasperini 1971, p. 11.

[106] Circa venti iscrizioni menzionano membri della *gens* dei *Gamala*, come mostra la ricostruzione di I. Manzini (2014, fig. 1).

un *Lucilius* qui lui aurait transmis son gentilice"[107], che sarebbe stato l'anello di congiunzione tra *Octavia* e *P. Lucilius*. In verità già il Mommsen[108] aveva approfondito la questione focalizzandosi sul peculiare *cognomen Gamala*, avanzando l'ipotesi di una provenienza orientale della stirpe, che doveva in qualche modo riconnettersi a *Gamla*, città della Galilea che dopo una strenua resistenza venne conquistata dall'esercito di Vespasiano nel 67 d. C. Numerose campagne di scavo hanno permesso di situare l'insediamento di *Gamla* sulla cima di un rilievo "a gobba"[109] dell'altopiano del Golan, presso cui sono stati ritrovate tracce sia dell'urbanizzazione sia dell'assedio descritto da Giuseppe Flavio nel *Bellum iudaicum*. Ilaria Manzini nota per prima che la parola *Gamla* viene utilizzata anche in qualità di nome per uomini appartenenti alla classe sacerdotale[110]; questa constatazione permette alla studiosa di formulare la convincente ipotesi della derivazione del *cognomen Gamala* "dal nome personale del membro della famiglia che divenne il capostipite dei *Lucilii Gamalae*" di Ostia[111]. Relazioni di carattere commerciale e diplomatico tra Roma e la Giudea dovevano esistere già in un'epoca anteriore a quella delle guerre condotte da Vespasiano, in quanto le fonti ne parlano già nella prima metà del II secolo a. C. La prima testimonianza ufficiale di un'alleanza tra le due entità politiche si data al 161 a.C., anno in cui l'ambasceria di Giuda Maccabeo stipulò un *foedus aequum* con Roma[112]. In un contesto storico in cui i contatti politici tra Roma e la Giudea si intensificavano favorendo scambi di persone e di culture, appare più chiara la vicenda dei *Lucilii Gamalae*, esempio della multiculturalità che contraddistingueva l'*élite* ostiense.

[107] Cébeillac 1973, p. 528.

[108] Mommsen 1877, p. 319-331.

[109] Come nota I. Manzini, anche la particolare conformazione del sito potrebbe essere connessa con il termine semitico *gamal*, che significa *cammello*. Nel libro V del *Bellum iudaicum* (IV, 1, 5-6), nell'ambito della narrazione dell'assedio di Gamala da parte delle truppe di Vespasiano, lo storico Giuseppe Flavio descrive così la conformazione della città giudaica: "(5) Da un'alta montagna si protende infatti uno sperone dirupato il quale nel mezzo s'innalza in una gobba che dalla sommità declina con uguale pendio sia davanti sia di dietro, tanto da rassomigliare al profilo di un cammello; da questo trae il nome, anche se i paesani non rispettano l'esatta pronuncia del nome. (6) Sui fianchi e di fronte termina in burroni impraticabili mentre è un po' accessibile di dietro, dove è come appesa alla montagna; ma anche qui gli abitanti, scavando una fossa trasversale, avevano sbarrato il passaggio".

[110] La studiosa (Manzini 2014, n. 7) riferisce la notizia del ritrovamento di un gruppo di tombe appartenenti alla stessa famiglia di sacerdoti nella zona ovest di Gerusalemme. Due iscrizioni in aramaico (*C.I.I.P.* I, 1, n. 369) pertinenti a un ossuario databile tra la fine del I secolo a. C. e il I d. C. menzionano la defunta *Shelamzion*, "figlia di *Gamla*".

[111] Manzini 2014.

[112] L'accordo politico sancito tra Romani e Giudei nel 161 viene descritto dallo storico Giuseppe Flavio nelle *Antiquitates iudaicae* XII, 415-419 e nel *Bellum iudaicum* 1, 38, oltre che nel I e nel II libro dei Maccabei (8, 17-32 e 2Mac 4,11). Con questo trattato Roma istituzionalizzò il proprio controllo sulla totalità del territorio giudaico, dando inizio a fenomeni di migrazione degli ebrei verso Roma e nei territori dell'impero romano.

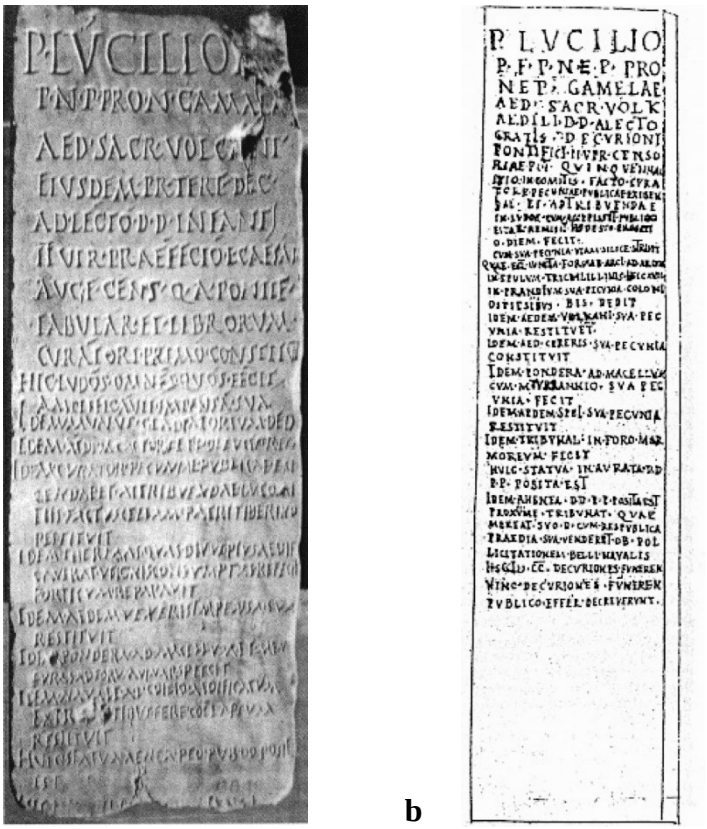
Il *Gamala* cui *Octavia* lega il suo nome è dunque *Publius Lucilius*, che la critica denomina unanimemente *senior* per distinguerlo dal suo omonimo *iunior* menzionato in *CIL*, XIV 376 vissuto nei primi anni dell'età augustea. Si trattava del quarto discendente della famiglia, vissuto tra il 90 e il 30 a.C. e che, come si vedrà, la storia di Ostia vede come suo protagonista in eventi storico-politici di primaria importanza.

Il *cursus honorum* e le iniziative evergetiche di *Gamala senior* sono note attraverso *CIL*, XIV 375. Molto si è discusso anche sulla datazione di questa iscrizione, a lungo confusa con la 376 a causa delle molteplici similitudini riscontrate nei due documenti. *CIL*, XIV 375, pervenuta solo per via manoscritta[113], fa luce su molte questioni riguardanti la storia e la topografia di Ostia. Articola in un testo tripartito il *cursus honorum* di *Gamala*, gli interventi evergetici che egli finanzia e si conclude con l'elenco degli onori ricevuti[114]. *Gamala* ricoprì tutte le maggiori cariche amministrative e religiose della colonia[115], riversando allo stesso tempo il suo impegno civico nella manutenzione e realizzazione di edifici pubblici finanziati privatamente. Oltre ad aver dimostrato uno spiccato interesse verso il corretto funzionamento delle attività commerciali cittadine, *Gamala* si occupò anche dell'intrattenimento ludico della cittadinanza, organizzando giochi (*lucar remisit*) e due sontuosi banchetti (*epulum trichilinis* CCXVII *colonis dedit*; *prandium sua pecunia coloni*[*s*] *Ostiesibus bis dedit*).

[113] Un confronto tra il testo della perduta *CIL*, XIV 375 e quello della sua omologa dedicata a *Gamala iunior* ha permesso gli studiosi di avanzare la verosimile ipotesi dell'analogia del supporto sul quale questo era inciso. Si tratterebbe, in tal caso, di un'erma parallelepipeda di marmo. Fu ritrovata a *Portus* nel XVI secolo, per poi essere trasportata a Roma sul Quirinale. Risulta perduta già dal XVIII secolo, ma fortunatamente venne trascritta da numerosi eruditi di buona attendibilità, tra i quali Pirro Ligorio. L'ormai consensuale opinione che vede l'iscrizione come appartenente alla tarda età antonina lascia pensare che il supporto servisse per l'erma di uno dei discendenti di *Gamala senior*, forse parte di una tomba familiare. Secondo A. Cooley (2012, p. 416), questa teoria potrebbe spiegarne il rinvenimento presso *Portus*, implicando una datazione posteriore all'età claudiana; ciò non esclude che la pietra vi sia giunta da Ostia per un semplice riuso.

[114] I tre argomenti attorno ai quali si sviluppa il testo dell'iscrizione sono ampiamente e chiaramente discussi in Cébeillac-Gervasoni, Caldelli, Zevi 2010, p. 101-103.

[115] Le tappe della vita politica di *Gamala* sono puntualmente ripercorse nel punto 3 del sopracitato lavoro.



a **b**

Figura 49. L'iscrizione di *Gamala CIL*, XIV 375 (**a**) e l'apografo realizzato da Pirro Ligorio (**b**). Da Manzini 2014.

Ma è certamente la sua devozione religiosa l'aspetto che più interessa la nostra ricerca e che permette di comprendere le ragioni sia della dedica di *Octavia* sia della sua volontà di rimarcare il legame coniugale con *Gamala*. Egli finanziò *pecunia sua*, probabilmente in qualità di *pontifex* e di *aedile* del culto di Vulcano – che erano le massime cariche religiose assumibili a Ostia –, interventi mirati al restauro o alla costruzione di numerosi edifici religiosi: fece restaurare il tempio di Vulcano[116] e fece costruire i cosiddetti Quattro Tempietti dedicati a *Venus*, *Fortuna*, *Ceres* e *Spes*[117]. Questi ultimi, risalenti all'età sillana, erano ubicati nella parte settentrionale del decumano, nell'area circoscritta dai cippi posti da *G. Caninio*[118]. Non sembra essere casuale il fatto che le benemerenze religiose di *Gamala* si dirigano verso divinità tradizionalmente "repubblicane"[119] come Venere,

[116] *CIL*, XIV 375 r. 21-22, *aedem Volcani sua pecu*/*nia restituit.*

[117] *CIL*, XIV 375, r. 23-33, [*i*]*dem aedem Veneris sua pecu*/*nia constituit*; / [*id*]*dem aed*(*em*) *Fortunae sua pecu*/*nia constituit*; / [*id*]*em aed*(*em*) *Cereris sua pecunia* / *constituit*; [*id*]*em pondera ad macellum* / *cum M*(*arco*) *Turranio sua pecu*/*nia fecit*; / [*idem*] *aedem Spei sua pecunia* / [*cons*]*tituit.*

[118] Si tratta dei cippi posti da *G. Caninio* (*CIL*, XIV 4702-4703) per delimitare l'area fra il lato nord della via Ostiense e il Tevere.

[119] Così le definisce Fausto Zevi (1973, p. 565).

Fortuna, *Ceres* e *Spes*, riconducibili con facilità alla sfera della prosperità sia economica che femminile per i cittadini della colonia, questioni che dovevano essere molto care alla famiglia dell'evergete sin dal momento in cui questa si installò a Ostia.

In questo quadro ben si ascrive la dedica posta da *Octavia* alla *Bona Dea*, in quanto il chiaro intento della donna di porsi sulla stessa linea del marito permette di comprendere sia l'entità del dono che la scelta della divinità cui questo viene indirizzato. Il legame coniugale tra *Octavia*, donna di rango senatorio, e *Gamala*, esponente di spicco dell'élite municipale, appare coerente con le tendenze matrimoniali "asimmetriche"[120] in voga nel *Latium* tra il II secolo a.C. e l'età augustea.

Dal punto di vista paleografico l'iscrizione presenta arcaismi sia nella resa grafica che ortografica tipici dei documenti risalenti all'età repubblicana. Si tratta, precisamente, della presenza del dittongo *ei* di *sedeilia* e, se si accetta lo scioglimento in *Gamalai*, del genitivo *ai*. Il testo, generalmente ben inserito nello specchio epigrafico, necessita nella prima riga di una riduzione dell'ultima parola a destra. Il lapicida è costretto a ridurre, forse per averla aggiunta a posteriori, la dimensione della parola *Gamala* affinché possa trovare spazio nella riga in cui vengono espresse l'identità e la caratterizzazione della dedicante. Una datazione del documento tra l'80 il 50 a.C. risulterebbe coerente con tali premesse. Ma quanto sappiamo su *Gamala senior* e in particolare sul suo donativo di 15.200 sesterzi alla colonia durante il *bellum navale* contro Sesto Pompeo[121] permette di comprendere tra il 45 e il 37 a.C. l'attività svolta dall'evergete in questione, abbassando così la datazione che M. Cébeillac fissava tra il 85 a. C. e l'epoca cesariana[122]. Un ulteriore elemento funzionale alla datazione risulta essere la menzione del *Ligus pater* in un'epistola di Cicerone datata al 19 marzo del 45 a.C.[123]: secondo la ricostruzione della Cébeillac egli è il primo figlio di *Octavia* nato dal matrimonio con *Gamala*, che portava quindi il nome di suo padre *M. Octavius Ligus*. In conclusione la dedica posta da *Octavia* risalirebbe al secondo quarto del I secolo a. C., cronologia che conserva la sua coerenza anche alla luce del fatto che negli stessi anni il culto di *Bona Dea*

[120] Così le definisce M. L. Caldelli (2014, p. 258).

[121] r. 40-44: [*propt*]*erea quod cum res publica* / [*p*]*raedia sua venderet ob pol* / [*l*]*icitationem belli navalis* / ((*sestertios quindecim milia et ducentos*)) *rei publicae donav*[*it*]. In queste righe dalla controversa interpretazione si ricorda la finanziazione di *Gamala* nei confronti del *bellum navale* contro Sesto Pompeo, che evitò la vendita di *praedia* della colonia.

[122] Cébeillac 1973, p. 528-529.

[123] Cic., *Ad Att.* XII 23, 3 "*De Gamala dubium non mihi erat. Unde enim tam felix Ligus pater? Nam quid de me dicam, cui ut omnia contingant, quae volo, levari non possum*?", lettera in cui Cicerone, dopo un vago accenno a *Gamala*, paragona il suo triste stato d'animo, dovuto alla perdita dell'amata figlia, a quello di un *felix Ligus pater*. Il *Ligus* citato da Cicerone sarebbe, secondo la ricostruzione di M. Cébeillac (p. 528, stemma n. 3), il figlio nato dal matrimonio tra *Octavia* e *P. Lucilius Gamala*.

acquisiva sempre più visibilità a Roma e su scala municipale[124]. Anche il livello stratigrafico di ritrovamento dell'epigrafe supporta la datazione proposta: l'intervento di *Octavia* prevede la ristrutturazione di un tempio preesistente, forse distrutto in età tardoflavia, momento in cui l'iscrizione venne interrata, forse a seguito di un rituale.

c) Il cippo di *Valeria Hetaera*

Il piccolo cippo con la dedica della devota proviene dall'area interna al recinto sacro alla *Bona Dea*, dove fu trovato nei pressi dell'ara[125]. Tale supporto si presenta di forma rettangolare, con i lati brevi superiore e inferiori visibilmente danneggiati. L'iscrizione, disposta su tre righe e incisa con caratteri ben leggibili, appare ben centrata nello specchio epigrafico. Vi sono annoverati, nell'ordine, il nome della dedicante (l.1), l'espressione dell'azione che questa intraprende nei confronti della divinità e il nome della stessa (l. 2). Il testo si conclude con l'epiteto che le viene attribuito (*opiferae*) e l'aggettivo *sacrum*, che ribadisce la pertinenza dell'oggetto di culto alla sfera del sacro (l. 3). L'epiclesi *opifera* è altrove associata a Fortuna[126], a *Ops*[127], Diana Nemorense[128]. L'iscrizione è databile alla prima metà del I secolo d.C., precisamente alla "Fase 4" del tempio[129].

d) Il pozzo di *Terentia*, figlia di *Aulus*

Al tempio di via degli Augustali appartiene anche uno dei manufatti più peculiari del panorama cultuale ostiense; si tratta della vera di pozzo in travertino recante la dedica di Terentia, figlia di *Aulus* e moglie di un *Cluvius*[130] L'iscrizione, incisa sul lato superiore della margella, ne segue l'andamento circolare. M. L. Caldelli la definisce "di difficile lettura"[131]. La pressoché totale assenza delle *gentes Cluvia* e *Terentia* in questa fase della storia ostiense renderebbe impossibile l'identificazione della donna: a questo supplisce fortunatamente la sua menzione in due ulteriori iscrizioni ostiensi che, come si vedrà in seguito, forniranno informazioni necessarie a delinearne il profilo. Il manufatto è databile, su base paleografica, all'età protoaugustea (10 a.C. / 10 d.C.).

[124] Sul fenomeno dell'*imitatio* municipale si veda Zevi 1997, p. 445-447.

[125] Cat. n. 60.

[126] *CIL*, XIV 3539 (*Tibur*).

[127] *CIL*, VI 2295 (Roma); *EE* IX, 961 (*Fidenae*).

[128] *CIL*, XIV 3537.

[129] Vd. *supra*.

[130] Cat. n. 59.

[131] 2014, p. 259.

e) Il dossier epigrafico di *Terentia*

Di seguito si riportano le iscrizioni che consentono di datare con esattezza le evergesie di Terenzia e mostrano l'importanza che queste ebbero per la vita pubblica del centro ostiense.

La matrona cui si deve l'installazione della vera di pozzo nel recinto sacro alla *Bona Dea* fu protagonista di altre rilevanti evergesie nel contesto ostiense. Un'iscrizione permette di attribuirle con certezza la costruzione di una *crypta* e di un *calchidicum*, due opere architettoniche di discreta importanza nel paesaggio urbano; questa, attualmente murata sulla parete di ingresso del Piccolo Mercato, si trova incisa su una lastra rettangolare bipartita in marmo di Luni, ritagliata ai lati al momento del riutilizzo[132]:

> *Terentia*, *A*(*uli*) *f*(*ilia*), *Cluvi* (scil. *uxor*), / *cryptam et calchid*(*icum*) *solo suo sua pecu*[*n*(*ia*)] *fecit ex s*(*enatus*) *c*(*onsulto*) *et d*(*ecreto*) *d*(*ecurionum*).
>
> Terenzia, figlia di Aulo, moglie di Cluvio, fece costruire una *crypta* e un *calchidicum* su un terreno di sua proprietà, a seguito di un pronunciamento del Senato e di un decreto decurionale.

Le dimensioni monumentali dell'iscrizione suggeriscono che la sua collocazione fosse stata pensata per l'ingresso all'edificio citato, che si componeva di un portico coperto (*crypta*) e di un ampio vestibolo porticato (*calchidicum*)[133]. La dedicante, la cui menzione occupa la prima riga ed è incisa con caratteri di dimensioni maggiori rispetto al resto dell'iscrizione, è la stessa Terenzia che dona la margella di pozzo al santuario di via degli Augustali. Anche in questo caso è espressa la filiazione e il gamonimico, elementi che permettono l'identificazione certa della donna. Si noterà che nonostante Terenzia voglia autofinanziare la costruzione dell'edificio e che questo andrebbe a occupare un terreno di sua proprietà (*solo suo*), l'iniziativa della donna debba comunque avvalersi

[132] Dimensioni (46 x 300 cm). Rinvenuta in giacitura secondaria presso le Terme Bizantine dove era reimpiegata come soglia. Attualmente si trova sul muro dell'entrata sud del Piccolo Mercato: *AE* 2005, 301, 303; Pensabene 2007, p. 300; Cébeillac-Gervasoni, Caldelli, Zevi 2010, p. 122-123 n. 20.2.2; *AE* 2013, 135; EDR105754 (M. L. Caldelli). La concessione data dall'*ordo decurionum* a Terenzia è riportata in un decreto databile tra il 5 e il 6 d.C.; ciò ne permette una datazione precisa in questi anni.

[133] Purtroppo non siamo a conoscenza né dell'ubicazione né della precisa tipologia architettonica corrispondente all'edificio che fu oggetto dell'evergetismo di Terenzia. Già vari studiosi, quali M. Torelli (1996, p. 153-178), F. Zevi (1997, p. 449-450), D. Manacorda (2005) e da ultima M. L. Caldelli (2014, p. 262), hanno visto nell'edificio dedicato dalla *sacerdos publica* pompeiana *Eumachia* (*CIL*, X 810) un valido termine di paragone utile a comprendere le caratteristiche principali dell'edificio terenziano, in quanto ambedue possono essere a loro volta assimilati alla *Porticus Liviae*, fatta costruire da Augusto sull'Esquilino e dedicata da Tiberio e la madre Livia nel gennaio del 7 a.C. A questa sequela di *imitationes* si aggiunge *Mineia*, matrona a *Paestum* e moglie del senatore *G. Cocceius Flaccus*, che nel 15 a.C. finanzia il restauro della *basilica* cittadina a sue spese.

del permesso del Senato romano (*ex senatus consulto*) e dell'*ordo* decurionale ostiense (*decreto decurionum*). Tale precisazione ha destato non pochi dubbi tra gli studiosi che si sono occupati della questione: da ultima M. L. Caldelli ha ribadito l'anomalia che risiede nel duplice intervento del Senato e dei magistrati locali in una circostanza privata, ipotizzando che se ne potrebbe trovare spiegazione nella eventuale funzione pubblica dell'edificio. La studiosa sottolinea l'assenza di altre testimonianze dell'intervento del Senato di Roma in situazioni simili a quella descritta[134]. Non si conoscono infatti "*interventi del senato romano per autorizzare costruzioni fatte con denaro privato*" e, nonostante gli affari riguardanti l'edilizia pubblica rientrassero nella sfera di competenza dei decurioni, sono pochi i documenti che ne testimoniano tale incarico. A tal proposito M. L. Caldelli cita l'iscrizione *C*(*aius*) *Aq*(*uilius*) *du*(*ovir*) / *d*(*ecurionum*) *d*(*ecreto*) *p*(*osuit*)[135] incisa su una colonna posta all'ingresso della *Schola* del Traiano. Il testo riferisce della concessione ottenuta dal duoviro *Caius Aquilius* per collocarvi un numero ignoto di colonne. La studiosa cita anche le ipotesi avanzate da D. Manacorda e F. Zevi, che hanno affrontato la questione senza giungere a una conclusione convincente. Accogliendo l'osservazione di M. L. Caldelli[136] potremmo supporre che l'intervento del Senato romano (che di norma era chiamato in causa solo in caso di *consecratio* dello spazio scelto) fosse mirato a rimarcare l'importanza che tale culto rivestiva ancora per i membri di un organo così potente dello Stato. Ciò acquisisce un particolare significato politico-religioso se si pensa che in età augustea il culto di *Bona Dea*, cui anche Terenzia mostra la sua devozione, era un ricorrente *trait d'union* tra Roma e Ostia che a sua volta interconnetteva le *matronae* aristocratiche e Livia.

Le concessioni dall'*ordo decurionum* a Terenzia è riportata in un decreto databile tra il 5 e il 6 d.C.[137]:

> *M*(*arco*) *Lepid*[*o L*(*ucio*) *Arru*]*ntio* / [*co*(*n*)*s*(*ulibus*)], *pridie Idus Ian*(*uarias*), / [*Tere*]*ntia A*(*uli*) *f*(*ilia*) *Clui* (scil. *uxor*), *cryptam* [*et*] / [*ca*]*lchidicum solo suo su*[*a*] / [*pecuni*]*a*, [*e*]*x s*(*enatus*) *c*(*onsulto*) *et d*(*ecurionum*) *d*(*ecreto*), *quod* / [*decretum fa*]*ctum est at*[---] / [---]++++RIS[---]+E+A / [*scrib*(*endo*) *adfuer*(*unt*)] *Q*(*uintus*) *Setinus Volscus*, / [---]*a IIviri proximo*, / [---] *decretum fecerunt*, / [*ut eadem di*]*e qua crypta et* / [*calchid*(*icum*) *Caes*]*ari dedicatum esset*, / [---]+*o Caesari sacrificium* / [*atque Pieta*]*ti publice facerent*. / [*ac permit*]*terent*.

[134] 2008, p. 285-286.

[135] Bloch (*Not.Sc.*) 1953, p. 299 n. 66; EDR031491 (R. Marchesini).

[136] Che si ritrova nel sopracitato articolo del 2008 e viene ripresa anche in quello del 2014, p. 262 e nota 33.

[137] *Tabula* in pietra tiburtina rinvenuta in stato frammentario nel cortile del Caseggiato dell'Ercole (102 x 74, 5 cm). Attualmente si trova, ricomposta, nel Lapidario di Ostia: *AE* 2005, 303; Cébeillac-Gervasoni, Caldelli, Zevi 2010, p. 124 (non è riportato il testo integrale, ma solo un breve commento relazionato al *dossier* terenziano); EDR105758 (M. L. Caldelli).

Il decreto decurionale, parzialmente ricomposto da F. Zevi, riporta un'ordinanza dei magistrati locali e di un senatoconsulto concernente l'inaugurazione degli edifici finanziati da Terenzia. Le prime due righe ospitano la coppia consolare, che nell'anno 6 d.C. era composta da *M. Aemilio Lepido* e *L. Arruntio*, e l'indicazione *pridie idus ianuaris*, probabilmente la data in cui si erano tenute le cerimonie inaugurali della *crypta* e del *calchidicum*. Nelle righe 8 e 9 erano indicati i nomi dei duoviri in carica al momento dell'ordinanza: tutti gli elementi onomastici del primo magistrato risultano illegibili, mentre il secondo è *C. Setinus Volscus*.

Un frammento dei *Fasti Ostienses* ci informa del restauro che nel 94 d.C. interessò la *crypta* fatta costruire da *Terentia* 88 anni prima[138]:

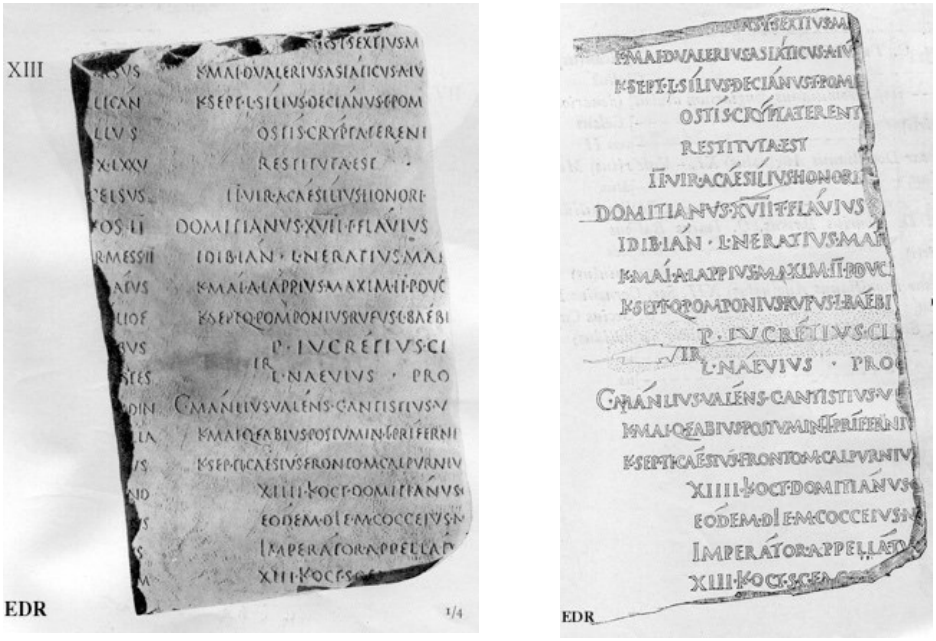


Figura 50: Foto e apografo del fr. B della lastra F dei *Fasti*. Da EDR121547.

[*L*(*ucius*) *Nonius Aspre*]*nas T*(*itus*) *Sextius Ma*[*gius Lateranus*] / *K*(*alendis*) *Mai*(*is*) *D*(*ecimus*) *Valerius Asiaticus A*(*ulus*) *Iu*[*lius Quadratus*] / *K*(*alendis*) *Sept*(*embribus*) *L*(*ucius*) *Silius Decianus T*(*itus*) *Pomp*[*onius Bassus*] / ***Ostis crypta Terent*[*iana*] / *restituta est*** / II*vir*(*i*) *A*(*ulus*) *Caesilius Honorin*[*us*].

Se ne può dedurre un rinnovato interesse per l'edificio e per le attività che vi venivano svolte, non determinabili con certezza. Il fatto che quasi un secolo dopo la sua costruzione il riferimento a tale edificio (*crypta Terentiana*) sia rimasto invariato indica un'imperitura popolarità del monumento e della dedicante.

[138] Frammento B (parte destra) della lastra F dei *Fasti Ostienses*. Ritrovato a circa 150 m da Porta Marina. Lastra in marmo bianco (51,7 x 32,2 cm). Si conserva presso i Nuovi Magazzini della Soprintendenza, inv. 11837 a. *AE* 2005, 305; Cébeillac-Gervasoni, Caldelli, Zevi 2010, p. 123, n. 20.2.3 (con figura); EDR121547 (E. Mizzoni).

f) *Marcus Maecilius Furrianus* nel santuario di Porta Marina (IV, 8, 3)

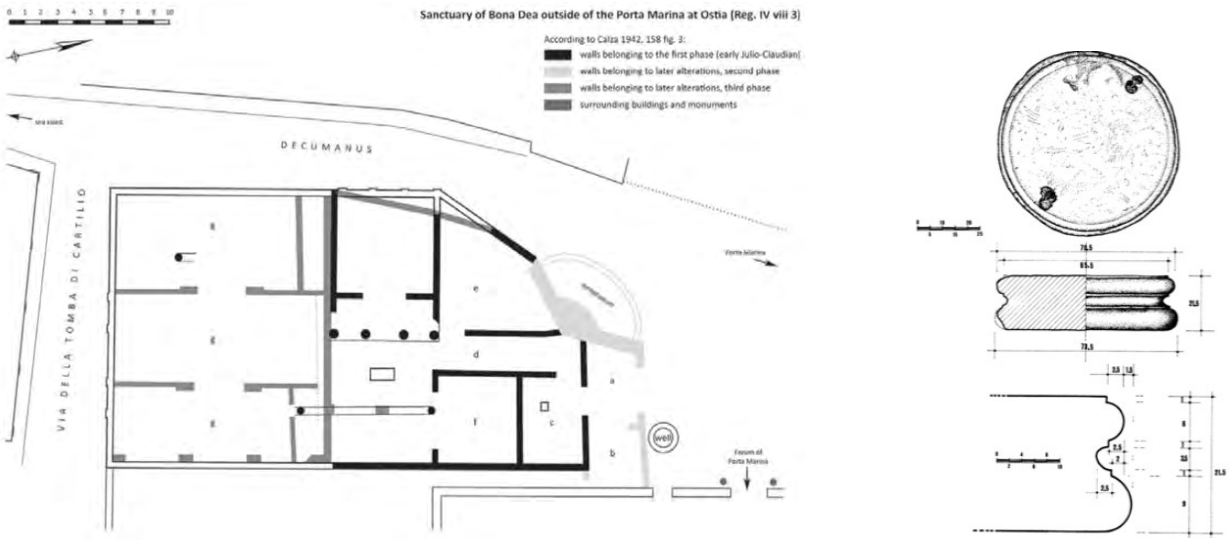


Figura 51. Rielaborazione di M. Arnhold (2015, p. 64) della pianta del Santuario disegnata da G. Calza e disegno di C. Albo delle basi di colonna antistanti al tempio (Pensabene 2007, p. 183 tav. 99).

Al santuario di Porta Marina è riconducibile un *dossier* di cinque iscrizioni il cui testo, pressoché identico, vuole commemorare l'iniziativa evergetica del duoviro *Marcus Maecilius Furrianus*[139]. Tutti i supporti delle iscrizioni sono stati ritrovati in stato frammentario: le differenti parti delle lastre marmoree provengono da vari punti della colonia, nonostante la loro concentrazione sia stata riscontrata presso le Terme del Foro e il portico della Fontana con Lucerna. In ciascuna di queste iscrizioni erano contenute le informazioni riguardanti il nome del dedicante, la tipologia dell'edificio di cui egli aveva sovvenzionato e approvato la costruzione. Le benemerenze del dedicante vengono inquadrate nell'ambito dei doveri istituzionali della carica ricoperta[140]; allo stesso modo si noterà che le dediche sono opera di un solo duoviro e non della coppia detentrice della magistratura[141].

L'incisione viene realizzata con lettere di grandi dimensioni, funzionali al carattere propagandistico con cui erano state concepite, in quanto il santuario si trovava in un punto strategico della colonia, passaggio obbligato verso l'imbocco della via di costa diretta ad *Antium*. L'ubicazione garantiva dunque un'ottima visibilità sia al luogo di culto sia alle dediche che lo corredavano; resta

[139] Alcune delle epigrafi facenti parte di questa serie sono state reimpiegate come lastre pavimentali presso le Terme del Foro, azione che ne ha fortemente danneggiato il testo comportando l'indecifrabilità e la perdita di molti frammenti. Come si vedrà più avanti, il testo di ciascuna dedica era identico a quello che è stato possibile ricostruire dai frammenti dell'epigrafe n. 1.

[140] M. Arnhold (2015, p. 61-68) esamina dettagliatamente il panorama archeologico ed epigrafico pertinente al santuario di Porta Marina, focalizzando la dissertazione dal punto di vista della funzione attribuita a queste lastre, al fine di riconoscere l'entità dei legami esistenti tra il duovirato e il culto di *Bona Dea*.

[141] Come nota già F. Van Haeperen (2013, p. 153 nota 4).

da chiedersi la ragione di un'ostentazione "ripetitiva" del donativo da parte del donante. Come osservato da M. Arnhold, tale aspetto della serie di Porta Marina non sembra essere stato approfondito: l'approccio di F. Zevi alla questione resta marcatamente archeologico, e l'Autore si limita a ritenere che il duoviro si sia servito di uno stravagante strumento di affermazione[142]. M. Arnhold ne ricerca una spiegazione nei rapporti sottesi ai due templi di *Bona Dea* presenti a Ostia: ambedue vengono fondati nel secondo quarto del I secolo a.C. e presentano una seconda fase costruttiva attribuibile alla prima età giulio-claudia, momento in cui è possibile datare le dediche del duoviro. Dall'analisi delle dediche appartenenti a tale contesto risulta che le dedicanti finanziavano donazioni che si aggiungevano a entità monumentali già precostituite e, dunque, oggetto di elargizioni più cospicue. Dal confronto tra le due realtà templari emerge come tra le benemerenze che interessarono i due santuari vi sia una netta divisione, dato che in via degli Augustali risultino tutte al femminile mentre a Porta Marina opera di un duoviro, che probabilmente non prese mai parte al culto lì officiato.

Per spiegare questo complicato prospetto è necessario un inquadramento storico delle due fasi costruttive dei Santuari: la fase tardorepubblicana del tempio è il luogo dell'affermazione delle *matronae* politicamente attive della colonia (quale fu *Octavia*), mentre in età giulio-claudia il consolidamento dell'assetto imperiale implica una maggiore tensione verso i modelli urbani. Da ciò scaturisce una volontà di rinnovamento, tradotta in visibili ristrutturazioni cui erano sottesi ideali femminili di *imitatio* liviana. La dedica del duoviro di Porta Marina richiama l'aspetto *pro populo* del culto, insito nelle cerimonie dicembrine ospitate nella *domus* di un console o di un pretore. Quanto detto sul *dossier* di Porta Marina risulta ben chiaro anche in un passaggio delle *Institutiones* di Lattanzio[143], già ricordato da M. Arnhold[144]:

> *Romae et in plerisque urbibus scimus esse quaedam sacra quae aspici a viris nefas habe*atur. [...] *Quid his facias qui inconcessa scrutari volunt*? *Nimirum multo sceleratiores qui arcana mundi et hoc caeleste templum profanare inpiis disputationibus quaerunt quam qui aedem Vestae aut Bona Deae aut Caereris intraverit. Quae penetralia quamvis viris adire non liceat, tamen a viris fabricate sunt*.

Da queste parole si comprendono le dinamiche sottese a culti femminili come quello di *Bona Dea* o di Cerere, il cui culto era interdetto agli uomini, che spesso si occupavano di finanziare la costruzione degli edifici sacri alle divinità, nonostante fossero categoricamente esclusi da ogni celebrazione in onore delle stesse.

[142] Zevi 1968, p. 88.

[143] Lact. *Inst*. 3, 20, 3-4.

[144] Arnhold 2015, p. 61.

g) Altri casi di evergesia maschile nell'edilizia templare della *Dea*

Quello ostiense di *Furrianus* non è l'unico caso di interventi di restauro o addirittura di dediche di templi della *Dea* compiute da singoli o gruppi di devoti di sesso maschile. Si ricorderà per primo il caso del tempio in cui la si venerava a *Tergeste*, la cui costruzione si deve all'evergesia dei duoviri *L. Apisius* e *T. Arruntius*, che vi procedono *ex decurionum decreto* ed *ex pecunia publica*, probabilmente nel terzo quarto del I secolo d.C.[145] Di uno dei duoviri è noto anche il monumento funebre, nel quale il personaggio viene ricordato insieme con la sorella o la figlia[146].



Figura 70. L'iscrizione del duoviro *L. Apisius*. Trieste, Orto Lapidario, inv. n. 13616.
Da EDR007313 (F. Mainardis).

Il tempio della *Bona Dea*, tra i pochi edifici religiosi ad essere stati sottoposti a sistematiche indagini di scavo, si trovava all'incrocio tra le attuali vie di Santa Caterina, Corso Italia e via San Lazzaro. L'interpretazione dei dati di scavo è stata più volte riconsiderata da F. Fontana[147], che in un recente studio[148] ammette l'indecifrabilità alla quale gli scavi del 1910 condannano i lacerti murari che ne sono venuti alla luce, scoraggiandoci nell'auspicio di una conoscenza puntuale dell'articolazione degli ambienti e dunque del loro funzionamento.

I resti visibili permettono di distinguere una struttura a pianta quadrangolare con ogni lato di 12 metri; rispetto al centro di *Tergeste* la sua ubicazione può considerarsi suburbana; al centro della costruzione vi era un ambiente centrale, riconoscibile da un avancorpo e un portico *in antis* di discrete dimensioni. Non è possibile determinare la vocazione degli altri spazi: a quanto detto può solo aggiungersi che la frequentazione del santuario fu piuttosto prolungata, come attesterebbero i materiali venuti alla luce in contesto, databili tra il I e il IV secolo d.C.

[145] Cat. n. 128.

[146] *CIL*, V 549: *L*(*ucius*) *Apìsius T*(*iti*) *f*(*ilius*) *Pup*(*inia*) *IIvir*. *Apìsia* [---].

[147] Fontana 2001, p. 89-124; Fontana 2016, p. 1-17; Fontana 2016b, p. 105-113.

[148] Fontana 2016, p. 7.

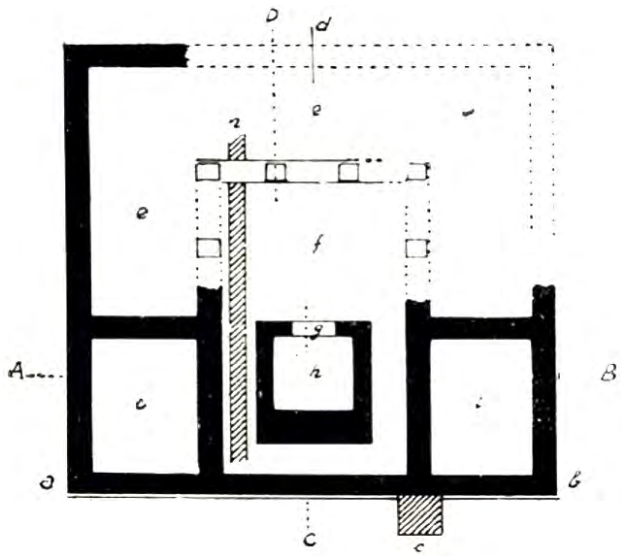


Figura 71. Pianta del tempio di *Bona Dea* a *Tergeste*. Archivio dei Civici Musei di Storia e Arte di Trieste. Da Fontana 2016, fig. 1 p. 17.

I casi di Trieste e di Ostia non sono gli unici a renderci noto l'impegno maschile nell'edilizia sacra relativa alla *Dea*. Anche dal contesto urbano proviene un altro esempio di coinvolgimento maschile in migliorie destinate a spazi sacri alla *Bona Dea*. Durante gli scavi che nel dicembre 1973 interessarono la zona di viale Giulio Cesare, il terreno di riporto derivante da queste operazioni e confluito nei pressi del "Galoppatoio di Villa Borghese, dal lato di Largo Brasile"[149] lasciò emergere un'inedita iscrizione. La ragione della sua realizzazione si deve al restauro di un *fanum* e all'ampliamento di un'*aedes* sacri alla *Bona Dea*, avvenuti per iniziativa di un *Receptus*, liberto imperiale che aveva esercitato una non specificata *mensura*, e del suo omonimo figlio, del quale nulla viene detto, probabilmente ancora di condizione servile. Il loro intervento servì per ridare lustro a un antico luogo di culto che, a quanto pare, sembrava mostrare evidenti segni di usura. Il *fanum* aveva da sempre accolto il culto della *Bona Dea Felicula Agrestis*, e la sua fondazione doveva risalire a un tempo molto antico (l. 4-5: *multo tempore dirutum ac derelictum*). Le epiclesi giustapposte al teonimo non sono inedite: la *Dea* è così invocata anche nella dedica dello schiavo pubblico *Felix Asinianus*[150]. Ugualmente inedita è la distinzione tra *fanum* e *aedes* (quest'ultima viene rinnovata *a fundamentis*, cioè integralmente, sin dalle fondamenta), che ci informa del fatto che la struttura restaurata doveva essere piuttosto articolata. Infine, un ulteriore esempio di impegno maschile nell'edilizia sacra a *Bona Dea* proviene da Prezza, dove quattro *magistri* della dea Laverna si occuparono della costruzione di alcune parti di un tempietto della *Bona Dea*[151].

[149] Cat. n. 38.

[150] Cat. n. 40. Secondo H. Gimeno Pascual (2008, p. 95-97) questo epiteto potrebbe invece diventare parte di un teonimo nella dedica edita in *CIL*, II 1097 proveniente da *Ilipa Magna* (Alcalá del Río).

[151] Cat. n. 97. Sull'iscrizione si tornerà nel Capitolo Quarto.

4.4 L'arte di escludersi. Eracle e *Bona Dea Subsaxana*

Roma può considerarsi con certezza il centro nevralgico del culto della *Bona Dea*. Oltre alle diffuse attestazioni epigrafiche che delineano il paesaggio sacro alla *Dea* nel territorio urbano, disponiamo di un'importante fonte letteraria che conferma l'importanza attribuibile al santuario che le era dedicato sul colle Aventino. Il tempio di *Bona Dea Subsaxana* è lo scenario in cui Eracle tenta per la prima volta un approccio con l'universo sacro alla *Dea*, legandolo a un rifiuto dalle conseguenze irreversibili.

La scena è allestita dai versi della quarta Elegia di Properzio[152], che vi si sofferma dopo aver presentato l'episodio di Eracle vincitore su Caco e fondatore dell'*Ara Maxima* nel Foro Boario, primo centro di culto in suo onore la cui edificazione viene attribuita al leggendario eroe Evandro[153].

I versi di Ovidio ne tratteggiano l'esatta ubicazione, esaltandone la componente ancestrale e il forte valore simbolico di cui era carico già dall'età arcaica, da quando Remo aveva prescelto la rupe per prendere gli auspici[154]:

> *interea Diva canenda Bona est*. / *est moles nativa, loco res nomina fecit*: / *appellant Saxum*; *pars bona montis ea est*. / *huic Remus institerat frustra, quo tempore fratri* / *prima Palatinae signa dedistis aves*.
>
> Quella che ora devo cantare è *Bona Dea*. C'è una sporgenza naturale che ha dato il nome al luogo: si chiama infatti «Sasso». È una parte non piccola del colle su cui salì invano Remo, quando voi, uccelli del Palatino, faceste di suo fratello il primo Re.

Anche Cicerone conferma l'appartenenza del culto a una religiosità ancestrale. Disquisendo intorno alle pratiche cultuali rese alla *Bona Dea*, nel *De haruspicum responsis* egli si chiede: "Esiste un sacrificio più arcaico di quello che abbiamo ereditato dai Re, insieme con la stessa città?"[155].

Il santuario più antico e celebre dedicato alla *Dea* si trovava sotto il *Saxum*, ovvero sotto la rupe del Piccolo Aventino, porzione posta nella zona meridionale del colle. Le pratiche aviomantiche che Remo era solito esercitare sulla rupe gli avevano conferito l'appellativo di *Remuria*. La conformazione dell'ambiente naturale che circondava il *Saxum* si prestava ad accogliere il culto di *Bona Dea*: la posizione subalterna che deteneva anche rispetto allo stesso colle di cui faceva parte, la

[152] Prop. *El.* IV, 9, 16-70.

[153] In età tardoantica l'area sul quale sorgeva il grande altare consacrato a Eracle venne riutilizzata come basamento della chiesa di S. Maria in Cosmedin. I rapporti topografici tra le due strutture sono stati ripresi in considerazione da V. Vincenti (2002, p. 353-375).

[154] Ov. *Fast.* V, 148-152.

[155] *har. resp.* 17, 37: *quod sacrificium tam vetustum est quam hoc a regibus aequale huius urbis accepimus*?

ricchezza di falde acquifere e la rigogliosa vegetazione di cui questo spazio poteva beneficiare l'avevano reso perfetto per accogliere il santuario e adattarlo a una cerimonia singolare, nel quale si ritrovano, fondendosi armoniosamente, tutti i punti cardine del mito.

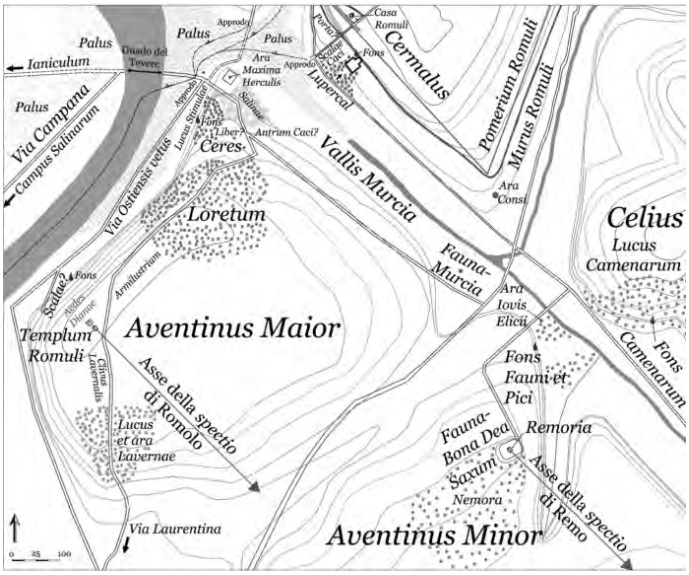


Figura 52. Il paesaggio templare dell'Aventino in età romulea. Da D'Alessio 2013, p. 317 fig. 1.

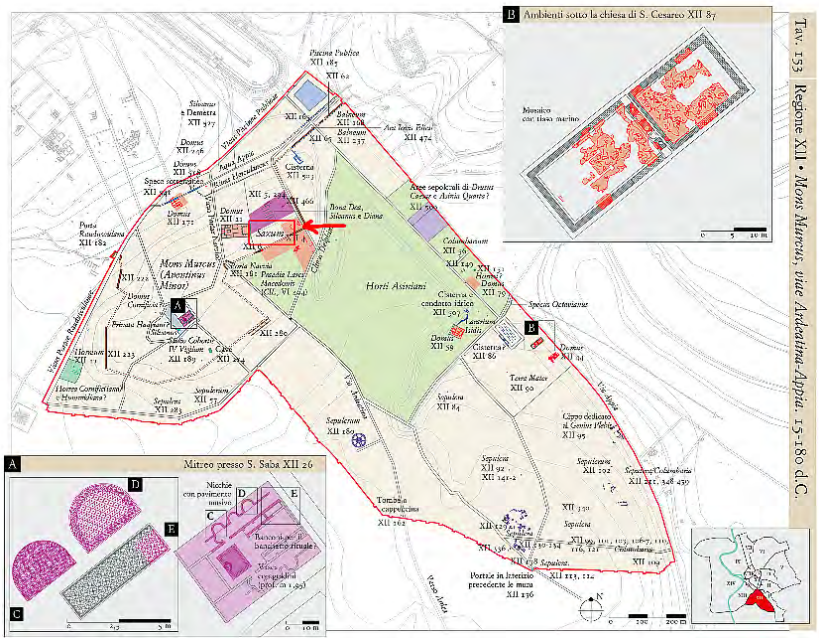


Figura 53. Il *Saxum*. Da *Atlante di Roma antica*, 2012.

Alla fonte properziana la *Dea* deve la più raffinata sintesi tra narrazione e descrizione del culto che la onorava tra quelle alte mura, al sicuro da sguardi indiscreti. Di quest'ultima caratteristica riferisce anche Ovidio, nei due successivi versi del sopracitato passo dei *Fasti*[156]:

> *templa patres illic oculos exosa viriles*
> *leniter adclivi constituere iugo.*

[156] Ov. *Fast*. V, 153-154.

I versi ovidiani possono considerarsi preparatori per discernere le cause scatenanti dell'incontro-scontro tra Eracle e la sacerdotessa di *Bona Dea* un. Il nodo della questione risiede infatti nell'interdizione alla fruizione visiva e fisica del luogo sacro, sfruttata da Properzio per costruire l'*aition* mitologico che spiegherà le reciproche esclusioni rituali tra i due protagonisti dell'episodio. La violazione del campo visivo sarà centrale nei luoghi dell'agire umani e divini sul quale aleggia la presenza di *Bona Dea,* fino a far sì che al *Leitmotiv* letterario corrisponda una ricerca della segretezza di cui può trovarsi riscontro anche nel potenziale terapeutico per il quale la divinità acquisirà il favore dei fedeli.

Per un commento più agile e chiaro dei versi dell'Elegia oggetto del nostro interesse, sembra opportuno riportare i versi di Properzio in lingua latina[157], seguiti da una puntuale traduzione:

[...] *et Alcides sic ait: 'ite boves,*
Herculis ite boves, nostrae labor ultime clavae,
bis mihi quaesitae, bis mea praeda,
boves, arvaque mugitu sancite Bovaria longo:
nobile erit Romae pascua vestra Forum.'
Dixerat, et sicco torquet sitis ora palato,
terraque non [*n*]*ullas feta ministrat aquas.*
Sed procul ***inclusas*** *audit ridere* ***puellas****,*
lucus *ubi* ***umbroso*** *fecerat* ***orbe nemus****,*
femineae loca clausa deae fontisque piandos*,*
impune et ***nullis sacra retecta viris****.*
Devia puniceae velabant limina vittae*,*
putris odorato luxerat igne casa*,*
populus et longis ornabat frondibus aedem*,*
multaque ***cantantis*** *umbra tegebat* ***avis****.*
Huc ruit in siccam congesta pulvere barbam,
et iacit ante fores verba minora deo:
'*Vos precor, o luci*[*s*] *sacro quae luditis antro,*
pandite defessis hospita fana vi<r>is.
Fontis egens erro circum antra sonantia lymphis,
et cava succepto flumine palma sat est.
Audistisne aliquem, tergo qui sustulit orbem?
Ille ego sum: *Alciden terra recepta vocat.*
Quis facta Herculeae non audit fortia clavae
et numquam ad vastas irrita tela feras,
atque uni Stygias homini luxisse tenebras?
[*accipit haec fesso vix mihi terra patet*]
angulus hic mundi nunc me mea fata trahentem
accipit: *haec fesso vix mihi terra patet.*
Quodsi Iunoni sacrum faceretis amarae,
non clausisset aquas ipsa noverca suas.
Sin aliquem vultusque meus saetaeque leonis
terrent et Libyco sole perusta coma,
idem ego Sidonia feci servilia palla
officia et Lydo pensa diurna colo,
mollis et hirsutum cepit mihi fascia pectus,
et manibus duris apta puella fui.'

[157] Prop. *El*. IV, 9, 16-70, ed. BUR, 1987.

Talibus Alcides; at talibus ***alma sacerdos,***
puniceo canas stamine vincta comas:
‘***Parce oculis, hospes, lucoque abscede verendo***;
cede agedum et tuta limina linque fuga.
Interdicta viris metuenda lege piatur
quae se summota vindicat ara casa.
Magno Tiresias aspexit Pallada vates,
fortia dum posita Gorgone membra lavat.
Di tibi dent alios fontis: haec lympha puellis
avia secreti limitis unda f<l>uit.’
Sic anus*: *ille umeris postis concussit opacos,
nec tulit iratam ianua clausa sitim.
At postquam exhausto iam flumine vicerat aestum,
ponit vix siccis tristia iura labris:
‘*Maxima quae gregibus devota est Ara repertis,*
ara per has’ *inquit* ‘*maxima facta manus,*
haec nullis umquam pateat veneranda puellis,
Herculis aeternum ne sit inulta sitis.

E così disse l’Alcide: «Andate buoi, andate buoi di Ercole, ultima fatica della mia clava, buoi conquistati due volte, due volte mia preda, e consacrate con un lungo muggito il Campo Boario: il luogo del vostro pascolo diverrà il nobile Foro romano!». Disse, e intanto la sete tormenta il suo asciutto palato, la terra, per quanto feconda, non gli offre neanche un sorso d’acqua. Ma ode ridere lontano rinchiuse fanciulle. Il bosco sacro aveva formato una foresta con ampio giro, luoghi esclusivi di una divinità femminile, e fonti per i sacrifici, e riti non accessibili impunemente ad alcun uomo. Bende purpuree velavano il solitario ingresso, un sacello fatiscente splendeva di fuoco odoroso, un pioppo adornava il tempio con lunghe fronde, e una fitta ombra proteggeva i melodiosi uccelli. Qui l’Alcide si precipita con molta polvere rappresa sull’arida barba, e lancia davanti alle porte parole che non si addicevano a un dio: “Vi prego, o voi che giocate nel sacro antro del bosco, aprite il tempio ospitale a uomini stanchi! Erro assetato in luoghi risonanti di acque: me ne bastano poche gocce raccolte ne cavo della mano. Avete mai udito di uno che ha portato il mondo sulle spalle? Sono io, quello la terra da me sostenuta mi chiama l’Alcide. Chi non ha udito le forti gesta della clava di Ercole, e i suoi dardi mai andati a vuoto contro le spaventose fiere, e le tenebre della Stige rischiarate per questo unico uomo? Accoglietemi: questa terra a stento si apre alla mia stanchezza. Quest’angolo del mondo ora mi accoglie insieme con i fati che traggo con me, e questa terra a stento s’apre alla mia stanchezza. Anche se voi compiste un sacrificio alla crudele Giunone, ella, sebbene matrigna, non mi negherebbe le sue acque. Se il mio volto, e il pelo setoloso del leone, e la chioma inaridita dal libico sole spaventano qualcuno, ebbene io sono anche quello che in veste sidonia feci lavori da schiavo, filai giornalmente pennecchi con un fuso lidio, strinsi in una benda l’irsuto petto, e pur con le mie dure mani fui una perfetta fanciulla». Così l’Alcide; e così l’alma sacerdotessa avvinta le chiome canute da una benda purpurea: «Evita di guardare, straniero, ed esci dal bosco sacro: su allontanati, e lascia questa soglia fuggendo al sicuro. Interdetta agli uomini e consacrata da temibile legge, l’ara si difende da essi in un tempio appartato. A caro prezzo l’indovino Tiresia vide Pallade nuda, mentre, deposta la Gorgone, lavava le ardite membra. Gli dei ti concedano altre fonti: quest’acqua scorre da un remoto sentiero unicamente per le fanciulle». Così la vecchia; egli scosse gli ombrosi battenti a colpi di spalla, e la porta chiusa non resistette alla sua ira di assetato. Ma dopo che, attinto al fiume, ebbe vinto l’arsura, con labbra appena asciutte pose dure leggi: «L’Ara Massima che ho votato ai ritrovati armenti, quest’Ara Massima fatta dalle mie stesse mani, non dovrà aprirsi mai alla venerazione delle fanciulle, affinché in eterno la sete di Ercole non resti invendicata».

Le parole del poeta costituiscono il punto di partenza per comprendere le ragioni sottese alle numerose esclusioni rituali che costellano la storia mitica e cultuale della *Bona Dea*. Tutte derivano da una trasgressione delle regole vigenti che conduce alla rottura di un equilibrio socialmente consolidato.

Nel boschetto aventino si assiste alla prima esclusione rituale: ricreando un'atmosfera primitiva il poeta descrive la conformazione del santuario *sub Saxo* e le feste che vi venivano celebrate il primo giorno di maggio. L'importanza del passo è accresciuta dal fatto che si tratta di un *hapax* letterario sull'argomento, di cui appunto non parlano ulteriori fonti.

Properzio narra di *puellae* chiuse in *loca clausa* che si trovavano nei pressi di un *lucus umbrosus*, un boschetto ombroso ornato da un pioppo con dei lunghi rami (*populus longis frondibus*), vicino a fonti di acqua sorgiva (*fontes piandos*). L'albero, di considerevoli dimensioni data la sottolineatura della lunghezza dei suoi rami, non è nuovo a questo tipo di ambientazioni: è possibile che si tratti del pioppo tremulo (*Populus tremula* L.), un albero carico di valenze simboliche. Teofrasto lo descrive minuziosamente:

> Il pioppo tremulo è pressoché simile alla specie bianca per la grandezza e per i rami biancastri. La foglia somiglia a quella dell'edera, ma è priva di angoli in ogni parte, con l'eccezione dell'estremità, che si allunga e si restringe ad angolo acuto; quanto al colore, la faccia superiore e quella inferiore sono quasi simili; questa foglia, poi, è attaccata a un picciolo lungo e sottile, e perciò non è dritta, bensì inclinata. Rispetto al pioppo bianco, quello tremulo ha la corteccia più dura e più ruvida, come quella del pero selvatico. Non ha frutti[158].

Il pioppo tremulo predilige zone irrigue, ricche di acqua: questa peculiarità emerge a più riprese nelle fonti letterarie, già a partire dai poemi omerici: nell'Odissea un bosco di pioppi trae il suo nutrimento dalle falde acquifere sottostanti[159], mentre da un passo aristotelico sappiamo che un roditore era solito avventurarsi nella notte nei pressi di un fiume. Lungo gli argini del corso d'acqua si susseguivano rigogliosi pioppi tremuli[160].

Questa particolare specie arborea racchiude una doppia valenza che ancora una volta, nello studio del culto di *Bona Dea*, appartiene alla linea di separazione tra scenari funesti da crescite e rinascite spettacolari. Lo studio di D. Fermi offre, a tal proposito, interessanti spunti di riflessione che prendono le mosse da luoghi della letteratura greca: ne possiamo estrapolare due passi utili a spiegare la peculiare ambivalenza del pioppo, tentando di giustificarne la presenza nel boschetto sacro alla *Bona Dea* sull'Aventino.

[158] Theophr., *Historia Plantarum* III, 14, 2.

[159] *Od*. XVII, 208.

[160] Aristot. *Historia Animalium* VIII, 5, 595a 1s. I passi sono riportati e analizzati in Fermi 2009, p. 253-272.

Il primo testo attorno al quale l'Autore struttura la sua analisi è il verso 7 del frammento n. 48 dell'*Ecale*, epillio di Callimaco nel quale la madre Ecale, discorrendo con Teseo dell'amore profuso nell'allevare i suoi due figli, ne paragona la rapida crescita a quella di due pioppi[161]. Per indicare la specie arborea Callimaco usa la parola κερκίδες, che corrisponde al pioppo tremulo sopra ricordato; i figli di Ecale vennero su "di corsa" come i rami di questa rara specie di pioppo. Ma il destino riserverà a questa premurosa madre plurime sciagure: un naufragio le porterà via il marito, mentre i figli moriranno di una morte prematura. Molto interessante, in un confronto con la tematica del vedo-non vedo che percorre la composizione properziana, la vendetta che Ecale trama nei confronti del brigante Cercione, uccisore di uno dei suoi figli: desidera ardentemente accecarlo vivo con aste appuntite, per averle portato via quanto di più caro possa sottrarsi a una madre. Il tipo di vendetta ci fa pensare all'interdizione agli sguardi indiscreti vigente nei luoghi sacri alla *Bona Dea*, che la vecchia sacerdotessa ricorda con veemenza all'Eracle trasgressore. Il pioppo non è nuovo al mondo dell'eroe, al quale viene associato in un contesto infero. In questo caso il fitonimo usato indica il pioppo bianco (l'ἀχερωΐς, la *Populus alba* L., comunemente chiamata λεύκη); il colore non è casuale, anzi, perfettamente in sintonia con le anime prive di vita che popolano l'oltretomba. Nel commento a Virgilio, Servio narra che il doppio colore delle foglie della *Populus alba* si deve al sudore che ne aveva sbiancato il lato a contatto con la pelle dell'eroe[162], al contrario La parte esterna avrebbe invece conservato l'originale colore scuro[163].

Alla bucolica descrizione della flora che contornava le sacre mura, Properzio aggiunge un ulteriore dettaglio: l'illuminazione si doveva a un fuoco profumato (*ignis odorosus*), che con tutta probabilità doveva essere mantenuto sempre acceso. In questa presenza si avverte un rimando al fuoco sacro perennemente acceso custodito nel tempio di Vesta. L'*alma sacerdos* della *Bona Dea* ha il ruolo di coordinare le cerimonie ospitate nel santuario e di celebrare il sacrificio della vittima sacra alla divinità. Properzio si riferisce alla *Bona Dea* con la vaga perifrasi "*femina dea*", intenzionalmente contrapposta all'eccesso di denominazioni e caratterizzazioni che più avanti saranno riservate a Eracle[164]. La narrazione continua presentando Eracle assetato nell'atto di avvicinarsi all'ombroso recinto sacro, ornato di bende purpuree (*puniceae vittae*) e allietato dal cinguettio degli uccelli (*avis cantantis*).

L'innocente richiesta dell'eroe diventa immediatamente il motivo scatenante dello scontro: attirato dal rumoreggiare dell'acqua (*fontis egens erro circum antra sonantia lymphis*), egli si

[161] fr. 48, v. 7 (Hollis 1990): τώ μοι ἀναδραμέτην ἅτε **κερκίδες**, mi vennero su di corsa come pioppi (trad. D. Fermi).

[162] Serv., *in Verg. Ecl.* VII, 61.

[163] Fermi 2009, p. 266-267.

[164] Come nota già D. Spencer (2001, p. 274).

accontenterebbe anche solo di poche gocce (*et cava succepto flumine palma sat est*). L'umiltà della richiesta non basta a permettergli l'accesso alla sacra ara, "interdetta agli uomini e consacrata da temibile legge" (*interdicta viris metuenda lege piatur* / *quae se summota vindicat ara casa*).

Eracle comprende subito le difficoltà "di genere" che potrebbero rendere problematica la sua richiesta, ma non si dà per vinto: la seconda parte della sua *captatio benevolentiae*, che potremmo definire un *paraklausithyron* poiché egli agisce di fronte a una porta, consiste in un'elaborata presentazione in cui l'eroe presenta le fatiche compiute in una prospettiva al femminile. "Se il mio volto, e il pelo setoloso del leone, e la chioma inaridita dal libico sole spaventano qualcuno, ebbene io sono anche quello che in veste sidonia feci lavori da schiavo, filai giornalmente pennecchi con un fuso lidio, strinsi in una benda l'irsuto petto, e pur con le mie dure mani fui una perfetta fanciulla". Si definisce una fanciulla *apta* a varcare la sacra soglia del tempio di *Bona Dea*.

Ma la sacerdotessa non lascia alcuno spazio di persuasione: gli uomini non potevano essere testimoni oculari di quanto avveniva negli spazi sacri. La sua esclamazione conferma l'appartenenza dell'interdizione a una sensorialità visiva: "evita di guardare, straniero, ed esci dal bosco sacro: su allontanati, e lascia questa soglia fuggendo al sicuro". Egli deve evitare di guardare ciò che accade nel recinto e allontanarsene al più presto. La donna si serve di un richiamo alla sorte toccata al cacciatore Tiresia per mettere in guardia Eracle dal destino che spetta a coloro che vedono, volenti o nolenti, ciò che non è lecito vedere. Anche qui sono chiari gli echi callimachei. Il riferimento è all' "Inno per i lavacri di Pallade", in cui Callimaco narra dell'infausto destino del cacciatore Tiresia che aveva visto, senza volerlo, Atena mentre si bagnava nuda nell'Ippocrene[165]. L'inconsapevole oltraggio condannò Tiresia ad essere privato della vista ma dotato della veggenza, punizione che implica una netta scissione tra il vedere con gli occhi e il vedere, che è comprendere, con la mente.

Nonostante la potenza delle argomentazioni properziane, capaci di coniugare con paradigmatica eleganza le arti femminili alle sembianze esponenzialmente rudi dell'eroe maschile per eccellenza, la sacerdotessa rimane irremovibile. Le parole di Eracle non ammorbidiscono le posizioni della donna, che si rifiuta di aiutarlo. Questo, è noto, provocherà un'altrettanto rigida reazione da parte del postulante, che si avventò sulla porta e la distrusse per accedere alla fonte e placare la sete.

La violazione del terreno sacro non parve sufficiente a ripagarlo dall'affronto subìto: la punizione riguardò infatti tutto il mondo femminile, sul quale avrebbe gravato per sempre l'esclusione dal rito e dalla frequentazione del culto che celebrava l'eroe presso la vicina *Ara Maxima*.

[165] V, 107-116, in part. v. 78: σχέλιτος·οὐκ ἐθεέλων δ'εἶδε τὰ μὴ θεμιτά; v. 82 παιδὸς δ'ὄμματα νὺξ ἔλαβεν; v. 92 φάεαπαιδὸς ἔχεις.

4.5 Oltrepassare il limite. Clodio nella *domus* di Cesare

Nell'abile *escamotage* retorico che permette a Eracle una funzionale (ma rovinosa) *transitio* al mondo femminile riemergono alcuni dei meccanismi che, prima di lui, erano stati usati da Clodio per introdursi nella *domus* di Cesare, luogo eletto per gli omaggi che la *Dea* riceveva da parte di un gruppo scelto di famiglie dell'aristocrazia urbana. Il noto episodio avvenne nel 62 a.C., quando nella notte tra il 4 e il 5 dicembre le cerimonie in onore della *Dea* furono organizzate da Pompeia, moglie di Cesare, e da sua madre Aurelia Cotta. Non mancavano le Vestali, che presiedevano il rito e procedevano alle immolazioni. La vicenda è riferita da Cicerone[166] e più nel dettaglio da due passi di Plutarco[167]: sfruttando la complicità dell'ancella Abra, Clodio era riuscito a introdursi nelle stanze allestite a festa. A tal fine aveva giovato un travestimento da giovane suonatrice di flauto, che gli aveva permesso di giungere fino alle stanze più recondite della residenza, dove lo attendeva la moglie del padrone di casa, la sua amante. Mentre cercava di raggiungerla Clodio viene intercettato da una giovane donna che lo invita a suonare con lei. Percependo una certa resistenza, la fanciulla gli domandò chi fosse: udendo la sua voce baritonale l'assemblea piombò nel totale disordine. Il sacrificio venne interrotto e la seduta venne ufficialmente sciolta. Solo nei giorni successivi, quando l'evento divenne di dominio pubblico, le Vestali cercarono di porre rimedio al *sacrilegium* e di ristabilire la *pax deorum* tramite la ripetizione del sacrificio. Le *nobilissimae feminae* avevano già raccontato tutto ai loro mariti, facendo sì che l'accaduto divenisse un *affaire* di dominio pubblico.

Benché lontane nel tempo, nel contesto storico e nello spazio, nelle disastrose e illecite irruzioni di Eracle e Clodio vi sono numerosi tratti comuni. I protagonisti tentano di introdursi in uno spazio *chiuso* a livello ideologico prima che fisico minando, con la trasgressione delle regole, un equilibrio consolidato. Il rovesciamento in atto si rivolge a un particolare universo socioculturale o a una costruzione politica dal quale trapela una (non ancora percepita) aria di crisi. Ben al di là delle apparenze, sembra opportuno interpretare queste irruzioni teatrali come punti di rottura che nascondono una finalità precisa.

L'azione di Clodio sancisce in maniera spettacolare non solo l'ufficialità del suo ingresso in politica, ma anche la sua entrata a far parte delle fila dei popolari e il definitivo abbandono delle posizioni ciceroniane. Ma perché scegliere la *Bona Dea* e proprio le sue feste dicembrine? Le ragioni sono principalmente due: la prima va ricercata nel carattere ufficiale e aristocratico di queste celebrazioni quando si tenevano nella casa di un magistrato *cum imperio*, un console o un pretore, distante dall'indole più popolare che il medesimo culto aveva quando officiato sull'Aventino. Nella

[166] *har. resp.* V 8-9; *in Pis*. 39, 95.

[167] *Caes*. 9; *Cic*. 28.

domus scelta il sacrificio aveva un effetto benefico *pro salute populi Romani*[168], acquisendo una finalità pubblica. Era chiaro che un gesto di simile entità avrebbe avuto ampie ripercussioni nell'opinione pubblica, anche perché in questo quadro la dea mostra evidenti legami con l'aristocrazia, classe sociale che Clodio aveva la chiara intenzione di scioccare. Quella di Clodio è da considerarsi una sfida, una ribellione contro l'oligarchia corrotta e disinteressata alle problematiche dei plebei e degli schiavi, classi di cui egli voleva farsi portavoce per costruire le basi della sua ascesa personale[169].

Una seconda spiegazione alla logica di questa scelta può individuarsi in un episodio che precede di solo un anno quello clodiano, dal quale apprendiamo il potenziale oracolare di *Bona Dea*. Nel 61 a.C. i *Damia* di dicembre erano ospitati a casa di *Terentia*, moglie di Cicerone; come voleva la tradizione, il marito aveva lasciato la residenza a disposizione delle *matronae* invitate alla cerimonia. Plutarco[170] narra che in quel periodo Cicerone nutriva forti perplessità sulla condotta da tenere in relazione agli eventi correlati alla congiura di Catilina. Per questa ragione egli chiese alla moglie di interrogare la *Bona Dea*: "un segno apparve alle donne che offrivano il sacrificio. Il fuoco dell'altare sembrava già assopito quando si alzò, dalla cenere e dai tizzoni bruciati, la luce di un'immensa fiamma" (ὡς μέγα πρός τε σωτηρίαν καὶ δόξαν αὐτῶ τῆς θεοῦ φῶς διδούσης). Le Vestali esortarono Terenzia a informare suo marito del benestare inviatogli dalla dea, che lo esortò ad agire per il benessere della patria.

L'atto incestuoso ed empio commesso da Clodio si spiega ancora più chiaramente in una prospettiva sociopolitica, dove la religione è un vigoroso strumento di propaganda prima che una questione personale.

4.6 I culti dell'Aventino: la *gens Claudia* contro la *gens Fabia*?

Anche dietro all'ostilità tra Eracle e *Bona Dea* si celano legami con la storia politica di Roma repubblicana. Per ricostruirli e comprenderli potrebbe evocarsi le antiche rivalità tra *gens Fabia* e *gens Claudia*, della quale si possono trovare degli indizi anche nel racconto eziologico di Fauno e Fauna. Fauno è il dio celebrato durante i *Lupercalia*, un culto introdotto a Roma all'epoca della migrazione dell'eroe arcadico Evandro, dunque contemporaneo a quello della *Bona Dea* e, come quest'ultimo, facente parte del complesso mitico delle *origines Urbis*. Malgrado non si disponga di un racconto che assicuri una discendenza strettamente genealogica della *gens Fabia* con *Faunus*, sappiamo che nel 304 a.C. i *Lupercalia* erano stati riformati dal censore *Quintus Fabius Rullianus*,

[168] Cic. *har. resp*. 6, 12.

[169] Per le conseguenze dello scandalo della *Bona Dea* si veda Fezzi 2008, p. 34-36.

[170] *Cic*., 20.

che vi apportò importanti modifiche. Tra le maggiori può annoverarsi la divisione dei partecipanti nelle due fazioni dei *Luperci Fabiani* e dei *Luperci Quintiales*. Inoltre, sia Ovidio nel secondo libro dei *Fasti*[171], che Silio Italico e Plutarco – forse a seguito di una volontà di diffusione sospinta dagli stessi *Fabii* – identificano in Eracle il capostipite della famiglia[172]. Eracle sarebbe il padre del primo *Fabius*, nato da una relazione amorosa con la figlia di Evandro o, nella versione plutarchea, di una ninfa[173]. Nell'Elegia proemiale al quarto libro, lo stesso Properzio afferma il carattere libidinoso dei *Lupercalia*, lasciando trapelare le sue impressioni da una descrizione del luperco *Fabius* assimilabile a quella dell'Eracle barbuto (*vultus meus saetaque leonis*) e dal pelo ispido (*irsutum pectus*) che giunge presso la *casa* della *Bona Dea*. Il poeta lo presenta così[174]:

verbera pellitus saetosa mouebat arator
unde licens Fabius sacra Lupercus habet.

Il contadino vestito di pelli agitava dei bastoni pelosi
da ciò deriva che il Luperco *Fabius* celebra il suo culto mostrandosi licenzioso.

Fauno ed Eracle mostrano una simile attitudine nei confronti della *Bona Dea*: dai loro episodici incontri riportati dalle fonti letterarie analizzate trapela un'ostilità che si esplicita non solo sul piano narrativo, ma anche su quello figurativo e sensoriale. Il ricorso al genere letterario elegiaco si addice alla sottolineatura dell'*inequalitas* che distingue le posizioni dei personaggi maschili rispetto a quelli femminili: per sua natura, l'elegia palesa uno squilibrio emozionale ed esistenziale. La metrica lo conferma: il piede del secondo verso del distico, rubato da Cupido, dona un ritmo ineguale alla composizione, in linea con la condizione dei protagonisti[175]. Al tentativo soteriologico di dialogo segue un'inesorabile fallimento, elaborato sotto forma di esclusione, di proibizione o di decesso.

Nel clima avverso delle faide gentilizie che ruotano attorno ai culti delle divinità oggetto di questo studio, un ruolo chiave è detenuto anche dalla *gens Claudia*. I *Claudii* appaiono però come riformatori piuttosto moderati, la cui azione è mirata a ristabilire l'ordine venuto meno dopo reiterati episodi di violazione. Molte delle azioni promosse dai membri che possono vantare una discendenza diretta o indiretta a questa antica e nobile *gens* hanno come oggetto i culti dell'Aventino coinvolti nel nostro studio. Nel 312 a.C., qualche anno dopo la già ricordata riforma dei *Lupercalia* attuata da *Q.*

[171] 2.237, *ut tamen Herculae superessent semina gentis*.

[172] Plut., *Fab. Max*. I, 1; Sil. It. *Punica* VI, 633-636: *cum regia uirgo* / *hospite uicta sacro, Fabium de crimine laeto* / *procreat et magni commiscet seminis ortus,* / *Arcas in Herculeos mater uentura nepotes*.

[173] Inoltre la prima testimonianza del nome Evandro si ha in un frammento di Fabio Pittore, esponente della *gens* Fabia (Fr. 1 Peter, III sec. a.C.).

[174] Prop. *El*. IV, 25-26.

[175] Ovidio, proemio degli *Amores*, 1, 1, 3-4: *par erat inferior versus* / *risisse Cupido dicitur*.

Fabius Rullianus, il famoso censore Appio Claudio Cieco procedette simmetricamente alla riorganizzazione del culto dell'Ara Massima, che fino a quel momento era gestito dalle famiglie patrizie dei *Potitii* e dei *Pinarii*, favorendo l'influenza politica della plebe urbana a scapito degli interessi aristocratici. Appio Claudio Cieco, come il Tiresia callimacheo e properziano, poteva vantare la capacità quasi soprannaturale e profetica di vedere con la mente. Lo dice chiaramente Ovidio, che lo designa come *lumine captus* nella cauta decisione di rifiutare gli slanci pacificatori di Pirro[176].

Nel cauto percorso riformatore intrapreso dai *Claudii* può ancora segnalarsi un evento degno di nota, direttamente relazionato al culto di *Bona Dea*. A un membro di questa *gens* si deve la fondazione del conclamato santuario aventino. Benché la questione sia dibattuta, la sua fondazione è generalmente attribuita alla Vestale Claudia, nipote di Appio Claudio, definita da Cicerone *castissima matronarum*[177] e motivo di sempiterno vanto per la sua famiglia. Celebrata come eroina religiosa, Claudia fece sì che il culto della *Magna Mater* fosse accolto a Roma, disincagliando la nave proveniente da Pessinunte che trasportava la statua della divinità.



Figura 54. Altare con dedica alla dea *Navisalvia* e alla *Mater Deum* da parte di *Claudia Synthyche*. *CIL*, VI 492. Musei Capitolini, NCE 2405.

L'episodio ebbe luogo nel 204 a.C.: in questi anni la Vestale doveva essersi occupata della fondazione. Lo sappiamo da Ovidio, che ci informa della matrice claudia che si cela dietro la fondazione e il restauro del tempio[178]. L'alta cronologia della fondazione lascia immaginare che in

[176] *Fast.* VI, 204: *Appius est auctor, Pyrrho qui pace negata* / *multum animo uidit,* ***lumine captus*** *erat*.

[177] *har. resp.* 27-28: ***femina autem quae matronarum castissima putabatur****, Q. Claudia, cuius priscam illam severitatem miri ce tua soror existimatur imitata. Nihil te igitur neque maiores tui* [...] *permovit quo minus castissimos ludos omni agitio pollueres, dedecore maculares, scelere obligares*? *Sed quid ego id admiror*?

[178] *Fast*. V, 155-158.

età augustea la struttura avesse bisogno di essere rinnovata; Livia, che in tutti i doveri della reggenza si adattava alla linea politica tracciata dal marito, aveva scelto di finanziare il riammodernamento del celebre edificio sacro:

155 *dedicat haec veteris Crassorum nominis heres,*
virgineo nullum corpore passa virum:
Livia restituit, ne non imitata maritum
esset et ex omni parte secuta ~virum~.

Nei paragrafi del terzo capitolo troverà spazio la spiegazione delle 'questioni di famiglia' che si intrecciano con il restauro di Livia. Sulla scia di quanto finora detto sui punti di contatto tra i *Claudii* e la *Dea*, si anticipa che la stessa Livia era una discendente della *gens* per nascita, dato che suo padre fu *Marcus Livius Drusus Claudianus* il *Pisaurensis*, membro dei *Claudii* adottato dal ramo dei *Livii Drusi* dell'illustre *gens* plebea dei *Livii*.

4.7 Un "sanctuaire guérisseur"? *Felix Asinianus* ringrazia la *Dea, ob luminibus restitutis*

Le molteplici vicissitudini che lo hanno reso protagonista indiscusso della storia del culto della *Bona Dea* fanno pensare che la notorietà del tempio *sub Saxo* fosse dovuta a caratteristiche fuori dall'ordinario. Le labili vestigia del santuario non restituiscono un'idea congrua di quello che doveva essere l'edificio cultuale nell'apogeo della sua frequentazione. Sorge spontaneo chiedersi se, fatta eccezione per le feste che celebravano la *Dea* nel primo giorno del mese di maggio, i devoti vi si recassero anche per altre finalità. Si è già detto della presenza di un *herbarium*, la cui funzione è, secondo quanto riporta Macrobio, quella di mettere a disposizione delle sacerdotesse le erbe necessarie alla preparazione di medicinali specifici per le malattie che si incaricavano di curare. Lo stesso Macrobio sottolinea l'ampia varietà delle specie vegetali che vi venivano coltivate:

in aedem eius omne genus herbarum sit ex quibus antistites dant plerumque medicinas.

Un'importante iscrizione potrebbe confermare l'esistenza dell'erbario e, più in generale, dei benefici che i pazienti ricevevano dall'assunzione dei trattamenti preparati e forse somministrati dalle medichesse. Il documento proviene dal paesaggio epigrafico urbano: una nota del *CIL* ne precisa la provenienza dal terzo miglio della via Ostiense[179]. Quanto leggiamo nel testo iscritto sulla lapide, ora conservata nella Galleria Lapidaria (*Ambulacrium Iulianum*) dei Musei Vaticani, apre una terza prospettiva di "esclusione" che si intreccia con l'ambito cultuale riferito a *Bona Dea.*

[179] Cat. n. 40: "*Repertam esse una cum inscription D. Octavi D. l. Modiaci in fundo Framia via Ostiensi ad* III *lap*. A. 1794, *videtur colligi posse ex Viscontio*".



Figura 55. Particolare della parete 45 della Galleria Lapidaria (Musei Vaticani). In basso a destra si riconosce la lapide con la dedica di *Felix Asinianus*. Particolare da Di Stefano Manzella 1995, fig. 56 p. 257.

Ne emerge un'esclusione, per meglio dire una menomazione, di natura fisica, dovuta a una malattia degli occhi. La dedica è posta da *Felix Asinianus*, schiavo pubblico afferente al collegio dei pontefici. Egli sceglie di sacrificare una giovenca bianca (*iunix alba*) per ringraziare la *Dea* di averlo guarito da una grave malattia oculare. Il suo caso era stato abbandonato dai medici (*derelictus a medicis*), che l'avevano reputato incurabile. Dopo dieci mesi di terapia, i trattamenti specifici preparati per curare la sua malattia e grazie alla *Domina*, *Felix* aveva recuperato la vista (*ob luminibus restitutis*) in entrambi gli occhi (*omnia restituta*). Nell'ultima riga della sua dedica *Felix* rimarca che deve tutto all'aiuto ricevuto da *Cannia Fortunata*, *ministra* del culto, probabilmente depositaria di conoscenze mediche che ha potuto applicare efficacemente al caso di *Felix*.

John Scheid ha definito accuratamente i parametri archeologici e cultuali che permettano di definire un luogo di culto come "sanctuaire guérisseur"; per scarsezza di informazioni, il santuario aventino non può ascriversi a questa tipologia, ma tutto ciò che sappiamo autorizza almeno a supporre che al suo interno il personale cultuale al servizio della *Dea* fosse impegnato anche nell'esercizio di una qualche sorta di attività terapeutica. Questa ardita ipotesi sarebbe supportata dalla menzione di particolari tipologie di arredo la cui funzionalità, nel quadro epigrafico-cultuale della *Dea*, potrebbe segnalare un impiego in ambito medico. Il raggio della ricerca deve ampliarsi fino a *Fidenae*, dove un'iscrizione ci informa della presenza di un *armarium*, forse funzionale allo stoccaggio di pozioni curative; allo stesso modo, ben due attestazioni di uno spazio adibito a *culina* (scarsissime nel

panorama epigrafico italico, che ne restituisce solo sette[180]), presenti nei luoghi sacri alla dea di Ostia e *Privernum*[181].

È probabile che le *culinae* fossero locali di servizio frequentati esclusivamente dalle addette all'organizzazione e al corretto svolgimento delle cerimonie: vi si preparava e allestiva il pasto rituale, di norma consumato dopo il sacrificio animale. È possibile che nei medesimi ambienti avvenisse anche la preparazione delle pozioni curative che le sacerdotesse distribuivano ai fedeli.

Sembra opportuno soffermarsi sulla vittima sacrificale scelta da *Felix*: si è visto già come questa sia regolata da esigenze precise indette dalla divinità destinataria. Francesca Prescendi, le quali osservazioni sono state prese in considerazione nel Capitolo Primo, ha sottolineato che l'elezione dell'animale che si intendeva immolare doveva essere *proprius*, adatto al dio, e far parte delle *ta preponta*, le cose che a lui sono convenienti. Nel sistema sacrificale previsto per *Bona Dea* figurano due specie animali, la scrofa incinta e la giovenca bianca; quest'ultima risulta di particolare prestigio, implicando un dispendio economico non indifferente per lo schiavo *Felix*. Il sesso dell'animale è femminile, conformemente al fatto che *Bona Dea* è la *Dea Femina* di Properzio, la *feminarum dea* di Macrobio e la Θεὸς Γυναικεία di Plutarco. Per guadagnarsi la benevolenza di una divinità celestiale come la moglie uccisa e divinizzata di Fauno il pelo della giovenca doveva necessariamente essere bianco.

Ma è il motivo che spinge *Felix* a ringraziare la *Dea* a rimanere al centro del nostro interesse, stimolandoci ad approfondire la conoscenza della sua attitudine terapeutica nei confronti delle malattie oculari. In una lastra in marmo trovata ad *Aquinum* e ora conservata nel Museo Archeologico del medesimo centro del *Latium* meridionale, si legge la dedica di *Homerus*, medico e figlio omonimo di un *Homerus*, che insieme a sua moglie *Alfia Lysis* si rivolge alla *Bona Dea*[182]. Le dimensioni ridotte del supporto e la presenza di tre buchi per il fissaggio della lastra su di un'altra superficie lasciano supporre che questa dovesse essere abbinata a un *ex voto* del quale ignoriamo la natura. La lastra che reca l'incisione appare in ottime condizioni di conservazione; in base al criterio paleografico può proporsi una datazione tra il I e il II secolo d.C. La composizione del testo è brachilogica, ma permette di formulare qualche osservazione interessante: l'onomastica suggerisce che il dedicante abbia origini greche e che non goda della cittadinanza romana. Egli è probabilmente di condizione servile. Quanto detto sarebbe coerente con quanto sappiamo sulla professione medica a Roma, spesso praticata da *peregrini* che avevano appreso l'*ars medica* nella loro patria di origine, tra i quali spiccano quelli di provenienza greca. Stando a questi presupposti, *Homerus* potrebbe essere un *peregrinus* di seconda

[180] *CIL* I^2 807; 1000; 3025 (la *culina* annessa da *Octavia*); 1471; 3265; 2948; *AE* 1975, 197.

[181] Cat. n. 52.

[182] Cat. n. 76.

generazione, iniziato alla pratica proprio da suo padre, cui il figlio rende omaggio tramite l'estesa espressione della filiazione. Le notizie in nostro possesso affermano che il documento è venuto alla luce in giacitura primaria, in un'area suburbana, come di consueto accade per le installazioni cultuali sacre a *Bona Dea*. Al momento della pubblicazione dell'epigrafe, C. Molle accenna anche all'esistenza di una *taberna medica* ad *Aquinum*, lasciata intendere dal ritrovamento sporadico di oggetti metallici identificabili con strumenti chirurgici[183].

A questo punto potremmo spingere l'interpretazione più lontano ipotizzando che *Homerus* potrebbe essere un *medicus ocularius* e aver scelto il nome *Homerus* in onore alla cecità del poeta-cantore Omero; sembra che l'opinione comune associasse l'impedimento visivo a tutti i Poeti, dato che essi non potevano praticare altro mestiere a causa della loro disabilità. In un'orazione di Dione Crisostomo un certo *Callistratius* commenta che "tutti questi poeti sono ciechi, e le persone pensano che non sia altrimenti possibile diventare un poeta", mentre Dione gli risponde che "questi poeti hanno contratto la cecità da Omero, che era affetto da *ophtalmia*"[184]. L'indicazione estesa della filiazione potrebbe essere dovuta al fatto che *Homerus*-padre soffrisse di oftalmia, e che l'intenzione di *Homerus*-figlio fosse quella di onorare suo padre specializzandosi nella cura di malattie oculari.

Alla medesima attitudine terapeutica che la *Dea* manifesta nei confronti delle malattie degli occhi possono ascriversi anche altre dediche provenienti dal paesaggio urbano: si pensi alla dedica, di cui si è già detto, posta da *Anteros* alla *Bona Dea Oc*(*u*)*lata* incisa su una base di statua opistografa a Roma, nel *vicus Ianicolensis*. In questo luogo epigrafico la caratterizzazione professionale del soggetto è rimpiazzata da un'epiclesi riferita alla dea, definita *Oclata*, variante sincopata di *Oculata*. Il dedicante porta un nome grecanico o orientale ed esprime chiaramente il suo *status* servile: egli è schiavo di un *Valerius*, e ringrazia la *Bona Dea* per una ragione a noi sconosciuta. Tutte le ipotesi potrebbero essere definite ardite: *Anteros* potrebbe essere un medico, ma in tal caso avrebbe precisato la sua professione. Appare più verosimile che egli sia stato un semplice devoto graziato da una miracolosa guarigione da un'oftalmia.

Il medesimo valore potrebbe essere sotteso all'epiclesi *Lucifera* che la *Dea* acquisisce nella dedica della *Antistita Veteris*; la qualifica di *antistita* sembra fondersi nell'onomastica della dedicante rimarcandone l'identificazione nel prestigioso ruolo di sacerdotessa a capo dell'associazione cultuale a servizio di *Bona Dea*[185]. Il termine *anti-stita* si riferisce a colei che *prae-stat* nella gerarchia del collegio: tale prestigio deriva non solo dall'estrazione sociale, ma anche dall'avanzata età della

[183] Molle 2001, p. 53 nt. 29.

[184] Orazione 36, 10-11, commentata in Trentin 2013, 109.

[185] Cat. n. 31.

sacerdotessa cui era conferito questo titolo[186]. La donna doveva essere preposta alla gestione e alla supervisione delle attività templari, tra i quali l'accoglienza dei fedeli e la somministrazione dei *pharmaka* di cui questi avevano bisogno.

4.8 La dedica di *Terentia Thallusa* e la gemma *lumina restituta*

Qual era il funzionamento dei rituali curativi praticati dalle sacerdotesse? Qualche ipotesi può essere avanzata a partire dall'apparato iconografico di una dedica alla *Dea* e dal suo confronto con una gemma in onice conservata nell'Antikensammlung dello Staatliche Museum di Berlino. La gemma, incastonata in un anello, presenta una lucertola incisa al centro dell'ovale circoscritta dall'iscrizione *lumina restituta*. I due vocaboli si dispiegano in senso orario attorno all'animale in una composizione perfettamente simmetrica e bipartita: *lumina* corre lungo la parte a destra, mentre *restituta* occupa il lato sinistro rispetto alle zampe della lucertola. L'uso del participio perfetto passivo fa pensare che si tratti di un'offerta che il devoto compie dopo aver beneficiato di una guarigione miracolosa.



Figura 56. Gemma in onice. Berlino, Staatliche Museum FG8340.
Da Campbell Bonner Database, n. 178

La perifrasi impiegata evoca una forte assonanza con le parole usate da *Felix Asinianus*, che ringrazia la dea *ob luminibus restitutis* e *omnia restituta*, per aver riacquistato la vista in entrambi gli occhi.

Sono vari gli autori antichi che ci informano dell'impiego della lucertola verde (*lacerta viridis*) nelle ricette magiche per curare le oftalmie. Tra questi possono annoverarsi Plinio il

[186] Si vedano le osservazioni di Dionisio 2013, p. 231 e l'ampia disamina di Gaspar 2012, p. 49-50.

Vecchio[187], Marcello Empirico[188], Eliano[189] e le *Cyranides*[190]. La pratica magica doveva essere effettuata durante fasi precise del calendario lunare (*luna uetere*) e prevedeva l'accecamento della lucertola, da conservare in un recipiente di terracotta con anelli, pietre e una particolare erba il cui nome, secondo Eliano, doveva rimanere ignoto (πόαν τινὰ ἧς οὐκ εἶπε τὸ ὄνομα). Dopo nove giorni l'animale avrebbe riacquistato la vista, favorendo la medesima guarigione anche del paziente interessato[191].

---

[187] Plin. *nat. hist*., XXIX, 29-31: ***Lacertas quoque pluribus modis ad oculorum remedia adsumunt****. Alii uiridem includunt nouo fictili et lapillos qui uocantur cinaedia, quae et inguinum tumoribus adalligari solent, nouem signis signant et singulos detrahunt per dies;* ***nono emittunt lacertam****,* ***lapillos seruant ad oculorum dolores****. Alii terram substernunt lacertae uiridi excaecatae et una in uitreo uase anulos includunt e ferro solido uel auro; cum recepisse uisum lacertam apparuit per uitrum, emissa ea anulis* contra lippitudinem *utuntur, alii capitis cinere pro stibi ad scabritias.* [...] *Mustelae etiam oculis punctu erutis aiunt uisum reuerti, eademque quae in lacertis et anulis faciunt.*

[188] Marc. *Med.* VIII, 49*:* ***Lacertam uiridem excaecatam acu cuprea in uas uitreum mittes cum anulis aureis, argenteis, ferreis et electrinis****, si fuerint, aut etiam cupreis, deinde uas gypsabis aut claudes diligenter atque signabis et post quintum uel septimum diem aperies, lacertam sanis luminibus inuenies, quam uiuam dimittes, anulis* ***contra lippitudinem*** *ita uteris, ut non solum digito gestentur, sed etiam oculis crebrius adplicentur, ita ut per foramen anuli uisus transmittatur. Obseruandum sane inprimis, ut in loco nitido atque herbido deponatur ampulla, et cum lacerta discessit, tum anuli colligantur; obseruandum etiam, ut* ***luna uetere****, id est a* ***luna nona decima in uicensimam quintam, die Iouis Septembri mense capiatur lacerta atque ita remedium fiat, sed ab homine maxime puro atque casto***.

[189] El. *Περὶ ζῴων ἰδιότητος* V, 47: Οὐ δεήσομαι ἐνταῦθα μάρτυρος πρεσβυτέρου, ἃ δὲ αὐτὸς ἔγνων ἐρῶ. **σαῦρον τῶν χλωρῶν μὲν ὑπεράγαν**, ἀδροτέρων δὲ τὴν ἕξιν συλλαβὼν ἀνὴρ καὶ κέντρῳ πεποιημένῳ χαλκοῦ πείρας εἶτα τυφλώσας τὸν σαῦρον καὶ χύτραν κεραμέαν τῶν νεωστὶ εἰργασμένων διατρήσας πάνυ λεπταῖς ὀπαῖς, ὡς μὴ εἴργειν μὲν τὸ πνεῦμα, οὐ μὴν ἐκείνῳ παρασχεῖν ἔκδυσιν, καὶ γῆν ἐγχέας καὶ μάλα ἔνδροσον, καὶ τὸ θηρίον ἐμβαλὼν καὶ πόαν τινὰ ἧς οὐκ εἶπε τὸ ὄνομα καὶ δακτύλιον σιδήρου πεποιημένον καὶ ἔχοντα λίθον γαγάτην, ᾧπερ οὖν ἐνείργαστο γλύμμα σαῦρος, τὴν μὲν χύτραν ἐπηλύγασεν, ἐννέα ἐμπλάσας σημεῖα, ὧν ἀφῄρει σφραγῖδα ἐφ' ἡμέρας ἐννέα. καὶ τὴν ἐπὶ πάσαις ἀφανίσας ἀνοίγει τὸ σκεῦος, καὶ ἔγωγε εἶδον τὸν σαῦρον ἐμβλέποντα, καὶ εὐωποτάτους **τοὺς ὀφθαλμοὺς τοὺς τέως πεπηρωμένους εἶχε**. καὶ τὸν μέν, ἔνθεν ᾔρέθη, ἐνταῦθα ἀπελύσαμεν, δακτύλιον δὲ ἐκεῖνον **ὁ ἀνὴρ ὁ ταῦτα δράσας ὀφθαλμοῖς ἀγαθὸν ἔφασκεν εἶναι**.

[190] *Cyranides* II, 13 (Kaimakis): **Ζαύρα** γνωστὴ πᾶσι. ζαυρῶν δέ εἰσι γένη τρία. ἡ μὲν ἡλιακὴ λέγεται, ἡ δὲ χαλκῆ, ἡ δὲ χλωρά. [...] **Οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῆς ἀφαιρεθέντες ζώσης εἰς ὄνομα τοῦ πάσχοντος πᾶσαν ὀφθαλμίαν ἰῶνται**. ἀπολύεται δὲ ἡ ζαύρα ζῶσα. [...] ἡ ἡλιακὴ σαύρα τὰ ἴσα δύναται τῇ χλωρᾷ. Τὴν ἡλιακὴν σαύραν ἐὰν τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἀγρεύσας ποιήσῃς περόνας β′ ἢ χρυσᾶς ἢ ἀργυρᾶς καὶ δι' αὐτῶν τυφλώσῃς τὴν σαύραν, βάλλε εἰς χύτραν ἔχουσαν γῆν παρθένον· εἶτα ἔασαι ἐπὶ ἡμέρας θ′, καὶ μετὰ ταῦτα ἀνοίξας τὴν χύτραν εὑρήσεις βλέπουσαν τὴν σαύραν. ταύτην μὲν ἀπόλυε ζῶσαν, τὰς δὲ περόνας ποίησον δακτυλίους καὶ φόρει. ἐν μὲν τῇ δεξιᾷ τὴν τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν ἐκβαλοῦσαν, ἐν δὲ τῇ εὐωνύμῳ τὸν εὐώνυμον, κατακλείσας ἐν αὐτοῖς λίθον

[191] L'impiego della lucertola nella guarigione di malattie degli occhi è stato ampiamente studiato, soprattutto a partire dalle numerose rappresentazioni dell'animale nelle gemme magiche di età greco-romana. Specialista dell'argomento è P. Gaillard-Seux, che nello studio "*Les maladies des yeux et le lézard vert*" (1998, p. 93-105) raccoglie e commenta le fonti citate, menzionando a p. 100 del medesimo, la gemma conservata a Berlino oggetto del nostro interesse. Sulla stessa linea

Lo studio delle pratiche legate a tali rimedi hanno reso possibile l'associazione con l'apparato iconografico dell'iscrizione – di non facile lettura – che riporta la dedica posta da *Terentia Ampliata*, sacerdotessa della *Bona Dea*, per le sue patrone e benefattrici *Terentia Ampliata*, sacerdotessa della *Bona Dea*, e *Petronia*, il cui *cognomen* risulta illegibile. Il timpano della lastra che reca incisa questa dedica è diviso in due parti da una linea verticale centrale: a destra si nota un rettile saltante, molto probabilmente identificabile con una lucertola, mentre a destra si riconosce una brocca monoansata visibile fino all'altezza del collo, con il corpo centrale decorato.

Sembra plausibile che *Petronia*, come *Felix Asinianus*, si sia recata presso il santuario di *Bona Dea* a causa di un problema agli occhi, dove è stata curata seguendo l'*iter* descritto dagli autori citati e con i medicamenti preparati e somministrati dalle sacerdotesse-medico che risiedevano negli spazi sacri alla dea. Infine, seppure non sia possibile identificare con certezza le due dedicanti, si è a conoscenza di una dedica da parte di una *Terentia Thallusa*, che scioglie il voto alla *Bona Dea Sancta* per aver ricevuto la grazia richiesta dalla divinità. La dedica proviene proprio da *Aquinum*, dove venne alla luce nei pressi della chiesa di San Nicola di Porta[192].



Figura 57. La dedica di *Terentia* e l'apparato iconografico che decora il suo pseudo-timpano (*CIL*, VI 2237).

si pone il contributo "*Un lézard au coin de l'oeil: la puissance guerisseuse d'un animal ou de son image à l'époque romaine*" di T. Gallopin, in stampa nel volume "Actes du colloque international *Soigner, purifier ou guérir ? De la Méditerranée antique à la Normandie médiévale, Regards croisés* organisé par P. Sineux, D. Jeanne et C. de Séreville-Niel (Cerisy-la-Salle, 1er-5 octobre 2014), Paris, CTHS, p. 257-279: commentando i medesimi testi raccolti dalla Gaillard-Seux e incrociandoli con la documentazione iconografica, lo studioso cerca di "*comprendre les principes rituels et physiologiques de la guérison" oltre che di "d'interroger leur articulation ainsi que la place du religieux dans la médecine rituelle*". Molto interessante è anche l'uso della pelle di serpente nella terapeutica antica, tematica che la studiosa affronta in Gaillard-Seux 2012, p. 263-290; non è da escludere l'ipotesi che i rettili sacri allevati nel tempio della *Bona Dea* fossero coinvolti nella preparazione dei rimedi proposti dalle sacerdotesse ai fedeli che si recavano al tempio.

[192] Cat. n. 75.

Roma, Musei Vaticani, Galleria Lapidaria 8, 34 n. inv. 5673, presente anche nell'apparato iconografico.

Mantenendo la dovuta cautela, un legame potrebbe ricercarsi anche con l'iscrizione funeraria di una *Terentia Thallusa*, omonima o forse da identificarsi proprio con la patrona di *Terentia*, che insieme al marito *Aulus Miniarius Primitius* fa costruire un sepolcro accessibile ai coniugi e ai loro discendenti, fruizione sancita dall'uso della consueta formula "*posterisque eorum itum ambitum*". Lo sappiamo grazie a un'iscrizione trovata a Roma durante gli scavi effettuati per la costruzione della ferrovia in via Marsala[193]. Il gentilizio *Miniarius* potrebbe connettersi con la professione di *minium*, relazionata all'attività estrattiva del minio, un ossido di piombo largamente utilizzato nelle ricette dei colliri antichi[194]. Il minio è un minerale di origine secondaria, che si forma per alterazione della galena e della cerussite. L'impiego di quest'ultimo derivato del piombo, denominato *cerussa* o *psymithion*, trova ampio seguito come composto inorganico nelle ricette dei colliri. Plinio il Vecchio distingue tra la cerussite presente in natura e quella sintetica, spiegando nella pratica il processo di sintesi: questo avveniva ponendo delle sottili lame di piombo sull'imboccatura di un vaso colmo di aceto. Una volta che le lame avevano terminato la loro dissoluzione nel liquido, il composto veniva triturato per ottenere la *cerussa*. Un'altra modalità di sintesi consisteva nell'immersione di blocchetti di piombo in vasi pieni di aceto, dal quale venivano estratti dopo dieci giorni. La patina bianca che si formava in superficie doveva essere raschiata via, ripetendo l'operazione sino alla completa trasformazione del piombo inizialmente impiegato nella sintesi[195].

L'apparato iconografico che decora la stele di *Petronia* apre quindi molte piste di ricerca che mettono in contatto la *Bona Dea* con la cura delle malattie della vista. Uno spunto per proporre una riflessione conclusiva può trarsi dal mondo egizio, con un richiamo a tre versanti abbiamo visto la *Dea* mettersi in gioco. Si tratta dell'*oudjat*, l'occhio sinistro che *Seth* strappa al nipote *Horus* durante il combattimento per assicurarsi il regno d'Egitto. Fu solo grazie alle cure di *Toth*, dio della saggezza e della medicina, che l'occhio fu ricomposto, riconferendogli il suo potenziale divino. Per questa ragione l'amuleto con l'*oudjat* si attribuiva una funzione magica e protettiva contro le malattie oculari. Un retaggio del suo frazionamento si ritrova nell'uso che gli Egizi gli conferivano come unità

[193] Cat. n. 31.1.

[194] La medesima professione doveva essere svolta da *C. Miniarius Atimetus*, *proc*(*urator*) *sociorum miniarium*, noto da un cinerario trovato nella vigna Nari lungo la via Salaria, ora conservato ai Musei Capitolini (*CIL*, VI 9634; EDR121613 G. Crimi).

[195] Plin. *N.H.* 34, 54. Sui composti inorganici, animali e vegetali impiegati per la preparazione dei colliri antichi si veda la tesi di Dottorato di M. Aubin (2016, p. 31-34).

di misura per il volume del grano, del quale l'*héquat* era l'unità di misura[196]. La *Bona Dea* non è affatto estranea all'ambito dell'approvvigionamento granario: torna alla mente la dedica di *Zmaragdus* alla *Dea Galbilla*, nume tutelare degli *horrea Galbana*.

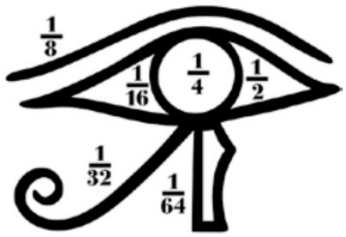


Figura 58. L'*oudjat*, unità di misura per il grano (*héquat*) e protettore della salute degli occhi. Da Aubin 2016, p. 15.

[196] La somma totale delle frazioni che suddividevano l'*oudjat* doveva essere di 4,785 litri. Queste osservazioni prendono ancora spunto dagli studi di Aubin 2016, in part. p. 15-16.

CAPITOLO TERZO
BONA DEA, DOMUS IMPERIALE E ARISTOCRAZIA SENATORIA

Personalità della levatura storica di Livia Augusta e dell'imperatore Adriano rendono insidiosa la comprensione dei rapporti che essi detennero con i rispettivi territori di origine. La prospettiva storiografica adottata nello studio del loro profilo, tesa verso l'indagine delle azioni e delle circostanze storico-politiche che ne determinarono l'ascesa politica tra le più alte cariche dello Stato, non ha generalmente favorito l'esaltazione di tale aspetto. Ne consegue una inadeguata valutazione della componente biografica nelle dinamiche che determinarono l'integrazione o l'offuscamento di precise tendenze culturali e religiose, spesso celate dietro ingombranti costruzioni propagandistiche. È altresì evidente che, con l'avvento del principato augusteo e lo spostamento del fulcro del potere verso l'esclusivo 'sistema' della *domus*, le attitudini personali dell'autocrate acquisiscano una rilevanza particolare, delineando progressivamente un modello comportamentale volto a costruire il consenso dell'opinione pubblica. Il nuovo assetto politico favoriva la compenetrazione tra vita privata e comportamento politico. In questo scenario, l'aspetto religioso diviene un punto focale privilegiato per ricercare il nesso biografico sotteso a quelle che sbrigativamente si reputano 'scelte programmatiche': sarà questa prospettiva a permettere di valutare in che misura le questioni familiari e il legame con il territorio di origine abbiano influito nella politica religiosa che ha segnato la reggenza dei due personaggi storici considerati. *Pisaurum*, città natale del ramo familiare paterno di Livia[1], e *Hadria*, *origo imperatoris Hadrianis vetustior*[2] prima che i suoi antenati salpassero verso Italica, saranno luoghi-chiave per comprendere le ragioni della devozione verso la *Bona Dea* e Cupra, divinità femminili il cui sincretismo non sembra in questo caso limitarsi alla figura divina, ma fondersi piuttosto in ancestrali retaggi genealogici. Alimentandosi in un dialogo bilaterale tra contesto urbano e municipale, lo studio di tale fenomeno acquisisce coerenza nel quadro delle relazioni

[1] La madre Aufidia, figlia di Aufidio Lurcone, era originaria di *Fundi*, come riporta Svetonio in *Cal*. 23, 2 e in *Tib*. 5. L. Brännstedt (2013, p. 34 nt. 52, con bibliografia) sottolinea che iscrizioni provenienti dalla *Baetica*, da *Marruvium* (centro dal quale le iscrizioni conservate non lasciano escludere completamente la possibilità che Alfidia vi fosse nata o vi conservasse legami di parentela) e da Samo vi si riferiscono come Alfidia. Per un approfondimento sul ruolo del nonno di Livia nel combinare le nozze tra Aufidia e Druso Claudiano si veda Braccesi 2012, p. 52-53.

[2] *Hadr.* 1, 1: *origo imperatoris Hadriani vetustior a Picentibus, posterior ab Hispaniensibus manat, si quidem Hadria ortos maiores suos apud Italicam Scipionum temporibus resedisse in libris vitae suae Hadrianus ipse commemoret*, il ramo più antico della famiglia dell'imperatore Adriano è originario del Piceno, quello più recente della Spagna: è lui stesso a ricordare, nei suoi scritti autobiografici, che i propri antenati, originari di Atri, all'epoca degli Scipioni avevano risieduto a Italica.

intercorse tra Roma e l'Adriatico negli anni di transizione tra età repubblicana e imperiale, che vedono i centri della V e VI *regio* spiccare per sensibilità e apertura verso gli orientamenti del potere centrale.

Livia e Adriano, la cui reggenza si colloca in due fasi distinte sia dal punto di vista cronologico che dell'assetto istituzionale, sono accomunati da una particolare inclinazione verso la tutela della pratica religiosa, che resero parte integrante del progetto ideologico che intendevano compiere. In entrambi i casi, lo spazio richiesto dal personaggio pubblico trasforma la religiosità da tratto identitario a parte del 'ruolo', categoria da intendersi, secondo la lucida definizione che ne dà Tonio Hölscher, come una posizione razionale basata su convenzioni sociali, giudicabili sulla base di categorie etiche avulse dall'individuo e dalla sua comunità di appartenenza[3].

Per Livia (Roma, 30 gennaio 58 a.C., 28 settembre 29 d.C.)[4], moglie di Augusto, e per l'imperatore Adriano (Italica, 24 gennaio 76 d.C., Baia 10 luglio 138 d.C.) l'impegno privato e pubblico in ambito religioso incise considerevolmente sull'immagine che ne sarebbe pervenuta ai posteri. Le finalità di ciascuno furono ben diverse: Livia si imponeva con l'inedito ruolo di *femina Princeps*[5] nel rinnovato ordine imposto dal Principato, senza abbandonare il riverbero di Augusto, mentre Adriano, agendo in prima persona, concepiva la religione nel progetto ecumenico di una reggenza che coniugasse il recupero e la tutela della memoria culturale con l'apertura verso nuovi culti, attuato in una lungimirante ottica di coesione culturale necessaria alla gestione del complesso organismo dei territori che si trovava ad amministrare[6]. Si comprende dunque come per ambedue queste personalità della *domus* imperiale si sia reso imprescindibile il ricorso a un'efficace strategia in questioni di politica religiosa.

Alla luce di queste premesse, la presente indagine verterà sulla ricerca di un aspetto peculiare di questa ideologia, ovvero quello che concerne l'impegno comune che Livia e Adriano profusero nel riportare *in auge* i culti femminili di *Bona Dea* e Cupra, cercando di mettere in luce come i legami familiari si interconnettono alle motivazioni programmatiche sottese a tale scelta.

---

[3] Hölscher 2008, p. 54: "*the concept of 'roles' is of a much more rational character. It is not based on an unquestionable core of an individual or collective self but on social conventions. Roles are not self-centred but communicative and socially oriented. ey may be judged, as good or bad, on the basis of ethical categories, without questioning the individual or the community in its inner self*".

[4] L'anno di nascita di Livia è stato calcolato in base allo studio incrociato delle due più autorevoli fonti letterarie che ne fanno riferimento, Tacito (*Ann*. V, 1,1) e Cassio Dione (LVIII, 2, 1). A tal proposito si veda Brännstedt 2016, p. 33 nt. 48. Secondo F. Cenerini (2016, p. 25) che riprende Barrett 2006, p. 412-413, Livia sarebbe invece nata nel 59 a.C.

[5] Questa perifrasi ovidiana (*Ex Ponto* III, 1, 125) dà il titolo alla monografia di L. Brännstedt su Livia Augusta. Ovidio usa la medesima dicitura in *Trist*. I, 6 23; allo stesso vi si riferisce Macrobio in *Sat*. II, 5, 6, come constatato dall'Autrice a p. 15, n. 2. Si segnala inoltre la recente monografia su Livia di Braccesi 2016.

[6] Galli 2010, p. 68-69.

1. *Livia, nobilissimi et fortissimi viri Drusi Claudiani filia*[7]

Negli anni trascorsi al fianco di Augusto, Livia fu capace di plasmare una figura di reggente che nessuna donna, sino a quel momento, seppe ugualmente incarnare in tutta la sua pienezza. Ma prima di inaugurare una lunga generazione di *Augustae*, Livia Drusilla fu la figlia minore del notabile pesarese *Marcus Livius Drusus Claudianus* che, in un'epistola all'amico Attico, Cicerone apostrofa con l'appellativo *Pisaurensis*[8]. Dall'onomastica del personaggio possono dedursi interessanti informazioni: mentre l'etnico ne riconduce con certezza la provenienza da *Pisaurum*, da un passaggio di Suetonio si spiega l'altisonante onomastica, composta da un gentilizio e due *cognomina*, di cui il primo risulta essere l'aggettivazione del secondo gentilizio acquisito per adozione[9]. Nel ripercorrere la genealogia di Tiberio Claudio Nerone, figlio di Livia e secondo imperatore, il biografo vuole mostrarne la discendenza materna e paterna dalla *gens* Claudia, in quanto dal censore del 312 a.C. Appio Claudio Cieco discendeva Claudio Pulcro, padre di Livia. L'adozione da parte di Marco Livio Druso, tribuno della plebe del 91 a.C., avvenne in tenera età e fu probabilmente dovuto alla prematura scomparsa del padre naturale[10]. Il *Pisaurensis* entrò così a far parte anche del ramo dei Livi Drusi della *gens* Livia, sancendo un'alleanza strategica che garantiva il controllo sulle più alte cariche statali accessibili sia a patrizi che a plebei. Nell'onomastica di *Marcus Livius Drusus Claudianus* si condensa un fitto intreccio familiare intessuto da due potenti famiglie che si apprestavano a segnare gli ultimi anni della storia repubblicana di Roma. Questa rappresenta un osservatorio tanto insolito quanto privilegiato per comprendere le vicende che coinvolsero esponenti illustri della *gens* Claudia, a sua volta imparentata con la *gens* Iulia, negli eventi che caratterizzarono il culto di *Bona Dea* tra

[7] *Vell*., II 75, 3: *Livia, nobilissimi et fortissimi viri Drusi Claudiani filia, genere, probitate, forma Romanarum eminentissima, quam postea coniugem Augusti vidimus, quam transgressi ad deos sacerdotem ac filiam*.

[8] *Cic*., *Att*. 2,7,3: *Deinde alia legatio dicta erat, alia data est. Illa opima ad exigendas pecunias Druso, ut opinor, Pisaurensi an epuloni Vatinio reservatur; haec ieiuna tabellari legatio datur ei cuius tribunatus ad istorum tempora reservatur*, Sul personaggio, si veda *Livius*, in *PIR*^{2} L 294. Per ulteriori riferimenti bibliografici si rimanda a Antolini 2008, 70 n. 16 e infine alla monografia di L. Braccesi (2012), interamente incentrata sul personaggio.

[9] Insieme a Velleio Patercolo (II, 71, 3) e Cassio Dione (XLVIII, 44, 1), Suetonio (*Tib*. 3, 1) e Tacito sono le principali fonti per ricostruire la genealogia di Druso Claudiano. Lo storico (*Ann*. VI, 51) confermando quanto asserito dal primo è, come già rileva L. Braccesi, autore di una svista, poiché attribuisce a un processo di adozione l'ingresso di Livia nella *gens* Augusta, avvenuta invece per nozze.

[10] Secondo la ricostruzione di Braccesi (2012, p. 22), l'adozione del *Pisaurensis* nella famiglia dei *Livii* sarebbe avvenuta tra il 99 e l'89 a.C., trenta o quaranta anni prima della sua missione in Oriente, databile dunque al 59 a.C. Il padre adottivo sarebbe da identificare, come suggerito - seppur con una nota di incertezza - dalla *PIR*^{2} L 294, con il tribuno della plebe in carica nel 91 a.C., difensore del diritto di voto agli italici, il cui assassinio può considerarsi il *casus belli* che condusse alla guerra sociale. Come detto, la sua identificazione in *M. Livius Drusus* resta dubbia; obiezioni e risposte a tale problematica sono lucidamente esposte in Barrett 2006, p. 453, nt. 18.

l'età tardorepubblicana e il principio di quella augustea. A tal fine occorre deviare l'attenzione sulle figure di Publio Clodio e della vestale Claudia Quinta[11], fondatrice del tempio aventino di *Bona Dea Subsaxana*, restaurato proprio da Livia Augusta, vertice giulio-claudio di una composizione dalla chiara ambivalenza politico-religiosa.

Publio Claudio Pulcro, che solo dal 59 a.C. divenne Clodio[12], era un patrizio di nobile ascendenza: come Marco Livio Druso, in 'veste' claudia Appio Claudio Pulcro, egli poteva vantare l'appartenenza al ramo dei *Claudi Pulcri*. Ma i due, oltre a condividere lo *status* di rampolli di questa illustre famiglia, erano ambedue figli di Appio Claudio Pulcro, console nel 79 a.C.[13]. Clodio fu protagonista indiscusso delle tumultuose vicende politiche di età cesariana e, come si vedrà, sarà la *Bona Dea* a scandirne i momenti salienti della sua irriverente carriera politica[14], inaugurata con il *sacrilegium* del 62 a.C. e conclusasi con la morte avvenuta a *Bovillae*, proprio nei pressi di un sacrario della *Bona Dea*.

1.1 Nipote di Clodio, usurpatore dei *Damia*

Se si accetta la ricostruzione prosopografica proposta, Livia è dunque la nipote di Clodio. Il famoso tribuno si trovò coinvolto in uno degli scandali che, inizialmente di minore entità in un contesto politico ormai pervaso dalle volontà di sovvertire ai rigidi principi delle istituzioni repubblicane,

[11] Due versi (155-156, *Dedicat heac veteris Clausorum nominis heres* / *virgineo nullum corpore passa virum*) del V libro dei *Fasti* di Ovidio testimoniano la fondazione del tempio da parte della Vestale Claudia, nipote di Appio Claudio Cieco. Si tratterebbe probabilmente della stessa Vestale cui può ricondursi il recupero della nave incagliata sui prosciugati argini del Tevere sul quale viaggiava la *Magna Mater* anatolica venerata a Pessinunte. Di opinione discordante è Cicerone, che attribuisce la fondazione del tempio alla Vestale Licinia.

[12] A tal proposito si veda l'esaustiva nt. 201 in Varvaro 2013, p. 253, con bibliografia.

[13] Rinnegando le sue origini patrizie con la *sacrorum detestatio* (avvenuta il 24 maggio del 60) e facendosi adottare dal senatore plebeo Publio Fonteio, Clodio poté effettuare – non senza irregolarità - la *transitio ad plebem* e avere accesso al tribunato della plebe, che esercitò nel 58 a.C. dando inizio a una dirompente carriera politica il cui punto di forza fu sicuramente l'appoggio popolare, che gli garantì un forte potere legislativo e una posizione di riguardo agli occhi di quanti si servirono di lui per fini politici, come fecero i triumviri Cesare, Pompeo e Crasso. Le intense trame tra Cesare e Clodio portarono Theodor Mommsen (1882, 3^7, 309) a definirlo la "scimmia di Cesare". Per un approfondimento su questo aspetto della politica clodiana si veda il capitolo *From Patrician to Plebeian* del volume di W. J. Tatum (1999, p. 87-114), oltre che i non ancora superati studi di C. Gallini (1962, p. 257-272) e P. Moreau (1982). Il recente volume di L. Fezzi (2008) diviene imprescindibile referenza, in cui alle vicende che determinarono il suo passaggio da patrizio a plebeo si dedicano le pp. 13-51, mentre allo scandalo della *Bona Dea* si riferiscono nello specifico le p. 34-43. Anche M. Varvaro, nell'analisi del significato dell'uccisione di Clodio nell'orazione *Pro Milone* di Cicerone, include nella sua trattazione l'*affaire* della *Bona Dea* (2013, p. 250-255).

[14] Sull'incidenza che l'operato di Clodio ebbe nella politica di Roma tardorepubblicana si veda l'esaustiva bibliografia riportata in Varvaro 2013, nt. 9.

acquisì in un secondo tempo particolare rilevanza nei precari equilibri tra l'ideale ciceroniano di *concordia ordinum* e l'evidente crisi che attraversava la *nobilitas*.

Questo clima di tensione fece da scenario alle nefaste vicende di cui sappiamo grazie agli scritti di Plutarco[15] e Cicerone[16], che descrivono a più riprese e con dovizia di particolari l'irruzione in casa di Cesare architettata da Clodio, riflettendo l'impatto che l'evento dovette avere nell'opinione pubblica del tempo. Nella notte tra il 4 e il 5 dicembre Pompeia e Aurelia Cotta avevano radunato le *mulieres nobilissimae* dell'aristocrazia romana nella *domus* di Cesare, pretore e appena eletto pontefice massimo, ornandola di foglie di vite[17] e liberandola da ogni presenza maschile, come voleva l'antica tradizione dei *Damia*[18]. Mentre le matrone consumavano vino allietate da musica e danze le Vestali, coadiuvate dalla *damiatrix* – la madre del magistrato – si preparavano al *damium*, il sacrificio rituale di una scrofa gravida, cui sarebbe seguito il banchetto. Grazie alla complicità dell'ancella Abra, Clodio giunse come un *deus ex machina* a turbare l'ordine delle blindate stanze festanti, in cui si celebrava un rituale *pro salute populo*, utile a garantire l'imperturbabilità del popolo romano[19]. L'epilogo è ben noto: tradìto dalla sua voce baritonale, l'intruso fu scoperto e smascherato da un'ancella. L'assemblea venne sciolta e le partecipanti riferirono ai mariti l'accaduto, mettendo in moto quella che sarebbe passata alla storia come la *fabula clodiana*[20].

Per quanto si reputino imprescindibili per comprendere l'evoluzione della carriera politica di Clodio, non si ripercorreranno in questa sede le tappe del processo politico che seguì i fatti esposti.

---

[15] *Cic*., 19, 5; *Caes*., 9, 6-10, 5.

[16] *har*. *resp*. 3, 4; *de dom*. 29, 77.

[17] Secondo le interdizioni rituali derivanti da un complesso e discordante racconto eziologico (secondo Plut. *Q.R*. 20; Lact. *inst*. I, 22, 11; Arnob., *nat*. 5, 18 Fauna trasgredisce le regole della casa consumando del vino e, sorpresa dal marito Fauno in stato di ebbrezza, viene da lui percossa e uccisa con rami di mirto; in *Sat*. I, 12, 24 Macrobio dipinge Fauna come una matrona dal comportamento impeccabile, costretta a difendersi dalle violenze perpetrate da suo padre Fauno che, desideroso di un congiungimento incestuoso, cerca invano di ubriacarla e colpirla con rami di mirto, pervenendo al suo obiettivo solo attraverso una metamorfosi in serpente) doveva essere rigorosamente evitato il mirto. Dell'esclusione del mirto si trova menzione in Plut. *Q.R.* 20, mentre delle ragioni sottese a tale interdizioni una disamina si trova in Piccaluga 1964, p. 202-223; Brouwer 1989, p. 336-339; Marcattili 2010, p. 15-32. Nei rituali celebrati in ambito templare prendevano parte anche dei serpenti *nec timentes nec terrentes*, come li definisce Macrobio (I, 12, 24), sicuramente allevati nel santuario aventino ma con ogni probabilità presenti anche in luoghi di culto sorti per iniziativa privata. Di tale peculiarità sarebbe un valido indizio l'apparato iconografico che decora la lastra con la dedica di *Sulpicia Severa Maior*, raffigurante due serpenti rivolti verso un altare centrale colmo di offerte (Cat. n. 5)

[18] In un'epistola all'amico Lucilio (XVI, 97, 2 *summotis extra consaeptum omnibus viris ut picturae quoque masculorum animalium contengantur*), Seneca sottolinea che in occasione di queste cerimonie venivano coperti anche gli affreschi in cui fossero raffigurati animali di sesso maschile.

[19] Cic. *Att*. I, 12, 3, I, 13, 3; Sen. *Ep*. 77, 2; Suet. VI, 3; D.C. XXXVII, 35, 4.

[20] Cic. *Att*. I, 18, 2.

Come detto, sarà ancora una volta il prodotto dell'ingegno 'claudio' a raccordare la *Bona Dea* e Clodio, decretandone l'inesorabile morte. *Nunc eiusdem Appiae nomen quantas tragoedias excitat*! Con queste parole Cicerone si riferisce alla via Appia, *regina* di tutte le *viae*[21] che si diramavano lungo la penisola, in un passaggio della *Pro Milone* in cui l'oratore schernisce, con ironia tragica, Clodio e l'intera sua *gens*[22]. Il tribuno infatti, era stato assassinato mentre transitava lungo uno dei *monumenta* che più avrebbero perpetrato la memoria della sua famiglia e del suo curatore, il censore Appio Claudio Cieco, che ne avviò i lavori di costruzione per favorire gli spostamenti delle truppe di militari impegnate nelle guerre sannitiche. Già dall'*exordium* dell'orazione l'uccisione di Clodio assume i tratti di una questione di Stato: il gesto di Milone è presentato come un'azione volta alla tutela *magis de rei publicae salute quam de sua perturbetur*[23], in cui si ravvede un sottile richiamo *all'incestus* commesso contro un rituale propiziatorio del benessere del popolo romano, come Cicerone stesso lo aveva connotato[24]. Legittimando le posizioni di Milone nei fatti che insanguinarono la via Appia[25], Cicerone descrive le circostanze in cui si consumò il delitto perpetrato verso Clodio, giustificando la *mors atrocior* che gli inflissero le sue bande armate come un necessario atto di difesa verso un'incursione premeditata[26]. Questa avvenne a *Bovillae*, località a undici miglia

[21] Fu il poeta Stazio nelle *Silvae* (II, 2, 12) il primo a definire *regina viarum* la via Appia.

[22] *Mil*. 17-18. Si riporta il testo del passaggio in n. 33.

[23] *Mil*., 1.

[24] Cic., *Att*., I, 12, 3; I, 13, 3. Il senso di questa connotazione del culto nelle fonti letterarie è discusso in Brouwer 1989, 247-248.

[25] Il 17 gennaio di quasi dieci anni dopo lo scandalo in casa di Cesare, Clodio aveva lasciato Roma per dirigersi verso Ariccia, accompagnato dal fidato Caio Causinio Schola, da Publio Pomponio e da una scorta di schiavi armati. Il giorno successivo, quando il tribuno era già sulla via del ritorno, motivi istituzionali spingevano Milone a partire per *Lanuvium*, centro che egli avrebbe raggiunto accompagnato da un nutrito seguito di fedelissimi pronti a salvaguardarne l'incolumità. nei pressi di un luogo di culto consacrato proprio alla *Bona Dea* i due nemici e all'incontro tra le rispettive bande non poté che seguire l'affronto. I miloniani ebbero la meglio, sbaragliarono i nemici, riducendo Clodio in fin di vita. Nella *Pro Sestio* (*Sest*., 126) Cicerone non perde l'occasione di riferirsi alla via Appia con toni di scherno, questa volta attaccando lo scarso prestigio del tracciato, che egli percorreva per assistere clandestinamente agli spettacoli dei gladiatori: *Itaque illa via latebrosior, qua spectatum ille veniebat, Appia iam vocabatur*. L'atteggiamento di Cicerone si pone sulla scia di una malcelata invettiva contro la *gens Claudia* e i simboli del suo potere che egli persevera sin dalla celebre prosopopea che Appio Claudio Cieco pronuncia nella *Pro Caelio* (33-34), di cui lo studio di G. Piras 2017, 63-100 ripercorre i punti salienti.

[26] In *Mil*., 17-18 Cicerone rende magistralmente la contrapposizione tra i fasti della *gens* Claudia e l'indegna morte inflitta a Clodio: *eo mors atrocior erit P. Clodi, quod is in monumentis maiorum suorum sit interfectus - hoc enim ab istis saepe dicitur; proinde quasi Appius ille Caecus viam muniverit, non qua populus uteretur, sed ubi impune sui posteri latrocinarentur! Itaque in eadem ista Appia via cum ornatissimum equitem Romanum P. Clodius M. Papirium occidisset, non fuit illud facinus puniendum, homo enim nobilis in suis monumentis equitem Romanum occiderat: nunc eiusdem*

a sud-est da Roma ubicata non lontano da un sacrario della *Bona Dea*; davanti al quale i miloniani lasciarono il cadavere agonizzante di Clodio. Il sacrilego tribuno si spegneva davanti agli occhi della divinità che aveva punito la sua empietà con la cecità dell'anima[27].

1.2 In morte di Clodio. *Rufina* e il sacello della *Bona Dea* a *Bovillae*

Un recente rinvenimento di straordinaria importanza conferisce maggiore veridicità storica a questo epilogo: dopo più di un secolo di assenza, nel giugno del 2013 il mercato antiquario romano ha restituito la statuetta raffigurante la *Bona Dea* recante la dedica di un *Callistus*, *actor* al servizio di *Rufina*, fatta realizzare a seguito di un ordine ricevuto dalla dea durante una visione onirica[28]. La statuetta era già nota nella seconda metà dell'Ottocento, quando Orazio Marucchi la identificò tra il materiale di scavo pertinente alla tenuta del pittore Ettore Roesler Franz, nella campagna di *Bovillae*. L'archeologo ne pubblicò un'accurata riproduzione nel *Bollettino Comunale di Archeologia di Roma*[29] che per lungo tempo rimase l'unica testimonianza disponibile della sua esistenza. La dea vi appare raffigurata stante su un trono, abbigliata da un chitone stretto sotto il petto da una cintura con diadema centrale, sorreggendo una cornucopia con il braccio destro mentre un serpente si arrotola lungo il sinistro, raffigurato nell'atto di abbeverarsi da una patera poggiata sul bracciolo corrispondente[30]. Data la ricorrenza degli attributi elencati nell'iconografia delle divinità della fecondità con potere taumaturgico, un'identificazione certa con la *Bona Dea* è stata possibile grazie all'epigrafe incisa sul piedistallo della statuetta[31]. Le ricerche incrociate tra la topografia dell'*Ager Albanus* e l'onomastica dei personaggi menzionati nella dedica non hanno permesso di associare un *Callistus* con il fondo di una *Rufina*[32]; il medesimo possedimento potrebbe identificarsi con quello

Appiae nomen quantas tragoedias excitat! *Quae cruentata antea caede honesti atque innocentis viri silebatur, eadem nunc crebro usurpatur, postea quam latronis et parricidae sanguine imbuta est*. Il testo è ripreso e commentato in questi stessi termini anche da Piras 2017, p. 99-100, analogamente interpretato da Varvaro 2013, p. 253.

[27] Cic., *dom*. 105: *incesto flagitio et stupro caerimonias polluit, poena omnis oculorum ad caecitatem mentis est conversa*. Sul tema della cecità come punizione divina (inflitta all'antenato Appio Claudio Cieco ben prima che a Clodio), si veda anche Liv. *ab Urbe condita*, IX, 29, 9-11. Se ne fa riferimento anche in Piras 2017, 95 e n. 75 e Trentin 2013, 105 n. 71.

[28] Candilio, Bertinetti 2013, p. 30-40.

[29] Marucchi 1879.

[30] Per un accurato studio iconografico si rinvia al già citato contributo di D. Candilio e M. Bertinetti, preceduto da quello più ampio di Parra, Settis 1986.

[31] Cat. n. 67.

[32] Anche per questo aspetto si rimanda allo studio delle rieditrici della statuetta, in particolare alle p. 36-38, n. 17.

appartenuto all'ignoto Tito Serzio Gallo, che il racconto ciceroniano ubica nei pressi del tempietto della *Bona Dea*[33].



Figura 59. La statuetta dedicata da *Callistus* e l'area dell'*ager Albanus* nel quale doveva trovarsi la villa di Clodio. Da Granino Cecere, Nonnis, Ricci 2017, p. 268.

[33] *Mil.*, 86. L'ubicazione del sacello della dea è al centro di un dibattito che perdura ormai da più di un secolo, attorno al quale si sono avvicendate voci autorevoli di topografi come Tomassetti, Canina e Lugli. A causa dell'assenza di resti archeologici che possano esservi attribuiti con certezza, i numerosi tentativi volti a una sua localizzazione precisa non hanno finora dato esito positivo. La totalità delle proposte la hanno ricercata tra il km 23,200 della S.S. 7 (via Appia Nuova), corrispondente al XIII e XIV miliare della via Appia antica. Secondo il Canina il sacello della *Bona Dea* si trovava sul lato destro della via, mentre la villa di Clodio trovava spazio lungo il lato sinistro del tracciato (rispetto alla provenienza da Roma). Nel 1910 il Tomassetti ipotizza che il sacello fosse da ricercare lungo il lato sinistro, presso la cosiddetta villa di S. Caterina, già Orsini. Il Lugli torna due volte sulla questione: subito dopo il Tomassetti egli studia i lacerti murari della villa e ne propone la pertinenza a una villa già esistente in età repubblicana. Trenta anni dopo lo studioso rivede le sue affermazioni e ipotizza che la residenza del tribuno fosse stata obliterata dalla villa di Domiziano, senza però aggiungere nuove proposte sulla posizione del sacello sacro alla *Dea*. Molto interessanti sono gli appunti che il Lanciani scrive già nel maggio 1899 (*Cod.Vat.Lat* 13045 f 157 r, 1847-1929): "nel quartierino di Filippo Orsini, al di sopra delle ultime quattro arcate rimanenti del teatro di Marcello" vi era "un elegante mosaico bianco e nero lungo 3 metri a ornati geometrici la cui iscrizione sulla fascia di bardiglio diceva che era stato rinvenuto fra le rovine fatiscenti del tempio della *Dea Bona* al XIV dell'Appia, cioè nella villa orsiniana di S. Caterina". Secondo S. Stassi, che riporta gli appunti del topografo e insieme con gli studi degli altri studiosi citati (2014, p. 9-11), Lanciani potrebbe riferirsi ad alcuni mosaici che dal territorio albano erano confluiti a Roma, nel palazzo del teatro di Marcello.

1.3 Perché rifondare un culto? La vestale Claudia, Livia e la *Bona Dea*

Dedicat heac veteris Clausorum nominis heres, virgineo nullum corpore passa virum[34]. Con questi due versi Ovidio colloca in una dimensione temporale l'atto fondativo del più antico santuario in cui si onorava la *Bona Dea*, attribuendone la *dedicatio* alla volontà di una *heres* dell'antica *gens* dei *Claudii*. Il poeta elegiaco annovera il *dies natalis* del tempio tra le festività dei *Fasti* romani: questa si celebrava il 1 Maggio presso il tempio che le era dedicato sul *mons Aventinus*, la cui ambientazione bucolica e il *Saxum* di ancestrale memoria sarebbero stati i presupposti di un prestigio e una fama imperituri. La sua ubicazione non tardò in cristallizzarsi nell'epiteto toponimico *Subsaxana*, evocativo della singolare amenità che caratterizzava la dimora della dea.

I versi dell'Elegia di Properzio[35] delineano un ambiente ricco di dettagli naturalistici, sfondo di un rituale che nonostante l'interdizione alla partecipazione maschile[36] appare ben radicato nella memoria religiosa collettiva[37]. Anche Cicerone, prima di Properzio, aveva sottolineato la vetustà del *sacrificium* offerto alla *Bona Dea*: l'oratore lo considera un retaggio del bagaglio religioso e culturale risalente all'età regia, parte integrante di una costruzione identitaria coeva all'impianto urbano[38].

Ma è certamente il luogo ovidiano a caricarsi di significato politico, poiché nel collegamento tra l'atto fondativo e la sua iniziativa di stampo *claudio* si vogliono mettere in rilievo la romanità della *Bona Dea* e la purezza dei colei che ne fu pioniera tra le devote, la vestale Claudia. La sacerdotessa è da identificarsi con la famosa Claudia Quinta, nota per aver disincagliato la nave che aveva trasportato a Roma il simulacro della *Magna Mater* anatolica venerata a Pessinunte. Nell'atmosfera di tensione delle guerre annibaliche, l'arrivo della statua e la successiva installazione del tempio della dea sul Palatino conferirono particolare sacralità al gesto di Claudia. L'episodio divenne metaforico dell'incontro-scontro tra i *sacra* troiani e i pericolosi culti orientali, la cui presenza dilagante nel *pantheon* nazionale doveva giustificarsi tramite la purificazione per mano della più casta tra le *matronae*[39]. Nell'ottica ovidiana la fondazione del tempio di *Bona Dea* per volontà

[34] Ov. *Fasti* V, 155-156.

[35] Prop., *El*., IV, 9, 16-70.

[36] La descrizione properziana si inserisce nel racconto delle vicende che costituirono l'*aition* mitologico dell'esclusione della presenza femminile nel culto di Eracle presso l'*Ara Maxima*, conseguente al divieto della partecipazione maschile al rituale in onore di *Bona Dea*, cui allude anche Properzio (v. 57: *interdicta viris metuenda lege*). Sulle esclusioni rituali si veda la delucidante analisi di A. Brelich 1949-1950, p. 1-21.

[37] Il luogo properziano è accuratamente analizzato da F. Marcattili 2010, p. 10-12. Si vedano inoltre Piccaluga 1964, p. 195-201 e Spencer 2001, p. 259-284 (in particolare 271-280).

[38] Cic., *har. resp*., 37: *quod sacrificium tam vetustum est quam hoc quod a regibus aequale huius urbis accepimus*?

[39] E. Winsor Leach (2007, p. 1-13) vede un chiaro intento propagandistico della *gens* Claudia nell'episodio di Claudia Quinta e la *Magna Mater*. A partire dalla scena del salvataggio del simulacro raffigurata su di un altare conservato presso

dell'impeccabile Claudia si pone in antitesi con quanto affermato da Cicerone[40], che identifica nella vestale Licinia l'autrice della dedica di un altare, un'edicola e un cuscino, che la sacerdotessa avrebbe collocato *sub Saxo*. Le fonti letterarie considerate trovano coerenza epigrafica nella dedica posta da *Secunda*, liberta di un *Lucius*, che insieme con un'ignota partecipante all'offerta ricorda l'allestimento di un sacello provvisto di un piccolo podio e coperto da un tetto, nel quale era custodito un focolare sacro[41].

Sulla scia della propaganda claudia e dell'urgenza di salvaguardare l'etica casta del *mos maiorum* tramite il ripristino della tradizione repubblicana si spiegano le benemerenze di Livia per il santuario più antico della *Bona Dea*. Ovidio ricorda l'illustre restauro in due brachilogici versi (*Livia restituit, ne non imitata maritum* / *esset, et est omni parte secuta virum*[42]), in cui si ribadisce la necessità di una legittimazione maschile all'operato femminile, con la finalità comune di garantire la *salus* del popolo romano. Non è un caso quindi che teatro delle cerimonie dicembrine sia la *domus* di un magistrato *cum imperio*, e che la sua categorica obbligazione a lasciarla sia solo temporanea. Prima di compiere un gesto civico, Livia restaura un luogo della sua memoria familiare, scegliendo il culto di fondazione claudia che un esponente della medesima *gens* aveva macchiato di *incestus*. Tutto ciò rientrava nella creazione augustea di modelli comportamentali basati su qualità morali impeccabili, mai svincolate dal controllo del *Princeps*, che si serve dello spazio urbano *as a means of mediating between civic and domestic ideals*[43].

---

la Centrale Montemartini e dall'iscrizione *Matri Deum et navi Salviae* / *salviae voto suscepto* / *Claudia Synthyche* / *d*(*onum*) *d*(*edit*) pubblicata in *CIL*, VI 492, la studiosa spiegherebbe le sovvenzioni che l'imperatore Claudio assicurò ai proprietari di navi basate a Ostia, connesso all'incremento di donne impegnate in questa mansione negli anni del suo principato, in cui il culto della dea ricevette particolare attenzione. Si veda Zevi 1997, p. 451-458.

[40] Cic., *dom*., 136-137: *Quid? cum Licinia, virgo Vestalis, summo loco nata sanctissimo sacerdotio praedita, T. Faminio Q. Metello consulibus aram et aediculam et pulvinar sub Saxo dedicasset*. La fondazione di Licinia risalirebbe al 136 a.C.; la stessa Vestale dieci anni dopo sarebbe stata accusata di aver violato il voto di castità e, per questa ragione, condannata al rogo. Come nota D. Spencer (2001, p. 273) la propaganda liviana per ovvi motivi non avrebbe gradito l'accostamento con Licinia, preferendo Claudia come portavoce sia degli ideali di moglie fedele sia degli interessi della sua famiglia.

[41] Cat. n. 25. A tal proposito appare ugualmente interessante l'iscrizione in cat. n. 8, in cui un *vilicus* imperiale che si occupa di far restaurare un sacello sacro alla *Bona Dea* aggiungendovi un muro perimetrale che delimitasse lo spazio in cui erano poste l'*aedicula* e l'*ara*.

[42] *Fast.*, V, 157-158.

[43] Milnor 2005, p. 48, la cui intuizione è ripresa in Cooley 2013, 43. Quest'ultima indaga le dinamiche di cambiamento e integrazione che investono l'aristocrazia femminile municipale nell'età del Principato, concepito come "*a period of experimentation in defining women's public roles, with women among the local elite taking the lead both in creatively imitating imperial women and also in acting in an innovative way*".

1.5 La ricezione del culto di *Bona Dea* nella *regio* VI

L'aria di rinnovamento che si respirava nell'Urbe non tardò nel diffondersi anche in contesti municipali: in numerose colonie e i municipi della penisola si delineavano nuove aristocrazie locali con un'idea di reggenza fondata su evergesie pubbliche che avvenivano per iniziativa maschile, ma sempre più spesso erano affiancate da benemerenze al femminile. La storiografia moderna si è mostrata molto sensibile al fenomeno denominato *imitatio Liviae* il cui successo, seppur maggioritariamente dovuto alla volontà di emulare le *Augustae*, può ricondursi anche al desiderio di incidere nella 'memoria lapidea' la benevolenza di queste donne benefattrici verso la comunità locale[44], resa possibile dalla disponibilità economica di rango[45].

Allo stesso modo le magistrature municipali si mostravano ossequiose verso le abitudini della famiglia imperiale: gli *epula* offerti alla comunità cittadina divennero una comune forma di culto imperiale[46], durante i quali le statue delle divinità erano omaggiate con ricche offerte. Tra questi si ricorda quello che i *duumviri* organizzarono a *Forum Clodii*, nel giorno del compleanno di Livia (*natali Augustae*) dell'anno 18 d.C. Il pasto si svolse a base di torte e vino dolce (*mulsum et crustlum*), che le donne (*mulieribus vìcanìs*) portarono in dono nel luogo di culto di *Bona Dea* (*ad Bonam Deam*), divinità che la religiosità foroclodiese identificava con l'imperatrice[47]. Le fonti epigrafiche mostrano come fuori dal contesto urbano la figura di Livia sia stata generalmente utilizzata dalle donne dell'oligarchia senatoria nel fenomeno di emancipazione e affermazione sociale cui si assisteva tra I e II secolo d.C.[48].

Se ne ha un esempio a *Pisaurum*, in cui due devote – insolitamente – ingenue porgono due offerte alla *Bona Dea*; ambedue i monumenti sono risultati databili tra il I e il II secolo d.C. per formulario e paleografia, mentre l'accuratezza della realizzazione e la tipologia del supporto

[44] A. Cooley (2013, p. 42-43) invita a non cadere in semplificazioni del fenomeno, poiché quello augusteo è un periodo sperimentale nella definizione dei ruoli pubblici femminili che non autorizza a escludere la "*mutual influence*", secondo il quale le donne agenti al di fuori dell'ambito imperiale non debbano necessariamente sottostare ai modelli devozionali urbani.

[45] Nell'ambito dell'ampia bibliografia che affronta la tematica, si segnalano: Zevi 1997, p. 435-471; Cébeillac-Gervasoni 2004, 75-81; Caldelli 2016, p. 257-276 su Ostia; Torelli 1996, p. 153-178 su *Paestum* e infine Manacorda 2005, p. 37-56.

[46] È d'obbligo la menzione dell'*epulum* offerto alla comunità ostiense dal notabile *P. Lucilius Gamala* (*CIL*, XIV 375, l. 16-20: *epulum trichilinis CCXVII colonis dedit; prandium sua pecunia coloni*[*s*] *ostiesibus bis dedit*), marito di *Octavia*, che tra l'80 e il 50 a.C. finanziò i restauri al tempio che alla *Bona Dea* era dedicato presso via degli Augustali ricordati nel Capitolo precedente.

[47] Cat. n. 78. Riproponendo la traduzione di H. Brouwer, A. Mastrocinque (2014, p. 76-77) interpreta, a mio avviso erroneamente, le l. 15-16 dell'iscrizione, di cui L. Brännstedt restituisce il corretto scioglimento (*op. cit.*, p. 182-184).

[48] Cenerini 2016, p. 38-39.

suggeriscono una certa disponibilità economica dell'offerente. La dedica di *Sulpicia Maxima* è incisa su una *tabula ansata* bronzea in occasione dello scioglimento di un voto fatto alla *Bona Dea*[49]. L'iscrizione era probabilmente destinata a essere applicata a un oggetto di culto, forse un piccolo simulacro della dea, utilizzato a scopo cerimoniale e verosimilmente custodito in un sacello di fruizione pubblica o privata.

La seconda dedica rivolta alla *Bona Dea* pertinente al panorama religioso pisaurense avviene per iniziativa di *Fannia*, figlia di un *Lucius* e moglie di un *Nasuleius*, che esprime la sua devozione al nume attraverso il dono di una *mensa*[50]. La brevità del testo non permette di avanzare ipotesi sulla figura di *Fannia* né in ambito sociale né in relazione al culto della *Bona Dea*, nel testo riecheggia il formulario usato dalla matrona ostiense *Octavia*: in questo caso il gamonimico *Gamala* è un indicatore codificato dell'appartenenza a un *entourage* aristocratico e cittadino[51] che, in una più ampia interpretazione storico-politica, contestualizza le evergesie della donna nel quadro delle posizioni ciceroniane assunte dalla colonia nell'*affaire* Clodio[52]. Il supporto scelto da *Fannia*, una *mensa* semicilindrica, può far supporre che la donna fosse coinvolta in un sodalizio di devote alla *Bona Dea*, le cui riunioni avevano luogo in un edificio sacro dove questa *supellex sacra* era utilizzata come tavola dell'altare per i sacrifici o come piano per la consumazione del pasto rituale, imbandito dei doni per la divinità[53].

Entrambe le dediche possono ricondursi a una devozione assidua verso un culto che dopo il restauro liviano si diffonde nei *pantheon* di centri maggiori e minori della penisola italica[54]. Come visto finora, in Livia si riassumono ambiguità tra l'oligarchia filosenatoria legata a ideali repubblicani e le spinte innovatrici del Principato.

[49] Cat. n. 107.

[50] Cat. n. 106.

[51] Cébeillac Gervasoni, Caldelli, Zevi 2010, p. 122 nr. 20-20.1, ved. *supra*.

[52] Zevi 1997, p. 446-447.

[53] Come ricorda M. G. Granino Cecere (2010, p. 83-84), le *mensae* sono spesso menzionate negli inventari dei templi. Di forma circolare, rettangolare o triangolare si usavano durante rituali praticati collettivamente in luoghi consacrati a una divinità, a volte identificabile con l'iscrizione incisa lungo il bordo.

[54] Si vedano, a esempio, la documentazione epigrafica proveniente da Aquileia (in cui è interessante notare come l'epiteto *Augusta* venga affiancato in 3 occasioni proprio alla *Bona Dea* cat. n. 117-118– dalla *regio* X proviene inoltre una dedica alla *Bona Dea Augusta Triumphalis* dall'isola di Pag, (cat. n. 133) forse invocata in qualità di personificazione di virtù imperiali), *Tergeste*, *Fidenae* e *Nomentum*, dalla quale risulta evidente un'organizzazione del culto di carattere associativo. Sulla *Bona Dea* nel quadro della documentazione epigrafica relativa alle divinità *Auguste*, Gregori 2009, 318, tab. 1 nr. 7.

La statua che la ritrae a *Potentia*, poggiata su un plinto recante l'iscrizione *Augustae Iuliae Drusi f*(*iliae*) ne è un esempio il paradigmatico[55]: dietro il doppio richiamo alle *gentes* di nascita e di appartenenza dell'imperatrice si cela la volontà di recuperare il sentimento repubblicano di libertà che tanto era caro a Tiberio, figlio naturale di Livia, preoccupato di mostrare la legittimità dinastica che lo aveva portato al potere[56]. *Potentia* e la *Pisaurum Iulia felix* rifondata da Augusto[57] mantengono dunque una relazione biunivoca con l'Urbe, mostrando particolare ricettività verso le dilaganti mode al femminile che erano capaci di elaborare con originalità e indipendenza, in quanto detentrici di un substrato familiare che la reggenza non poteva – e forse non voleva – trascurare. Per concludere questo *excursus*, si riporterà alla memoria un evento cruciale per la religiosità di *Pisaurum*: si tratta della battaglia del Metauro, in cui le truppe di Asdrubale furono sconfitte dall'esercito di C. Claudio Nerone e M. Livio Salinatore[58]. Lo scontro fu preceduto da presagi infausti contro divinità femminili, che richiesero interventi catartici da parte delle matrone locali.

L'evento bellico avveniva nei pressi del sacro *temenos* del *lucus* alle porte di *Pisaurum*[59], santuario a cielo aperto in cui si concentrava, forse per conseguenza ai ricordati riti espiatori, una cultualità tutta al femminile, praticata da etnie eterogenee di provenienza italica, di cui le oscillazioni paleografiche e le linguistiche del materiale epigrafico restituito appaiono il risultato più visibile. Già dagli albori il fervente contesto religioso pisaurense si prospetta idoneo ad accogliere una divinità vicina alle istanze del mondo femminile, quale fu la *Bona Dea* nella *facies* più ancestrale del suo culto, cui spesso viene associata la dea umbro-picena Cupra, con cui sembra possedere elementi linguistici e devozionali comuni[60]. I fenomeni sincretistici tra la *Bona Dea* e Cupra si coniugheranno nella religiosità di Adriano, che mostrerà per entrambe un attaccamento particolare di cui restano poche ma significative testimonianze.

[55] *CIL*, VI 882a; *CIL*, III 275; EDR015399 (S. Antolini, con foto e ulteriori indicazioni bibliografiche).

[56] Antolini 2008, p. 76-80, ripreso da Cenerini 2016, p. 38-39.

[57] La colonia viene chiamata così in *CIL*, XI 6335 e 6377, ambedue documenti risalenti alla rifondazione avvenuta in età augustea. Secondo la critica l'aggettivo *felix* è stato aggiunto per particolari benemerenze del *princeps* dopo la rifondazione, avvenuta tra il 31 e il 27 a.C.

[58] La narrazione delle vicende relative allo scontro si deve a Livio, in *Ann*. 27, 37, 7-15.

[59] Secondo Cresci Marrone, Mennella 1984, p. 43 e Braccesi 2012, p. 27 il *lucus* sarebbe da localizzare nell'area subito al di fuori delle attuali mura cittadine denominata "Sotto le Selve", tra le località di Santa Veneranda e S. Pietro in Calibano.

[60] Cresci Marrone, Mennella 1984, p. 151-155; Delplace 2000, p. 123.

2. Adriano, la *Bona Dea* e Cupra

Proprio a una 'questione di famiglia' potrebbe ricondursi l'intervento evergetico che Adriano destinò al tempio della dea umbro-picena Cupra. Se ne ha notizia grazie alla famosa iscrizione conservata nella chiesa di San Martino a Grottammare, località nelle vicinanze del centro piceno di *Cupra Maritima*[61]:



Figura 60. L'iscrizione che attesta il restauro del tempio di Cupra. Da EDR

Imp(*erator*) *Caesar divi Traiani* / *Parthici f*(*ilius*) *divi Nervae nep*(*os*) / *Traianus Hadrianus Aug*(*ustus*) / *pontif*(*ex*) *max*(*imus*), *trib*(*unicia*) *potesta*(*te*) XI, / [5] *co*(*n*)*s*(*ul*) III, *munificentia sua* / *templum deae Cuprae* / *restituit*.

Il restauro adrianeo riguardò con certezza al santuario cuprense di cui, *ça va sans dire*, Cupra era la divinità poliade. La scarsezza delle fonti relative al suddetto luogo di culto non ne offuscano l'importanza religiosa e strategica, in quanto si situava in corrispondenza di uno scalo portuale il cui ampio volume di traffici marittimi è attestato dalle fonti archeologiche e letterarie già in epoca protostorica[62]. Secondo Strabone la fondazione del tempio sarebbe avvenuta nel 524 a.C. a opera dei Tirreni, che identificarono la dea indigena con l'etrusca *Uni*[63]. Le testimonianze epigrafiche rinvenute

[61] *CIL*, IX 5294; EDR093988 (S. Antolini, con foto).

[62] Si attestano scambi commerciali con i maggiori scali della Cisalpina, tra i quali particolarmente fitti furono quelli intrattenuti con Aquileia, da cui provengono numerosi frammenti di terra sigillata pertinenti ad anfore usate per il trasporto di olio e vino.

[63] Strab., *Geogr*., V, 4, 4 C 241: Ἐφεξὲς δὲ τὸ τῆς Κύπρας ἱερόν, Τυρρηνῶν ἵδρυμα καὶ κτίσμα· τὴν δ᾽Ἥραν ἐκεῖνοι Κύπραν καλοῦσιν, la località che segue è il santuario di Cupra, fondato e costruito dai Tirreni, che danno a *Hera* il nome di Cupra. Per studi esaustivi volti a delineare l'identità della dea attraverso le fonti disponibili si rimanda a Colonna 1993 e soprattutto a Calderini 2001; queste sono alla base della ricerca condotta da Capriotti 2010, necessaria a determinare l'esatta ubicazione del tempio cuprense. Si veda, da ultimo, lo studio comparativo tra Venere, *Bona Dea* e Cupra condotto da Marcattili 2016.

in area umbra mostrano una divinità epicoria venerata già dal IV secolo a.C., legata ad ambienti boschivi e al culto delle acque, cui il ricorrente epiteto *matrer* conferisce una connotazione di dea legata alle istanze delle donne[64].

Salta all'occhio la sovvenzione privata delle opere di restauro, come indica la formula *pecunia sua* che appare nella suddetta iscrizione commemorativa. Adriano non era nuovo al compimento di simili evergesie: sono numerosi i documenti che ne attestano le munificenze, spesso in qualità di *restitutor aedium sacrarum*, attestate in vari centri della Penisola[65]. M. G. Granino Cecere rileva che l'espressione è raramente usata per designare un imperatore impegnato in opere di tal genere[66]; ciò suggerisce che egli avrebbe concepito i suoi viaggi come occasioni uniche di venire a contatto con realtà religiose satelliti rispetto a quella urbana, in cui le divinità custodivano sfumature autoctone spesso obliterate dall'ingresso nel *pantheon* ufficiale. L'imperatore sembrava ugualmente interessato da quei numi che, come Cupra, erano rimasti ai margini del processo di romanizzazione religiosa. La critica ha ricondotto le ragioni di un attaccamento 'patronale' tra Adriano e la dea Cupra alla volontà di rinsaldare il suo legame familiare con il *Picenum*, di cui riferisce il biografo nell'*Historia Augusta*. Gli antenati di Adriano sarebbero originari di *Hadria*, piccolo centro del *Picenum* meridionale non lontano da Cupra, da cui la sua famiglia avrebbe raggiunto Italica. *Hadria* fu per Adriano una *alia patria*, in cui egli ricoprì la carica di *quinquennalis*, che esercitò simmetricamente anche a Italica[67].

Da un cursorio passaggio dell'*Historia Augusta* si è a conoscenza che tra gli *aedes plurimas* che Adriano fece restaurare a Roma poteva annoverarsi una *aedes Bonae Deae*[68]. Nonostante non se ne abbiano ulteriori menzioni nel testo né esistano *iuxta Tiberim* vestigia che permettano di identificare tale edificio[69], la menzione conferma l'affezione che Adriano aveva riservato alla *Bona Dea* durante la sua reggenza.

---

[64] Questo epiteto è affiancato al teonimo nella placca di bronzo fissata sul bordo di una vera di pozzo, conservata al Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, per cui si rimanda a Marcattili 2016, p. 480-481, con bibliografia precedente.

[65] I restauri adrianei sono elencati in Manacorda 2009, p. 41-44, nel quadro dell'interpretazione di un frammento che secondo lo studioso vedrebbe Adriano impegnato intorno al 125 nel restauro di un tempio a Populonia, edificio annoverabile tra i pochi ancora superstiti in età imperiale.

[66] Granino Cecere 2010, p. 439 n. 11.

[67] *Hadr*. 19, 1: *In Etruria praeturam imperator egit, per Latina oppida dictator et aedilis et duumvir fuit, apud Neapolim demarc<h>us, in patria sua quinquennalis et item Hadriae quinquennalis, quasi in alia patria, et Athenis arc<h>on fuit*.

[68] *Hadr*. 19, 11: *fecit sui nominis pontem et sepulchrum iuxta Tiberim et aedem Bonae Deae*.

[69] Il passo è analizzato e commentato anche in Turcan 1995.

A sostegno di questa affermazione giungono due documenti epigrafici provenienti da *Nomentum*[70], già noti da tempo ma oggetto di un rinnovato interesse nel quadro dello studio del culto della *Bona Dea* nei centri del *Latium vetus*[71]. Nella prima iscrizione la *res publica Nomentanorum* commemora l'avvenuta ristrutturazione di un *fanum* sacro alla *Bona Dea*, forse deteriorato dal tempo o andato in rovina a causa di un'ignota calamità naturale. Adriano ne fu promotore nel 136 d.C., come suggerisce l'indicazione della XX *tribunicia potestas* nella titolatura imperiale[72]. La seconda iscrizione, svincolata da evergesie illustri, rappresenta un'illuminante conferma della piena integrazione del culto di *Bona Dea* nel sistema religioso nomentano. Il supporto che ospita l'iscrizione confermerebbe la presenza di sacerdotesse incaricate di officiare i rituali previsti: come già detto per quella di *Pisaurum*, a questo sarebbe infatti destinata una *mensa*, usata in un contesto sacro come altare o appoggio per offerte e libagioni da offrire alla divinità. La convincente integrazione del testo proposta da M. G. Granino sosterrebbe tale ipotesi, poiché la studiosa asserisce la presenza di *sedeilia* tra gli elementi di arredo sacro elencati nella lacunosa dedica, attestati epigraficamente in relazione ad ambienti del santuario riservati allo svolgimento del rituale[73]. Le prospezioni archeologiche condotte a metà del secolo scorso[74] hanno permesso di ubicare il *fanum* dedicato alla *Bona Dea* presso il foro di *Nomentum*, che con tutta probabilità si trovava nell'area compresa tra le pendici della collina di Montedoro a Casali di Mentana e la sottostante pianura di Romitorio[75]. Un'ubicazione che evoca quella del santuario aventino *sub Saxo*, al di sotto di una rocca dal valore simbolico, presso il quale la *Bona Dea* assumeva un ruolo di protettrice della comunità municipale, aspetto della divinità che potrebbe aver spinto Adriano a farne tornare fruibile il tempio cittadino. Nel caso nomentano la posizione del santuario coincide con la sua ubicazione in un punto

[70] Ambedue i documenti sono stati studiati da M. G. Granino Cecere (rispettivamente 2000 e 2010) che, oltre a ricostruirne la storia del ritrovamento, fornisce nuove e convincenti ricostruzioni e interpretazioni dei testi che questi recano incisi.

[71] Tra il I e il II secolo d.C., in concomitanza con la rivitalizzazione del culto avviata da Livia, la *Bona Dea* conosce una nuova fase di diffusione in area laziale, in cui la divinità sembra fare il suo ingresso nel *pantheon* cittadino acquisendo di conseguenza notevole favore tra devote di condizione libertina e servile. Oltre che a *Nomentum*, di questo fenomeno si ha particolare riscontro a *Fidenae*, *Ficulea*, *Signia*, *Privernum*, San Gregorio di Sassola e, naturalmente, a Ostia.

[72] Cat. n. 80.

[73] Greggi 2007, p. 43 nr. 6 (che ipotizza la pertinenza dei sei frammenti al coperchio di un *puteal*); Granino Cecere 2010, cat. n. 81.

[74] Gli scavi condotti da Domenico Faccenna vi riportarono alla luce resti di murature in blocchi squadrati, la cui disposizione ortogonale ne fa dedurre la destinazione sacrale, verosimilmente da connettere con il *fanum Bonae Deae* in questione. Per un elenco dei materiali del contesto, Pala 1976, p. 48-49. Si veda inoltre Greggi 2007, p. 31-32 e infine Granino Cecere 2008, p. 442.

[75] Granino Cecere 2010, p. 86.

liminale dell'abitato, luogo che ben si addice al questo nume tutelare i cui luoghi di culto coincidono spesso con crocicchi e punti di transito legati alla transumanza e ai commerci.

Questa caratteristica, diffusamente riscontrata in area laziale, appare ben chiara nell'abitato di Monte Sacro, in cui già dal II secolo il culto di *Bona Dea* coesisteva con quello di Eracle ed era praticato da sacerdotesse che le rendevano onori pubblici[76]. La stessa funzione potrebbe attribuirsi al santuario che le era dedicato sul *mons Aeflanus*: qui la *Bona Dea* è invocata con l'epiteto *Caelestis* da *L. Paquedius Festus*, che ringrazia la dea per avergli offerto la sua protezione durante i lavori per portare a termine un tratto dell'acquedotto Claudio[77].

I documenti presi in esame rappresentano un esempio di come Adriano *sacra romana diligentissime curavit, peregrina contempsit*[78], puntando al rafforzamento di una concezione pluralistica della religione raggiungibile tramite il supporto delle *élites* municipali. Tale attitudine è il risultato di una destrutturazione che Adriano attua nei confronti del profilo imperiale di stampo augusteo, nell'intento di sostituire la categoria 'clientelare' e 'verticale' imposta dal culto imperiale con un approccio 'orizzontale' proiettato verso una dimensione onnicomprensiva di *res humanae* e *res divinae*[79]. Nell'aspetto teologico della sua poliedrica attività di reggente Adriano infonde i principi della Seconda Sofistica[80], in cui il recupero e la valorizzazione dell'identità locale contribuiscono a forgiare un'ecumene eclettica e multiforme. Del tutto personale è la sperimentazione di un gusto arcaicizzante, cui può ricondursi la devozione verso Cupra e *Bona Dea*, divinità tutelari del patrimonio mitico tradizionale e istituzionale. L'esclusivo caso di Cupra rivela, in tutta la sua umanità, la spesso impercettibile relazione tra biografia e ideologia visibile nell'eccentricità dell'*habitus* di Adriano.

Il percorso comparativo che ha visto protagonisti Livia Augusta e Adriano vuole mettere in luce la loro indole profondamente innovatrice in ambito religioso, motivata dalla necessità di mettere a punto una strategia reattiva alle trasformazioni che avevano messo in discussione l'ordine istituzionale costituito. Livia e Adriano seppero rielaborare le loro vicende personali in chiave politica, ergendole a baluardo positivo o negativo dell'ideologia che ne avrebbe segnato la reggenza.

[76] Si vedano in particolare le attestazioni del culto a *Fidenae*, tra le quali spicca quella delle sacerdotesse della *Bona Dea Popillia Psacas* e la sua collega *Thaine* rinvenuta all'incrocio tra via Nomentana e via Maiella (cat. n. 43), zona da cui proviene anche una dedica a Eracle (*CIL*, XIV 4056). Per il culto fidenate di *Bona Dea*, Michetti 2001, p. 244.

[77] Cat. n. 54.

[78] *Hadr*., 22, 10.

[79] Rizzi 2010, p. 11-12.

[80] Per l'influenza della Seconda Sofistica nella politica adrianea si segnalano Goldhill 2001 e Cordovana, Galli 2007.

3. *Bona Dea* e i *Venulei* a Pisa

Molto si è discusso sulla lacunosa iscrizione che attesta il favore che la *Bona Dea* ricevette da parte della famiglia dei *Venulei*. Il documento proviene dalla località Corniano[81], in provincia di Pisa, dove è ancora oggi murata nella facciata del Palazzo episcopale e Pieve Romanica di San Giovanni di Corazzano in Valdegola. Si devono all'archeologo Giulio Ciampoltrini il ritrovamento e la pubblicazione del frammento destro della lastra che, dopo una lunga assenza, permise finalmente la comprensione del senso della dedica[82]. Nonostante il completamento del documento, il testo continua a presentare non poche difficoltà di interpretazione, attorno al quale, pochi anni dopo, si sono avvicendate le voci di autorevoli studiosi quali J. Scheid[83] e M. T. Raepsaet-Charlier[84].

Gli interrogativi che hanno costituito l'oggetto delle loro ricerche si sono concentrati attorno alla prosopografia dei dedicanti, finalizzata a comprendere i rapporti di parentela tra questi due membri all'importante famiglia senatoria pisana dei *Venulei*. Poco, al contrario, si è investigata la ragione che spinge due suoi membri uomini ad avvicinarsi al culto della *Bona Dea*, cui si rivolgono tramite un'inconsueta formula che pone in secondo piano le loro mogli, teoricamente più direttamente coinvolte nella pratica di un culto femminile come quello della *Dea* invocata. La dedica è inclusa nel catalogo epigrafico[85], ma per maggiore chiarezza se ne ripropongono lo scioglimento e la traduzione:

Bonae Deae.
L(*ucius*) *Venuleius* [*L*(*uci*) *f*(*ilius*)] *Gal*(*eria*) *Mon*[*tanus*],
et L(*ucius*) *Venuleius* [*L*(*uci*) *f*(*ilius*)] *L*(*uci*) *n*(*epos*) *Mon*[*tanus*]
Apron[*ia*]*nus*,
Laetilia et Celerina uxo[*res*].

(Sacro) alla *Bona Dea*. *Lucius Venuleius Montanus*, figlio di *Lucius*, (della tribù) *Galeria*, e *Lucius Venuleius Montanus*, figlio di *Lucius* e nipote di *Lucius*. Le mogli *Laetilla* e *Celerina*.

La divinità cui viene rivolta la dedica è identificabile con certezza nella *Bona Dea*. Al centro della lastra, le due righe successive all'invocazione sono riservate all'onomastica completa dei due dedicanti; la doppia espressione della parentela del secondo personaggio fa sì che, per esigenze legate all'impaginazione, il secondo *cognomen Apronianus* che segue al patronimico e al papponimico venga spostato nella linea successiva. Il testo si conclude con la menzione delle mogli, citate rispettando l'ordine scelto per quella dei mariti.

[81] Località da non confondere con Corliano (presso Cerreto Guidi), come precisa G. Ciampoltrini e come ribadisce Scheid 1990, p. 339 nt. 92.

[82] Ciampoltrini 1980, p. 160-163.

[83] Scheid 1990, p. 338-345.

[84] Raepsaet-Charlier 1983, p. 152-155.

[85] Cat. n. 109.

Le ipotesi più recenti e ormai accreditate sostengono che *L. Venuleius Montanus* e *L. Venuleius Montanus Apronianus* non siano da considerarsi due fratelli, ma piuttosto padre e figlio[86]. Secondo la Raepsaet-Charlier il padre[87], primo dei due dedicanti, sarebbe identificabile con il proconsole di Ponto e Bitinia attivo durante il regno di Nerone, che fu console suffetto prima del 69 d.C., noto anche da *AE* 1958, 262[88]. Egli avrebbe sposato un'altrimenti ignota *Laetilia*[89], con la quale condivide evidentemente l'affezione con la *Bona Dea*. Quanto a suo figlio *L. Venuleius Montanus Apronianus*, unico della famiglia a portare questi due *cognomina*, l'identificazione è unanimemente accettata, in base all'onomastica e alla filiazione, con l'arvale e console suffetto designato per il 92 d.C. Nel suo caso, conosciamo qualche dettaglio in più che aiuti a svelare l'identità della consorte *Celerina*. Se si combinano le teorie esposte da Torelli e Raepsaet-Charlier che trovano il favore di Scheid, la moglie di *Venuleius*-figlio potrebbe essere *Pompeia Celerina*[90], madre – forse omonima – della seconda moglie di Plinio. La donna potrebbe essere la sorella, o forse la figlia, di un altro arvale, *L. Pompeius Vopiscus C. Arruntius Catellius Celer*, console suffetto nel 77 insieme con *M. Arruntius Aquila*. Il nome, nota Scheid, "*peut avoir été fort répandu*", mentre l'onomastica del presunto padre appare molto complessa e non conduce a soluzioni definitive: R. Syme[91] aggiunge che una *Pompeia Celerina* possedeva proprietà nel tracciato della via Flaminia che attraversa l'Umbria, in particolare nei centri di *Ocriculum*, *Narnia*, *Carsulae* e *Perusia*, luoghi permeati dalla numinosità di *Bona Dea*, cosa che non può ugualmente dirsi per l'area pisana, dove il culto della *Dea* è attestato solo dalla

[86] Come aveva proposto il Bormann nell'edizione delle iscrizioni *CIL*, XI 1432 (cfr. *PIR*[1] V, 253) e *CIL*, XI 1433a, nel quale i due sono citati congiuntamente nell'iscrizione incisa su una tubatura di piombo. In una lettera del 1788 J. Chr. Amadutius vi si riferisce con queste parole, riportate nell'edizione del *CIL*: *Fragmentum fistulae plumbeae. Rep. in agro Lucensi in ruderibus balneorum*: *LL.*(*Luciorum*) *Vênûleior*(*um*) / *Monît*(*ani*) *êt Âpron*(*iani*). Una condivisibile osservazione di J. Scheid (1990, p. 340) ci conduce a scindere la citata *fistula*, la cui realizzazione avviene nella piena età flavia, dal contesto delle *aquae Pisanae*, associandola piuttosto al più piccolo acquedotto di Caldaccoli, situato a circa 15 chilometri a sud di Pisa. Da San Giuliano, area in cui sorgevano le *aquae Pisanae*, provengono laterizi bollati da un *Ve*(*nuleius*) *Apro*(*nianus*), databili all'ultimo quarto del I secolo d.C., probabilmente impiegati nella costruzione della rete idrica dei cosiddetti "Bagni di Nerone". L'interesse di questi bolli risiede nei loro aspetti formali: come nota D. Manacorda (2002, p. 126), essi presentano il medesimo nesso retrogrado delle due lettere iniziali del gentilizio, ugualmente osservabile in *CIL*, X 1433a.

[87] *L. Venuleius Montanus*, *PIR*[1] M 498; *RE Montanus* 3.

[88] Scheid 1990, p. 340-341; Raepsaet-Charlier 1983, p. 154-155.

[89] *PIR*[1] L 63.

[90] *PIR*[1] P 504.

[91] Syme 1968, p. 144 e 150. L'articolo è già citato in Raepsaet-Charlier (1983, p. 154 nt. 23).

piccola ara dedicata dalla liberta *Sulpicia Saturina*, oggi conservata presso il Museo dell'Opera del Duomo di Pisa[92].

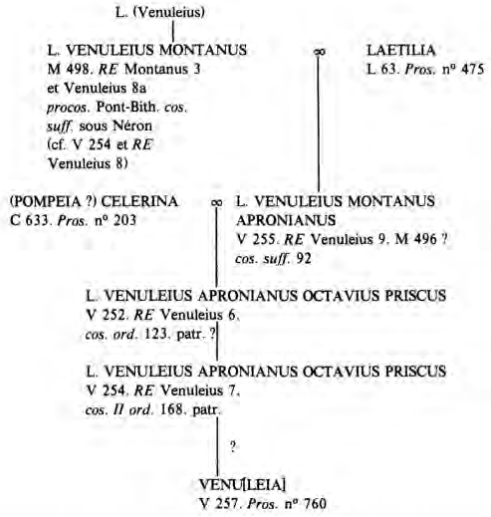


Figura 61. L'albero genealogico dei *Venulei*. Da Raepsaet-Charlier 1983, p. 155.

A questo punto non resta che chiedersi il perché dell'interesse manifestato da questa una famiglia, di rimarchevole importanza e potenziale economico, nei confronti di una divinità in un certo senso "secondaria", tanto nel *pantheon* locale quanto in quello ufficiale? Il quadro non è chiaro a sufficienza per permetterci di formulare una risposta convincente: ciononostante, qualche indizio volto a chiarire le ragioni di questa devozione può ricercarsi nel significato assunto dalle Terme di Massaciuccoli e quelle 'di Nerone' a Pisa nelle strategie che veicolarono l'ascesa della famiglia nel circolo dei potenti. G. Ciampoltrini, come ancor prima di lui avevano fatto gli eruditi del Settecento, nota che i due edifici termali presentano non poche affinità: il riferimento è all'impiego delle medesime maestranze, verosimilmente guidate dalla stessa equipe di architetti, la cui cooperazione portò a due opere tese verso il raggiungimento di un equilibrio tra edilizia urbana e municipale[93]. Come scrive Ciampoltrini, "le terme pisane sono probabilmente frutto dell'evergetismo nei confronti della città della massima famiglia locale; che così, negli ultimi decenni del I secolo d.C., celebrava contemporaneamente l'apice della carriera del *Montanus*, forse fondatore delle fortune della famiglia, e il brillante inizio di quella del figlio"[94]. Tra gli atti evergetici compiuti dai primi protagonisti non poteva mancare un atto che ne mostrasse le tendenze della politica religiosa, esplicitate con un *savoir faire* che ricorda l'efficienza strategica di *Octavia* e *P. Lucilius Gamala* a Ostia. Gli investimenti nell'edilizia risultano ancora essere il mezzo preferito per favorire l'affermazione familiare nel quadro socio-culturale di interesse; nei casi in cui viene coinvolta la *Bona Dea* tali opere si rivolgono

[92] Cat. n. 108.

[93] Ciampoltrini (1994, p. 127) individua nel rapporto tra il *laconicum* delle 'Terme di Nerone', la cupola della *Domus Aurea* e il ninfeo H-I-L gli elementi in cui questo slancio appare "transitivamente" visibile.

[94] Ciampoltrini 1994, p. 127.

a edifici lontani da posizioni di spicco, dal punto di vista topografico e cultuale, in linea con la sua indole solo all'apparenza sommessa che la accompagna in molti eventi che solo *a posteriori* si rivelano nodi cruciali per la storia romana. Particolare interesse è inoltre rivolto verso l'edilizia relativa a complessi termali, come è osservabile da un paragone con il contesto ostiense, dove *Larcia Priscilla* e *Arria* (*Plaria Vera*) *Priscilla*, forse cugine, menzionate in una fistula databile tra l'età traianea e adrianea rinvenuta nelle Terme del Nuotatore[95]. Il periodo durante il quale può ascriversi l'ascesa dei *Venulei*, fissato dai documenti epigrafici presi in considerazione tra l'età flavia e quella neroniana, lascia pensare che la posizione della villa di Massaciuccoli debba essere intesa come un punto di ritrovo per coloro che si dirigevano da Roma verso nord, ospitati nel lusso della residenza.

Un'affascinante supposizione confermerebbe i già saldi legami che intercorrevano tra la *Dea* e la dinastia giulio-claudia: è possibile che durante il viaggio in Britannia intrapreso nel 43 Claudio abbia trovato un agiato ristoro presso la villa, dove per l'occasione lo avrebbe omaggiato un ciclo di statue imperiali[96]. L'afflato della *Dea*, della quale vicinanza ai giulio-claudi abbiamo già discusso, non poteva che essere accolto positivamente dagli uomini e dalle donne della *gens Venuleia*.

4. *Terra marisque dominatrix*. L'aretalogia di *Calpurnia*

All'inizio degli anni Sessanta, l'archeologo sloveno Jaroslav Šašel rende noto il recente rinvenimento di un documento epigrafico avvenuto nel 1955 a Caska, piccolo villaggio dell'isola di Pag corrispondente all'antica *Cissa*[97]. Nella lista degli *oppida* stilata da Plinio, *Cissa* è seguita dal toponimo *Portunata*[98]; non disponiamo di ulteriori dettagli di ordine archeologico sul luogo che ospitò il fortuito ritrovamento. Sarà proprio il testo inciso sull'altare a fare luce su una fetta di storia, politica e religione di questo recondito sito della *Decima Regio*, che includeva all'Italia venetica le comunità della Liburnia settentrionale. La dedica presenta non poche particolarità, prima tra tutte quella di renderci nota la presenza della *Bona Dea* nel pantheon delle divinità locali, confermando il seguito e il vigore che, nel I secolo d.C., questo culto dimostrò di avere anche al di fuori dell'ambito "laziocentrico". La dedica mette in luce gli intrecci tra personalità dell'élite municipale e la *domus*

[95] Falzone 2006, p. 419.

[96] L'ipotesi è ripresa dallo studioso citato, che in favore riporta un passo di Scribonio Largo, *Comp.* LXIII: *-...nam in ltaliae regionibus nusquam eam* [scil. *trifolium acutum*] *vidi herbam nisi in Lunae portu, cum Britanniam peteremus cum deo nostro Caesare, plurimum super circumdatos montes*".

[97] Cat. n. 133.

[98] Matijašić 2006, p. 85, che esprime dubbi sul fatto che *Portunata* possa essere un toponimo riferito a *Cissa* oppure stia a indicare un ignoto e inubicabile *oppidum* distinto. Secondo altri (Suić 1987, p. 185-195) potrebbe trattarsi di una frase corrotta (*Cissa, portu nota*).

imperiale. Un ulteriore punto di interesse risiede nel profilo della *Bona Dea*, oggetto di plurimi fenomeni di *interpretatio* e *assimilatio* che solo un'attenta analisi del testo è utile a discernere.

La composizione della dedica appare molto raffinata e densa di riferimenti che hanno fatto pensare all'influenza di composizioni aretalogiche, invocazioni solitamente rivolte alla dea Iside.

Si riportano il testo e la sua traduzione per una migliore comprensione del commento, nonostante queste siano già inclusi nella scheda 133 del Catalogo Epigrafico:

B(*onae*) *D*(*eae*) *Dom*(*inae*) *Heiae A*[*ug*(*ustae*)]
Triumphali, Terrae
Marisq(*ue*) *Dominatric*[*i*],
Conservatrici,
mentiumque bo[*n*]*arum*
ac remediorum Potenti,
Deae bene iudicanti.
[*C*]*alpurnia L. Pisonis aug*(*uris*) *f*(*ilia*),
Cn. Pisonis neptis
d(*onum*) *d*(*edit*).

Calpurnia, figlia dell'augure *Lucius Piso* e nipote di *Gnaeus Piso*, ha dedicato questo (altare) alla *Bona Dea Domina Heia Augusta Triumphalis*, Signora della Terra e dei Mari, Protettrice, Signora delle menti sagge (della Saggezza) e dei rimedi (della Medicina), dea del buon giudizio.

La dedica si apre con l'invocazione alla *Dea*, denominata secondo la massima abbreviazione dei due elementi teonominali *B* e *D*; ciononostante non vi è dubbio sulla identificazione della divinità invocata con la *Bona Dea*. La sua caratterizzazione, spesso assente o costituita da uno o due epiteti, occupa qui sette dei dieci versi complessivi del componimento.

La natura della prima connotazione rimanda a quello che C. Delplace chiama "*caractère de suprematie*"[99]: a tale scopo il primo epiteto impiegato è *domina*. Se ne trova un ulteriore impiego in due documenti attribuiti al culto della medesima divinità, una appartenente all'ambito urbano – nella dedica di *Felix Asinianus*, in cui *Domina* si riferisce alla *ministra Cannia Fortunata* – l'altra rinvenuta a *Glanum*, nella Gallia Narbonese, nel quale l'appellativo si riferisce alla dedicante *Attia Musa*, *Dom*(*i*)*na* e *ministra* della *Bona Dea*[100]. A *Domina* segue l'aggettivo *Triumphalis*, evocativo della medesima tipologia di connotazione, associato alla *Bona Dea* in due occasioni: a *Sutrium*, in un voto sciolto da *Decimus Rupilius*, figlio di un *Lucius* e membro della tribù *Oufentina*, che si rivolge alla

[99] Delplace 2001, p. 120. La studiosa sottolinea, come aveva fatto il Lugli prima di lei, che l'appellativo *domina* / *dominus* non trova larga attestazione nelle dediche sacre proprio per la cattiva accezione che gli veniva attribuita dallo spirito dei Romani, dal suo senso di supremazia negativa.

[100] Cat. n. 141.

Bona Dea Regina Triumphali[101], e in territorio sannitico, ad *Alba Fucens*, dove *Valeria Amaryllis* scioglie un voto alla *Bona Dea Arcensis Triumphalis*[102].

Tra i due aggettivi, di cui possono trovarsi ulteriori attestazioni nel *corpus* epigrafico attualmente a nostra disposizione, è inserito un ulteriore teonimo, seguito dall'epiteto *Augusta*. Si tratta della divinità femminile liburnica *Heia*, il cui culto è attestato esclusivamente nei centri istriani di *Pola* e *Nesactium*; nella totalità dei casi in cui trova menzione, la dea *Heia* presenta l'epiteto *Augusta*[103]. Questo lascia pensare che nell'altare di *Cissa* l'epiteto, senza dubbio evocativo di una devozione al culto imperiale di Livia, sia in un primo momento da riferirsi a *Heia*. In questo modo la *Bona Dea* ne diventerebbe l'oggetto solo transitivamente, benché siano note altre attestazioni dell'uso di *Augusta* come suo epiteto esclusivo[104].

a.  **b.** 

Figura 62. L'altare con dedica a *Eia Augusta* da *Ant*(*onia*) *Severina* (**a.**). Particolare dell'invocazione (**b.**). *Inscr.It.* I, 3.

Contrariamente a quanto accade per *Domina* e per *Triumphalis*, le connotazioni satellite che ruotano attorno al teonimo trovano, nell'intero quadro epigrafico considerato, esclusivo riscontro nella dedica sacra oggetto di tale analisi. Il passaggio successivo (l. 2-4) vira verso connotazioni "qualitative". Vengono presentate le sfere d'azione nelle quali la dea esplicita quanto detto precedentemente, ovvero:

- *Terra marisque dominatrix*, che apre a 360 gradi il raggio di benevolenza divina sul quale la *Dea* può esercitare il suo controllo, il suo potere benefico sconfinato sulle cose statiche e dinamiche,

[101] Cat. n. 73.

[102] Cat. n. 94.

[103] *Inscr.It.* I, 3 – 659 – 660.

[104] *CIL*, XI 2996; cat. n. 72 (Sorina Nova); *CIL*, V 756; cat. n. 113 (Aquileia); *CIL*, V 760; cat. n. 117 (Aquileia); *CIL*, V 761; cat. n. 118 (Aquileia); *CIL*, VIII, 2 10765; cat. n. 145 (Zaraï, Numidia); *AE* 1906, 92; cat. n. 146 (Sila, Numidia); *CIL*, VIII 11795; cat. n. 148 (Maktaris, Tunisia); *AE* 2010, 1842; cat. n. 150 (*Novar*, *Mauretania Sitifensis*).

del quale terra e mare possono considerarsi una sineddoche. J. Šašel intravede in questa perifrasi una riemersione in forma poetica di echi macrobiani: l'accento è posto sul legame che il culto della *Dea* mostra con la natura e quello particolare con la dea *Terra*, assimilazione sulla quale si basa tutto il passaggio dell'Autore, affermando chiaramente che *eandem esse Bonam Deam et Terram*[105].

L'epiteto *conservatrix* potrebbe riferirsi all'attitudine che la *Dea* aveva altrove mostrato come custode dei granai o, più in generale, dei luoghi adibiti allo stoccaggio delle merci. Le viene riconosciuto il potere di proteggere i prodotti della terra; questa stessa attitudine può estendersi anche se la si pensa come divinità che preserva e dispensa la salute dei suoi fedeli, la fertilità delle donne e garantisce loro il perdurare del legame matrimoniale che scelgono di contrarre[106].

Le righe 5, 6 e 7 presentano la terza e ultima tipologia connotativa della dea. Da divinità universale attiva in uno spazio-tempo indefinibile, lasciato all'astrazione, *Bona Dea* torna ad operare nella dimensione umana. In questo frangente però, il ritorno all'umano rimane parziale, fermandosi alla mente degli uomini *boni* che si sottopongono alla sua influenza. La sua benevolenza non è infatti diretta a tutte le menti, ma solo a quelle dei buoni (*bonarum*): il genitivo partitivo definisce efficacemente gli ambiti nei quali la *Bona Dea* può esercitare la sua *potentia*. *Mentium bonarum* e *remediorum* esprimono, con uno stile elevato consono al tipo di componimento, i concetti di Saggezza e Medicina. La medesima interpretazione corrisponderebbe al participio presente *compotens, - entis*, che quando è usato come aggettivo vuol dire "*puissant*; *et*, *suivi d'un génitif*, '*qui a pouvoir sur*, *maître de*'"[107]. L'aggettivo *compos* (nella variante *conpos*, probabilmente dovuta a un errore del lapicida) è impiegato con funzione epitetica anche in un'iscrizione urbana, oggi perduta, nel quale può leggersi la dedica alla *Bona Dea* che *Antonia Hygia* fece incidere su un ignoto oggetto che le offrì a sue spese (*de suo*)[108].

L'ultima delle connotazioni che la dedicante sceglie per la *Dea* ne esprime la capacità di essere *super partes* in ogni aspetto della vita umana, sia esso relativo alla spiritualità o alla materialità. Qualunque sia l'ambito nel quale la divinità venga chiamata in causa, il giudizio espresso sarà quello corretto.

La dedica di *Calpurnia* costituisce uno tra i documenti di maggiore lunghezza tramite il quale una devota si rivolge alla *Bona Dea*: il testo mostra molteplici analogie con le cosiddette "aretalogie", componimenti in cui vengono elencate le virtù della dea Iside. Queste prendono il nome da ἀρετή,

[105] *Sat*. I, 12, 21. Šasel 1962, p. 76.

[106] Per altri usi dell'epiteto in relazione ad altre divinità o imperatori, Delplace 2001, p. 120-121.

[107] La citazione è da Ernout-Millet 1979[4], p. 528, ripresa da González-Rodríguez, Ortiz-de-Urbina 2017, nt. 6 p. 254. Si veda inoltre la voce in *Diz.Ep.* II 1, p. 563.

[108] Cat. n. 26.

riferendosi in particolare all'accezione "miracolosa" cui questo termine allude già a partire dal IV secolo a.C.

Uno dei testi più famosi appartenenti a questo genere è l'Aretalogia di Maronea, la cui edizione critica si deve a Y. Grandjean[109]. Si tratta di un *enkômion* scritto secondo il modello compositivo dello "*You-are-Isis*"[110] per ringraziare la dea di aver curato una malattia agli occhi del devoto che scrive. Quando applicato all'azione divina, il sostantivo ἀρετή assume un ampio spettro di significati, ben riassunti dalle parole di Grandjean: "*s'il rend compte généralement d'une intervention miraculeuse réalisée en faveur d'un individu ou d'un groupe particulier, il peut aussi évoquer une action bienfaisante destinée à l'humanité entière; dans tous les cas, il suppose l'existence d'une puissance divine transcendante*"[111].

Le aretalogie attribuiscono a Iside miracoli di ogni genere, riguardanti generalmente la predisposizione di una realtà ideale. La si ringrazia come garante della vivibilità del mondo sensibile, per i frutti della terra, per la capacità di scandire il tempo e le stagioni. Sono nelle sue mani le fila del destino degli uomini e il giudizio sul loro agire: di questo suo potenziale sono specchio la sua saggezza e la conoscenza dei segreti della medicina. Una famosa iscrizione definisce la *dea Isis una quae est omnia*[112].



Figura 63. L'iscrizione capuana. Foto di I. Garagnani. Da EDR005633

La *Bona Dea* non è nuova ad accostamenti con *Isis*: un altare ritrovato nel porto fluviale di Orte testimonia la devozione che nei confronti della dea aveva dimostrato una *spira*, un'organizzazione cultuale di adepti al culto isiaco piuttosto diffusa nelle regioni meridionali della

[109] Grandjean 1975.

[110] Secondo la distinzione operata da Martzavou 2012.

[111] Grandjean 1975, p. 5.

[112] *CIL*, X 3800, da Capua.

penisola italica[113]. Si ricordi inoltre che i culti isiaci avevano trovato ampio seguito nei centri dell'Italia settentrionale[114].

La dedica si chiude con la presentazione della dedicante, *Calpurnia*, che delinea il suo profilo di devota passando attraverso le relazioni di parentela che detiene con personaggi maggiormente noti all'opinione pubblica caricandola, in questo modo, di maggiore lustro. *Calpurnia* esprime due legami parentali, il patronimico con *L. Calpurnius Piso augur*[115], cui segue il papponimico, che la designa come nipote di *Cn. Calpurnius Piso*[116]. Il padre di Calpurnia, descritto da Tacito come *nobilis ac ferox vir*[117], morì di morte naturale dopo essere stato incriminato per *laesa maiestatis* nell'anno 24 d.C.; al contrario, non sono note le cause del decesso del nonno[118].

La ragione dell'eleganza poetica che distingue la dedica di *Calpurnia* potrebbe ricercarsi nella sua genetica propensione per la poesia, questione che J. Šasel pone al centro del suo studio: proprio a un membro della famiglia dei *Calpurnii Pisones* Orazio dedicò l'*Epistula ad Pisones*, composta nel 13 d.C.

[113] *AE* 1992, 537; cat. n. 70.

[114] Come mostra l'accurato studio di F. Fontana (2010), rivolto alle città della *regio* X Verona, Aquileia e Trieste.

[115] *PIR* II^2 C 290.

[116] *PIR* II^2 C 286.

[117] Tac. *Ann*. IV, 21.

[118] Šasel 1962, p. 78. Per le vicende biografiche in cui sono stati coinvolti altri membri della famiglia si veda la p. 77 del contributo citato.

CAPITOLO QUARTO
ARCHEOLOGIA DEL RITO: COMUNICARE CON LA *DEA*

1. Tempo e spazio del rito

La prospettiva di indagine finora impiegata nello studio del culto della *Bona Dea* ha voluto mettere in luce gli aspetti relativi all'applicazione della sua identità divina ai vari aspetti della vita quotidiana e spirituale dei suoi fedeli. Tale approccio ha permesso di delinearne un profilo complesso, per nulla riducibile alle categorie che a lungo la hanno sbrigativamente definita una dea delle donne, della loro fecondità e garante dell'abbondanza dei raccolti. Non si vuole negare che questo sia il carattere saliente restituito dalle fonti letterarie ed epigrafiche che ci "parlano" della *Dea* ma, soprattutto grazie alle seconde, si sono aperti nuovi scenari, nuove forme e inesplorati meccanismi di "impiego" del culto come strumento dell'agire umano; ciò ha condotto a una riconsiderazione delle restrittive categorie di *dea-madre* che, al contrario, hanno osteggiato l'emergere delle molteplici sfaccettature di una divinità cangiante e polimorfa quale fu *Bona Dea*.

A questa premessa deve seguire una precisazione. Se è giusto investigare *come* la divinità si modelli in base alla religiosità dei propri devoti, è certamente necessario sapere *che cosa* sia necessario a instaurare la comunicazione con la divinità. Tale scopo renderà necessario rivolgere l'interesse verso gli *strumenti* che rendono possibile il reiterarsi di una pratica cultuale perfettamente conosciuta, in quanto reiterata, dagli officianti e dagli addetti al culto. Questo approccio ha trovato ampio seguito nei seminari denominati *Sacrum facere*, nati dall'idea di Federica Fontana e promossi dal Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Trieste denominati– dei quali sono stati sistematicamente pubblicati gli omonimi Atti – consacrati allo studio dei meccanismi sottesi al dialogo tra archeologia, intesa come cultura materiale, e il "gesto" del sacro. Lo spiegano perfettamente le parole di Sabina Crippa, una delle fautrici di questa linea di ricerca e ugualmente annoverabile tra le promotrici degli incontri triestini:

"Considerando come valore e non come problema l'eterogeneità delle fonti e dei risultati che ne derivano, l'archeologia del "sacro" si focalizza su elementi della cultura materiale, tasselli autentici, indigeni che possono anche apparire ambigui, contraddittori e di difficile lettura"[1].

All'introduzione del primo volume degli Atti di questi fortunati seminari segue il contributo della loro ideatrice[2], nel quale vengono approfonditamente resi espliciti i punti cardine della metodologia adottata per questo nuovo filone di ricerca e di come questa si stagli in un ampio, complesso e diversificato panorama di studi. Questa prende le mosse dalle constatazioni che a tal

[1] Crippa 2013, p. vii-viii.

[2] Fontana 2013, p. 1-10.

proposito aveva già formulato Angelo Brelich, cosciente delle problematiche che emergono nel tentativo di raggiungere una sinergia pluridisciplinare, ma ugualmente certo della necessità di avvicinarvisi nell'intenzione comune di ottenere una visione il più possibile vicina alla realtà della vita religiosa delle comunità antiche. Brelich scrive[3]:

> Io vorrei soltanto dire che, invece di disprezzarsi a vicenda, invece di avere diffidenze preconcette nei rispettivi riguardi, filologi e storici delle religioni comprendessero di non poter sostituirsi gli uni agli altri e di aver bisogno gli uni degli altri per determinare questioni in cui da soli non possono orientarsi; e ove una vera e propria collaborazione interdisciplinare riesca difficile a realizzarsi, ognuno proceda verso i problemi del proprio campo con propri metodi, rendendosi lucidamente conto del fatto che essi sono nettamente differenti, ma non per questo né superiori né inferiori a quelli degli altri.

Il punto di vista di Brelich, ancora attuale, continua a suscitare le dovute riflessioni sull'importanza di una reale e fruttuosa collaborazione multidisciplinare. Nonostante allo stato attuale delle ricerche tale *vexata quaestio* risulti ancora irrisolta, il rinvigorimento degli studi sull'"archeologia del sacro" ha ormai trovato ampio riscontro nella comunità accademica. L'intenzione è, in sintesi, quella di identificare il legame esistente tra lo spazio e l'evento religioso, ridando vigore allo studio del luogo in cui quest'ultimo viene ospitato e al modo in cui gli accadimenti ne compongono la stratificazione. Lo scopo è quello di evitare di incorrere in interpretazioni non giustificate dall'evidenza documentale, che non tengano conto del rapporto tra uomo e ambiente, e che considerino quest'ultimo come il risultato di una serie di azioni pensate secondo la logica della funzionalità rituale, la quale deve rispettare anche le esigenze dettate dal tipo di culto che intende ospitare. A ciascun culto deve essere adattato un insieme di elementi che ne permettono la celebrazione e che i devoti, e ancor prima gli operatori cultuali, scelgono a seconda delle modalità che compiacciono alla divinità destinataria.

Se ne deduce che il luogo di culto, così come questo appare agli occhi dell'archeologo e dello storico delle religioni, è il frutto di una triplice sinergia, ove interagiscono:

- la divinità, che per prima intercede nel processo costitutivo del tempio che le viene consacrato, poiché la sua struttura deve rispondere ai dettami del mito, o tenere conto di ragioni storico-politiche che hanno fatto sì che un luogo di culto venga fondato presso un determinato sito.

[3] Brelich 2002, p. 124, passaggio ripreso da F. Fontana (2013, p. 4).

- L'entità fondatrice, alla quale è affidato il ruolo di provvedere alla scelta del luogo che, una volta realizzato, diverrà il riferimento per un pubblico di devoti del quale si può solo immaginare il volume. Di questa struttura, il singolo individuo o il gruppo di persone, non potrà conoscere le sorti in termini di distruzioni, sovrapposizioni, riusi per scopi differenti, ma certamente intenderà celebrare attraverso un atto sempiterno l'atto di benemerenza compiuto nei confronti della comunità cittadina o di chi ne diverrà fruitore occasionale o abituale. In questo vettore vengono assorbiti, consapevolmente o inconsapevolmente, gli interessi del potere locale o centrale; in qualche caso, l'atto evergetico riflette il gusto personale di colui che ne è l'autore.
- Gli addetti al culto e i devoti. Di questa categoria fanno parte coloro che vivono a più stretto contatto con il luogo di culto e conoscono quanto accade al suo interno, in quanto possono considerarsi i protagonisti dell'esperienza religiosa. Se il luogo di culto viene concepito in funzione della celebrazione di una tipologia specifica di cerimonia, nessuno più degli aventi il ruolo di metterla in pratica conosce gli strumenti utili a questo scopo. I devoti, coloro che si recano presso l'area consacrata alla divinità per formulare o sciogliere un voto, esercitano un'influenza ancora maggiore rispetto a quella degli operatori cultuali: la spontaneità della loro iniziativa personale ne aumenta il potenziale di modificazione degli ambienti nel quale si muovono, allestiscono edicole o sistemano l'offerta alla divinità. Il *tempo* dell'offerta comporta l'ampliamento del raggio di indagine, che dallo *spazio* rituale si rivolge verso il '*gesto* rituale'[4]. Quest'ultimo tentativo di decodificazione conduce, ove sia possibile ottenere risultati concreti, ad ottenere informazioni altrimenti sfuggevoli sul modo in cui i fedeli di una divinità non solo concepivano, ma mettevano in pratica l'esperienza religiosa.

Alla luce di quanto esposto, l'impresa appare piuttosto ardua. Innanzitutto perché il gesto rituale risulta difficile da captare: ciò si deve alla scarsezza documentale che produce e, ancor prima, alla natura effimera intrinseca alla spiritualità. Tale lacunosità strutturale richiede una messa a punto sulla tipologia delle fonti che permettono di ottenere informazioni utili alla ricostruzione del funzionamento di un culto. Gli oggetti usati nei rituali possono considerarsi il punto di contatto tramite il quale il divino e l'umano concretizzano la loro comunicazione. A dispetto della loro "materialità", i doni e gli oggetti sacri sono da concepirsi come il risultato intellegibile e talvolta tangibile di un atto rituale che avveniva in una dimensione spaziale circoscritta, dove la presenza

[4] Il concetto di "gesto rituale" è stato definito dalla stessa F. Fontana in un più recente volume degli Atti della ricordata serie di seminari *Sacrum facere* (2016, 1-13).

della divinità è garantita da un atto formale di consacrazione. Questo evento ufficiale libera un luogo eletto da caratterizzazioni altre e lo rende di proprietà divina.

Il rito della consacrazione, officiato da specifiche autorità religiose, definisce lo spazio di proprietà del dio, *status* che viene conseguentemente conferito a tutti gli oggetti funzionali al culto, stabili e amovibili, che si trovano al suo interno[5]. Macrobio lo spiega in maniera paradigmatica[6]:

> *Et quia ínter decreta pontificum hoc maxime quaeritur, quid sacrum, quid profanum, quid sanctum, quid religiosum.*

Servio Danielino elenca la sequenza di atti rituali necessari alla consacrazione, nello stesso ordine in cui tali operazioni sono descritte da Varrone[7] e Festo[8]:

> *antiqui enim aedes sacras ita templa faciebant, ut prius per augures locus liberaretur effareturque, tum demum a pontificibus consecraretum, ac post ibidem sacra ediceretur*[9].

Se ne deduce che gli antiquari e gli storiografi romani concordino nel ritenere il *fanum* uno spazio che, almeno in un primo momento, si trova sotto la giurisdizione delle autorità, che si occupano di designarlo come tale[10]. Una volta consacrato, lo spazio cultuale accoglie il rito, che prende forma dalla disposizione degli oggetti, del mobiliario sacro e naturalmente dalla loro interazione con il personale cultuale e i devoti. A tal punto sembra necessaria una definizione più precisa della nozione di *spazio*, diversificandola da quella di *luogo*.

A tal compito ha provveduto il filosofo francese Michel De Certeau, che nella sua opera "*L'invention du quotidien*" (1980) mette a confronto gli antitetici concetti di *spazio* e *luogo*. Le sue osservazioni risultano applicabili al nostro contesto[11]. Secondo De Certeau il *luogo* è caratterizzato da un ordine casuale secondo il quale gli elementi si distribuiscono mantenendo una relazione stabile di semplice coesistenza, mentre nello *spazio* sono percepibili i legami stabiliti dagli accadimenti che questo accoglie, plasmandolo e dotandolo di una dimensione temporale e di una funzione specifica.

---

[5] La questione è stata recentemente ripresa da F. G. Cavallero (2018), che riconsidera alcune fonti utili a comprendere il significato del termine *fanum*, sul quale si erano già soffermati in un celebre contributo J. Scheid e A. Dubourdieu (2000, p. 59-80).

[6] Macr., *Sat*. III, 3, 1.

[7] *ling. lat.* VI, 53-54.

[8] Paul. Fest. 78 L.

[9] *Aen*. I 446.

[10] Cavallero 2018, p. 123.

[11] Lo intuisce già S. Crippa nel suo contributo all'ultimo volume di *Sacrum facere* (2016, p. 19-31, in part. 27-29).

Diversamente dal *luogo*, lo spazio è un sistema instabile, continuamente modellato dall'azione umana che gli garantisce l'associazione a una storia, umana o divina.

Nelle pagine che seguono, l'analisi dei documenti epigrafici sarà finalizzata all'individuazione della menzione di *dona* offerti alla divinità, che costituiranno il punto di partenza per la ricostruzione delle fasi e delle modalità che contraddistinguevano il culto della *Bona Dea*[12]. In parallelo, questo approccio permetterà di osservare inattese congruenze tra le informazioni sui luoghi di culto che apprendiamo dalle fonti letterarie e gli elementi strutturali menzionati nelle iscrizioni, spesso oggetto di ampliamenti o di restauri finanziati dai fedeli con maggiore disponibilità economica.

2. Luoghi epigrafici e luoghi letterari. La conformazione degli spazi sacri alla *Dea*

L'indagine prenderà le mosse dalle più visibili peculiarità distintive del 'tipo' santuariale della *Bona Dea*. Ancora una volta un vigoroso apporto giunge dalle parole di Properzio[13]:

Sed procul ***inclusas*** *audit ridere* ***puellas****,*
lucus *ubi* ***umbroso*** *fecerat orbe nemus,*
femineae loca clausa deae *fontisque piandos, impune et nullis sacra retecta viris.*

Il Poeta sembra rimarcare particolarmente la condizione di reclusione nel quale dovevano restare le fanciulle invitate a partecipare ai rituali in onore della *Dea*. L'aggettivo riferito a *puellae* è infatti *inclusae*, e il concetto di delimitazione spaziale viene ribadito con non casuale veemenza due versi subito dopo, nel quale lo scenario che le accoglie è un *locus clausus*, un ambiente inaccessibile, chiuso. A questo *status* di inclusione consegue, opponendovisi, la reazione fisica e metafisica di Eracle, che diventa *Hercules exclusus*, come lo ha efficacemente definito W. S. Anderson[14], a cui si deve la creazione di questa espressione cara a coloro che si sono avvicendati nello studio della tematica[15]. È possibile ricercare indizi che confermino archeologicamente o epigraficamente che per i santuari della *Bona Dea* fossero pensati degli escamotage architettonici utili a evitare presenze non gradite?

[12] Sembra una coincidenza interessante quella che vede F. Fontana incentrare il discorso – che inaugura il volume – sugli spazi e i 'gesti' del sacro proprio sulla cultualità legata alla *Bona Dea* (2016, p. 1-17).

[13] Prop. *El.* IV, 9, 23-26.

[14] Anderson 1964, p. 1-12.

[15] Lindheim 1998, p. 43-66; Spencer 2001, p. 259-284; Panoussi 2016, p. 179-194.

Importanti conferme giungono dal punto di vista epigrafico: dalla dedica del vilico imperiale *Astrapton*[16], appartenente al paesaggio epigrafico di Roma, sappiamo che egli è stato autore di importanti benemerenze destinate a uno spazio sacro alla *Bona Dea*. Il documento è stato realizzato tra la fine del I e l'inizio del II secolo d.C. Data la provenienza, l'iniziativa potrebbe ricondursi alla serie di restauri che in ambito urbano e italico interessarono i luoghi di culto stabili dedicati alla *Dea*, scaturiti e fomentati sulla scia dei lavori di restauro che Livia aveva destinato al tempio *sub Saxo*[17]. Il restauro di *Astrapton* si rivolge all'edicola, all'ara e al *saeptum clusum*, il recinto che circondava l'area sacra alla *Bona Dea*, della quale non conosciamo l'ubicazione[18]. L'aggettivo *clusum* stabilisce una esatta congruenza con le parole usate da Properzio per definire, appunto, i *loca clausa* dell'Aventino.

L'occasione per l'incontro fra luogo letterario e spazio archeologico è ugualmente creata dalla dedica posta da *Secunda*[19]. Il suo rinvenimento avvenne in giacitura secondaria, non apportando sfortunatamente alcuna informazione sull'ubicazione del sacello. Il testo, inciso su una lastra di marmo ridotta nell'angolo superiore destro, presenta qualche difficoltà di lettura. Sin dalla prima edizione che ne diede Gaetano Marini per il *Corpus Inscriptionum Latinarum*[20], le insolute questioni legate all'interpretazione del testo hanno solo di recente sollevato l'interesse di Silvio Panciera, che vi si sofferma nell'articolo "*Bona Dea Romana*"[21]. Prima di lui, solo H. Brouwer aveva proposto una lettura del lacunoso testo[22]. Secondo la lettura di Panciera[23], che si preferisce, *Secunda* non sarebbe l'unica protagonista della dedica: liberta di un *Lucius*, la donna avrebbe realizzato un sacello, dotandolo di un gradino, di un tetto e di un focolare, per la salute del Genio della famiglia e dei suoi antenati, oltre che di *Flora*, moglie dell'ignoto *patronus* (il cui nome doveva seguire all'elemento

[16] *CIL*, VI 56; cat. n. 8.

[17] Ov. *fast*. V, 157-158.

[18] Come giustamente afferma L. Chioffi (*LTUR* I, s.v. *Bona Dea*, *aedicula*) 1993, p. 199, non può considerarsi certa l'ubicazione che vede questa dedica connessa a un sacrario della *Bona Dea* nella *Regio* VI presso la chiesa di S. Silvestro al Quirinale, alla quale alludono "solo alcuni codici".

[19] Cat. n. 25.

[20] *CIL*, VI 62: SECVNDAL... / AEDICVL GRADVS... / TECT FOCVM, PRO PATR... / GEN MAIOR BONAE D D D... / FLORAE CONLIB CONL...

[21] Panciera 2016.

[22] Brouwer 1989, n. 18 p. 31-32: *Secunda L*(*uci liberta* ?) [---], / *aedicul*(*am*) *gradus* [---], / *tect*(*um*), *focum pro patr*[*ibus*(?) ---], / *Gen*(*io* ?) *maior*(*um*), *Bonae D*(*eae*) *d*(*onum*) *d*(*edit*) [---] / *Florae conlib*(*ertae*) *conl*[*ib*(*erta*) ---].

[23] [((*ille*)) *et*] / *Secunda L*(*uci*) [*lib*(*erta*)] / *aedicul*(*am*), *gradus*, (*aram*), / *tect*(*um* ?), *focum*, *pro patr*(*ono*) [*Primi*] = / *gen*(*io*) *maior*(*e*) *Bonae D*(*eae*) / *d*(*onum*) *d*(*ederunt*), [*et pro* (?)] *Florae*, *conlib*(*ertorum*) *conli*[*b*(*ertarum*)*q*(*ue*) *sal*(*ute*) (?)].

Lucius), oltre che ai suoi colliberti e alle colliberte. La dedica attesta l'affezione congiunta di un gruppo di individui, liberti di una stessa famiglia, che decidono di rivolgere le loro benemerenze alla *Bona Dea*, eletta come divinità protettrice del nucleo familiare. I componenti architettonici menzionati rendono l'idea dell'aspetto che caratterizzava gli spazi consacrati alla *Dea* sparsi lungo i centri maggiori e minori che accoglievano il suo culto. Questi presentavano una struttura molto semplice: un epistilio era sorretto da due colonne, la cui base era formata da uno o più gradini. L'intera costruzione era sorretta da un tetto che la preservava dal deterioramento causato dagli agenti atmosferici.



Figura 64. Proposta di ricostruzione del tempietto di *Bona Dea* a *Pax Iulia* (Beja, Portogallo). Elaborazione di J. L. Madeira. *Hispania Epigraphica* XVII, 212 (cat. n. 152).

La peculiarità di questa dedica risiede, oltre alla commistione tra la religiosità dei liberti e quella familiare, nella menzione di un *focus*, ovvero di un focolare. Questo elemento non è altrove attestato nella documentazione epigrafica relativa alla *Dea*: può trovarsene un'unica conferma nella descrizione di Properzio degli elementi che caratterizzavano la *casa Subsaxana*, dove un *putris odorato luxerat igne casa*.

È molto probabile che in tali edicole si riservasse una nicchia adibita a ospitare la statua della divinità, che possiamo immaginare un simulacro di piccole dimensioni: ne è un esempio la statuetta dedicata da *Callistus*, del quale si è ampiamente parlato per l'importanza cruciale che riveste per gli studi iconografici sulla *Bona Dea*[24]. Possiamo immaginare che la statua della divinità non solo fosse al centro del rituale, ma che i complessi santuariali di una certa importanza come quelli di Ostia, *Forum Cornelii* e *Tergeste* fossero in principio stati costruiti proprio per custodire la statua della divinità. In verità, a causa dello scarso numero di simulacri nel quale possa riconoscersi con certezza

[24] Cat. n. 67.

la *Dea*, è molto difficile distinguere le statue di culto dalle statuette votive frutto dell'iniziativa privata: è probabile che gran parte delle attestazioni giunte fino a noi appartengano a quest'ultima tipologia, dato anche il maggior numero di sacelli privati rispetto ad aree cultuali più articolate nate dalla volontà di istituzioni o personaggi pubblici.

Un chiaro esempio di culto privato è rappresentato dal tempietto del Trastevere di proprietà della famiglia dei *Vettii Bolani*, già oggetto del nostro interesse[25]. È probabile che molte delle dediche alla *Bona Dea* che, allo stato attuale delle conoscenze, non siano collegabili a un luogo di culto di cui restino tracce visibili, siano il prodotto di un contesto simile a quello dell'*insula Bolani*, nel quale l'immagine della divinità rappresentava un elemento imprescindibile insieme con l'altare sacrificale, il pozzo per le abluzioni rituali e un'area dove confluivano e venivano esposte le offerte dei fedeli.

2.1 Statue votive, vesti preziose e lampade

Per quanto riguarda le più articolate installazioni cultuali consacrate alla *Bona Dea*, non disponiamo purtroppo di significative evidenze utili a distinguere l'esistenza di ambienti destinati ad esporre e conservare stabilmente il simulacro della *Dea*. Unici segnali della possibile esistenza di soluzioni architettoniche che tengano conto di una simile presenza possono essere colti grazie alla menzione di vesti preziose tra i *dona* che le cultrici della *Bona Dea* vollero ricordare nelle iscrizioni a noi note. Si può facilmente comprendere come la centralità dell'idolatria rivolta al simulacro spingesse a destinarvi una considerevole parte delle offerte. Si trattava appunto di raffinati tessuti pensati per adornare la dea "antropomorfa" raffigurata a immagine e somiglianza umana, durante cerimonie previste dal calendario religioso oppure in eventi speciali, quali potevano essere le riunioni indette dal collegio delle cultrici.

Le statue della dea erano concepite dai devoti come *statuae animatae*, tipologia che nel *Corpus Hermeticum* Ermete Trismegisto definisce "come piene di senso e di spirito che compiono tante e tali cose; statue che conoscono il futuro e che lo predicono per sorte, ispirazione profetica, sogni e molti altri mezzi, che procurano agli uomini malattie e che li guariscono, che danno, in base ai meriti, il dolore o la gioia"[26]. La loro importanza nell'atto religioso appare però basilare e indiscussa già dal modo in cui ne disquisisce Platone, che le considera prive di vita, ma un mezzo

[25] L'analisi approfondita di questo contesto è già stata affrontata nel Capitolo Secondo.

[26] *Ascl*. IX, 23 (ed. Nock, Festugière 1945, p. 54): *statuas animatas sensu et spiritu plenas tanta facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, vate, somnis multisque aliis rebus praedicentes, inbecillitates hominibus facientes pasque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis.* (Nock, A. D., Festugière, A. J. (eds.), *Corpus hermeticum, t. II, traités XIII-XVIII, Asclepius*, trad. A. J. Festugière, Paris.

indispensabile affinché le divinità che rappresentano divengano benevole per gli uomini che auspicano la loro grazia[27].

Alle statue era conferito anche un certo realismo, volto alla riproduzione del carattere divino secondo stilemi e linguaggi umani, facendo sì che la statua divenisse il ritratto di colui o colei che ne era il dedicante, assumendone in alcuni casi anche il temperamento; in accordo con quanto afferma C. Sfameni, a questa tendenza non deve attribuirsi "una specifica connotazione religiosa (…), ma piuttosto il segno dell'ammirazione degli antichi per un'arte intesa come *mimesis* della natura"[28].

Nel *corpus* epigrafico-devozionale relativo alla *Bona Dea* esiste un documento il cui breve testo racchiude inattesi dettagli di un culto raffinato. Il contesto di provenienza è stato individuato presso Segni, l'antica *Signia*, centro laziale localizzato su un'altura nelle propaggini settentrionali dei monti Lepini[29]. Se ne ripropone il testo per agevolarne il commento[30]:

Aurunceia sp(*urii*) *f*(*ilia*)
Acte, mag(*istra*)
Bon(*a*)*e Deae, tunicas*
duas et palliolum
rasas caleinas, et
lucerna(*m*) *aeria*(*m*), *d*(*onum*) *d*(*edit*).

I *dona* sembrano offerti sono di eccezionale sofisticatezza: la *magistra Aurunceia Acte* offre due tuniche (*tunicas duas*) e un piccolo mantello di color acquamarina (*palliolum rasas caleinas*)[31]. L'aggettivo *caleinas* è attestato unicamente in un'altra dedica sacra appartenente al contesto del santuario di Diana Nemorense: vi viene impiegato nell'elenco delle *res traditae* al *fanum* di *Bubastis*. La menzione è collegata alla *vestem siricam* (=*sericam*), definita *purpuream et callainam*[32] (l. 17-18).

[27] Plato, *Leg*, XI 930- 931a: "*Le antiche leggi riguardanti gli dèi sono generalmente di due tipi. Infatti quegli dèi che sono visibili noi li onoriamo direttamente, gli altri invece li onoriamo per immagini, costruendo per essi delle statue. Ebbene, per quanto le immagini che veneriamo siano prive di vita, riteniamo che grazie ad esse proprio quegli dèi viventi < che esse raffigurano> divengano verso di noi molto benevoli e accondiscendenti*".

[28] Sfameni 2016, p. 156. Alla studiosa si devono anche i richiami ai trattati del Trismegisto e al passo di Platone.

[29] Ceccarelli, Marroni 2011, p. 457.

[30] Cat. n. 51.

[31] La dedica ha suscitato l'interesse di M. Kajava per la doppia aggettivazione di *rasas caleinas*: Kajava 1987, p. 210-217.

[32] *CIL*, XIV 2215.



Figura 65. Stele marmorea con la lista delle *res traditae* del tempio di Bubasti.
Da EDR146609 (G. Di Giacomo).

Nell'epigramma *Cuculli Liburnici* Marziale impiega la forma aggettivale *callainus* per designare il colore di un tipo di mantello diffuso in Liburnia[33]:

Iungere nescisti nobis, o stulte, lacernas: Indueras albas, exue callaïnas.

> Sciocco, non sei stato capace di accoppiare i mantelli: li avevi messi bianchi, ora li togli color acquamarina.

L'etimologia di *callainus* può relazionarsi con l'aggettivo greco *καλλάϊνος* che, mantenendo la medesima accezione cromatica che gli viene conferita negli altri contesti citati, si riferisce a una lampada in un'invocazione al dio Arpocrate per un rituale propiziatorio alla salute descritto nel Papiro Magico Greco IV (v. 1090)[34]:

ἐλλυχνιάσας λύχνον καλλάϊνον ἐν ἐλλυχνίῳ τῷ καλουμένῳ ἄχι

Prepara una lampada turchese con un lucignolo chiamato erba delle paludi.

[33] XIV, 139, traduzione dell'Autrice.

[34] *PGM* IV 1090- 1091 (K. Preisendanz, 1928).

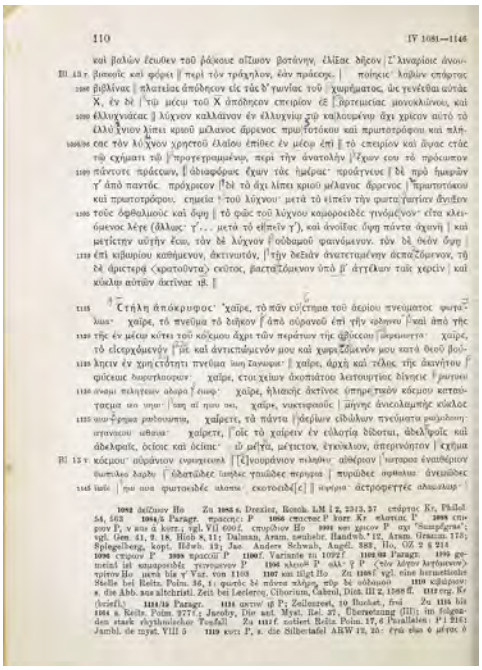


Figura 66. *PGM* IV, dall'edizione di K. Preisendanz.
Da Heidelberger historische Bestände - digital.

Nella lampada di bronzo offerta da *Aurunceia* potrebbe delinearsi l'identità dell'oggetto tramite il quale si riesce nell'intento comunicativo con il divino: su questa base potrebbe supporsi la pratica di rituali affini alla licnomanzia, un'arte divinatoria di origine egizia che consisteva nell'interpretazione dei movimenti della fiamma di una torcia. Questo rituale troverebbe coerenza nel carattere oracolare di Fauna-*Bona Dea*, del quale gli addetti al culto, tra le altre incombenze di ordine pratico, provvedevano a decifrare i segnali divini. Si ricordi infatti l'episodio che ebbe luogo nella casa di *Terentia*, quando la volontà di *Bona Dea* si manifestò proprio tramite il movimento di una fiamma, che spettava alle sacerdotesse leggere in maniera corretta[35]:

ὡς **μέγα** πρός τε σωτηρίαν καὶ δόξαν αὐτῷ τῆς θεοῦ **φῶς** διδούσης.

(…) poiché la *Dea* le inviò **una grande luce** come garanzia di salvezza e gloria.

Se la dedica di *Aurunceia* contiene la sola menzione epigrafica di una lampada bronzea tra gli oggetti usati nel culto della *Dea*, un esemplare fisico di questa inconsueta tipologia di manufatto potrebbe riconoscersi in un particolare oggetto conservato al Museo Nazionale Romano. Si tratta di una lanterna di bronzo che alcuni indizi sembrano associare a personalità coinvolte nel culto della

[35] Plut., *Cic*. XX.

Bona Dea. La lampada è stata ripresa in considerazione da un recente lavoro di D. Nonnis[36], tramite il quale lo studioso vuole dimostrare su base prosopografica che i committenti dell'oggetto hanno legami familiari con due dei quattro *magistri Laverneis* famosi per aver realizzato vari elementi architettonici appartenenti a un tempietto della *Bona Dea* esistente a Prezza[37], oltre che con due *magistri* di un *pagus* nelle vicinanze, *Lucius Annius Gritto* e *Titus Annius Rufus* noti in territorio peligno per essersi occupati della costruzione di un teatro (*scaina = scaena*)[38].

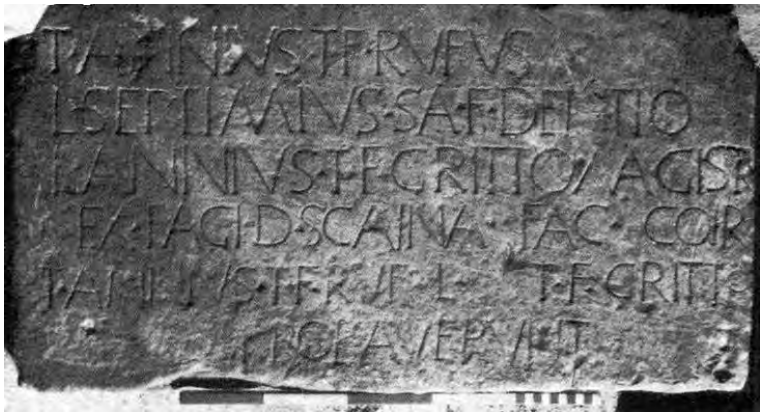


Figura 67. L'iscrizione edita in *CIL*, IX 6319.
Da Nonnis 2008, p. 165 fig. 5.

L'iscrizione di Prezza arricchisce le nostre conoscenze sulla conformazione delle aree cultuali consacrate alla *Dea* e sul loro valore in contesti suburbani alieni dal territorio laziale. Il testo rende nota una lista molto puntuale di quali parti della struttura templare vennero edificate e collaudate dal gruppo di quattro *magistri Laverneis* composto da *L*(*ucius*) *Statius Cn*(*aei*) *f*(*ilius*) *Chilo*, *L*(*ucius*) *Pettius C*(*ai*) *f*(*ilius*) *Pansa*, *C*(*aius*) *Pettius V*(*ibi*) *f*(*ilius*) *Gemellus* e *L*(*ucius*) *Tattius T*(*iti*) *f*(*ilius*) *Coxsa*, tutti di condizione ingenua. Si tratta di un muro, verosimilmente un recinto utile a marcare il perimetro che definiva l'area sacra, realizzato in *opus cementicium* (*murum cementicium*), di una porta (*portam*), di un portico (*porticum*) e di un tempio (*templum*). Nel testo si dichiara che le opere di costruzione sono state realizzate a seguito di una delibera dell'assemblea dei pagani (*pagi decreto*). Dietro questa iniziativa potrebbe riconoscersi l'intenzione di rafforzare il muro che delimitava il santuario, assicurandone la protezione dal pericolo di manomissioni o danni causati dai proprietari

[36] Nonnis 2008, p. 163-175. Per un interessante caso di studio sulla medesima categoria di manufatto, questa volta proveniente da un ambito provinciale (*Castro Urdiales*, capitale dell'omonimo *municipium* situata lungo la costa orientale della Cantabria, *Hispania*) si rimanda al contributo di Pérez Sánchez, Ruiz Gutiérrez 1996, p. 173-174.

[37] Cat. n. 97.

[38] *CIL*, IX 3137; EDR147377 (M. Mannino): *T. Annius T.f. Rufus*, / *L. Septimius Sa.f. Dentio*, / *L. Annius T.f. Gritto m̂agistr̂(i)* / *ex pagi d*(*ecreto*) *scaina*(*m*) *fac*(*iundam*) *coir*(*averunt*). / 5 *T. Annius T.f. Ruf*(*us*), *L.* (*Annius*) *T.f. Gritto* / *probaverunt*.

dei terreni attigui. C. Letta ipotizza che il rinforzo di queste murature potrebbe essere una misura per contrastare le cattive abitudini dei mercanti che durante fiere e mercati installavano banconi danneggiando le pareti che impiegavano come punto di appoggio, spesso demolendo brevi tratti murari che avrebbero potuto ostacolarli nelle loro installazioni temporanee[39].

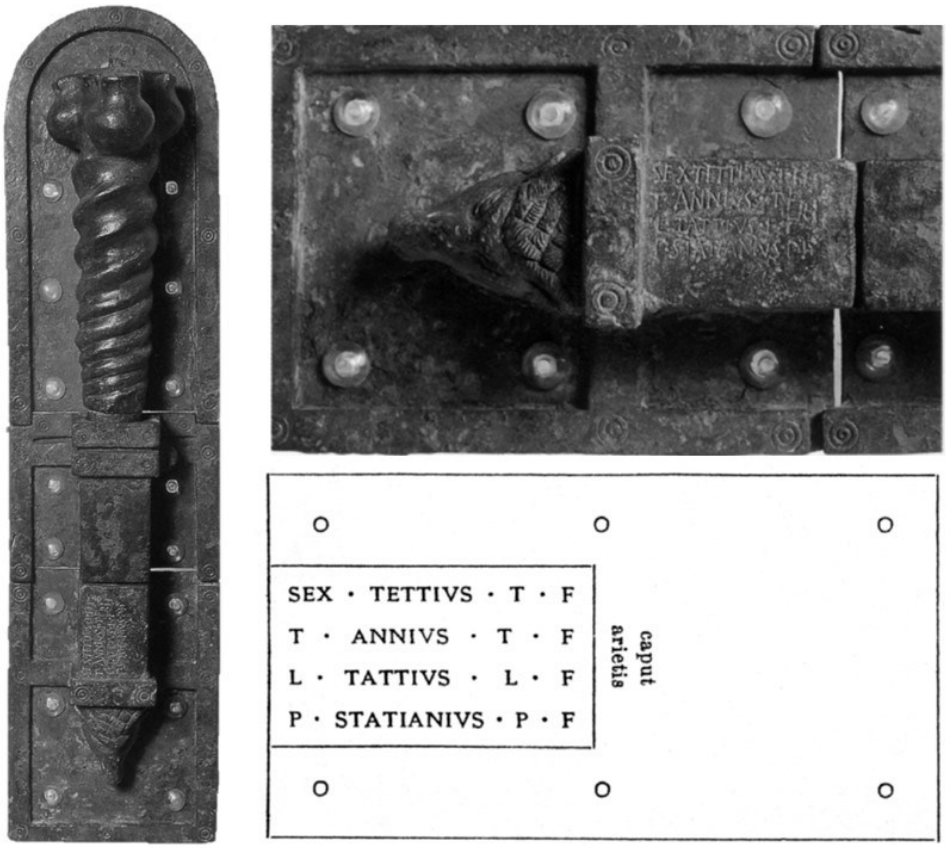


Figura 68. La lampada di bronzo del Museo Nazionale Romano (inv. n. 58696) e l'apografo dell'iscrizione che vi è incisa (*CIL*, IX 6319). Da Nonnis 2008.

Come accennato sopra, D. Nonnis mette in luce interessanti connessioni tra i dedicanti che conosciamo dalle epigrafi menzionate. *L. Tattius* e *T. Annius*, due dei realizzatori della lampada, mostrano una congruenza onomastica con il gentilizio e il *praenomen* di uno dei *magistri Laverneis* e due dei tre *magistri* artefici del teatro, *L. Annius Gritto* e *T. Annius Rufus*. Un'esatta congruenza può inoltre riscontrarsi tra il numero dei dedicanti: quattro uomini realizzano la lanterna, così come a quattro ammonta il numero dei *magistri Laverneis*. È possibile che proprio questo fosse il numero massimo dei membri ammessi a far parte di questo collegio, le quali competenze dovevano almeno in parte avere a che fare con la sfera religiosa.

[39] Letta 2016, p. 278-279.



Tempio (*CIL*, IX 3138)

L(ucius) Statius Cn(aei) f(ilius) Chilo,
L(ucius) Pettius C(naei) f(ilius) Pansa,
C(aius) Pettius V.f. Gemellus,
L(ucius) Tattius T(iti) f(ilius) Coxsa,
magistri Laverneis,
murum caementicium,
portam, porticum,
templum Bonae Deae
pagi decreto faciendu[m]
curarunt probaveruntq[ue].

Lampada (*CIL*, IX 6319)

Sex(tus) Tettius T(iti) f(ilius),
T(itus) Annius T(iti) f(ilius),
L(ucius) Tattius L(uci) f(ilius),
P(ublius) Statianius P(ubli)
f(ilius).

Scaina (*CIL*, IX 3137)

T(itus) Annius T(iti) f(ilius) Rufus,
L(ucius) Septimius Sa(luii) f(ilius) Dentio,
L(ucius) Annius T(iti) f(ilius) Gritto *magistr(i)*
ex pagi d(ecreto) scaina(m) fac(iundam) coir(averunt).
T(itus) Annius T(iti) f(ilius) Ruf(us), L(ucius) <Annius>
T(iti) f(ilius) Gritto
probaverunt.

A giudicare dai fori che corrono attorno alla lastra utile a sorreggerla, la lampada del Museo Nazionale era destinata a essere fissata su di una parete eletta con chiodi e perni. Inoltre la tipologia di manufatto risulta essere in linea con quanto sappiamo sulle cerimonie in onore alla *Bona Dea*, celebrate in notturno e in segreto. D. Nonnis ricorda che già Macrobio aveva espresso l'interdipendenza tra la *Bona Dea* e la dadofora Ecate[40].

Al quadro cultuale abruzzese della *Dea* si aggiunge la dedica posta da *Ursia Sabellina*, moglie di *Publius Scapola*[41]: l'insieme dei documenti, completato dal *labrum* offerto da *Aponia Clara*, fa pensare che il luogo di culto gestito dai *magistri Laverneis* rivestisse una discreta importanza per il *pagus*, riscuotendo il favore di devote aventi discrete possibilità economiche. Un indizio sulla vocazione del santuario può giungere da quanto sappiamo sui Marsi, popolazione stanziata sulle sponde del lago del Fucino, famosa per avere una spiccata familiarità con i serpenti. Galeno consiglia di rivolgersi proprio ai Marsi per le pratiche mediche contro l'elefantiasi, definendoli θηριοτρόφους καὶ ἀσπιδοτρόφους[42], mentre Plinio ricorda come il canto dei Marsi avesse il potere di attirare i serpenti[43]. Da Orazio e il suo commentatore Porfirio sappiamo che le fattucchiere dei vicini Peligni

[40] Macr. *Sat*. I, 12, 23.

[41] Nel gesto di *Ursia Sabellina* può ricercarsi l'eco delle intenzioni di *Laetilla* e *Celerina*, mogli dei *Venuleii* (cat. n. 109) di *Octavia*, moglie di *Gamala* (cat. n. 58), di *Terentia*, moglie di *Cluvius* (cat. n. 59), certamente di Livia, *femina Princeps* (cat. n. 78 e Ov. *fast*. V, 155-158), oltre che quelle di *Calpurnia*, discendente dei *Calpurnii Pisones* (cat. n. 133).

[42] *ad Glauc. de meth. med.* XI, 143 K.

[43] *N.H*. XXVIII, 19. Queste qualità dei Marsi sono ricordate da D. Fausti (2015, p. 34 nt. 25).

suscitavano un timore riverenziale[44]. L'ambientazione non sembra così distante da quella dei serpenti *nec timentes nec terrentes* di cui parla Macrobio[45].

Possiamo supporre che una volta adornata la statua di raffinate vesti di seta questa venisse posta al centro dell'attenzione dei devoti, tesi all'ascolto e all'interpretazione dei segnali inviati dalla *Dea.* Lo spostamento del simulacro poteva avvenire poggiandolo su sedili appositamente creati per questo scopo, oppure sul quale la statua di culto trovava la sua collocazione abituale: il riferimento potrebbe essere alla *cathedra*, del quale conosciamo due attestazioni, una materiale e l'altra solo epigrafica. Nel Museo Nazionale di Napoli si conserva un sedile in marmo recante l'invocazione alla *Bona Dea* e da una ...*Primigenia*[46], mentre dalla dedica fidenate della *magistra Maria*, sappiamo che alla dea vennero offerte vesti bianche (*vestimenta albata*), un mantello con filamenti di tessuto argentati (*pallium inargentatum*) e infine una *cathedra*[47].

Tenendo in considerazione quanto finora detto sui doni offerti alla *Bona Dea*, si può pensare che le cerimonie in suo onore somigliassero a dei *lectisternia* o *sellisternia*, rituali che prevedevano lo svolgimento del banchetto sacro e l'esecuzione di sacrifici, durante il quale il simulacro veniva posto su un letto, detto *pulvinar*, con il braccio sinistro poggiato sopra un cuscino, il *pulvinus*[48].

2.2 Lo specchio

Si è visto come nell'offerta di vesti, mantelli e seggi possa intravedersi il compiersi di un rituale somigliante ai *sellisternia*. Allo stesso modo un altro oggetto cultuale suggerisce pratiche mantiche di catoptromanzia, una forma di magia di derivazione sumero-accadica che si praticava con l'uso di uno specchio. L'occasione che stimola queste riflessioni è la dedica che a Nazzano pongono *Iulia Procula* e *Annia Veneria*, due *magistrae* della *Bona Dea*. Le due donne donano uno specchio d'argento, del quale indicano anche il peso, non pervenuto fino a noi in quanto il monumentino è irreperibile[49]. La natura effimera di questa forma divinatoria non rende facile comprendere le

---

[44] Hor. *Ep*., XVII, v. 28: "*Sabella pectus increpare carmina*; *ibid*., v. 60 s.: *quid proderat ditasse* ***Paelignas anus*** / ***velociusve miscuisse toxicum***?" e id., *Serm*., I, IX, 29 s.: «*namque instat fatum mihi triste, Sabella / quod puero cecinit divina mota anus urna*». Porphyr., *Comm. in Hor. Ep*. XVII, 60: "*Fallit sensus hic, quasi Canidia dicat se Paelignas anus donis ditasse, <u>t <u>eneficiorum suorum artes se docerent; sed subiecta repugnant huic intellectui. Ergo sic potius intellegendum: quid tibi prodest, Horati, adhibuisse tibi magnis mercedibus Paelignas anus, quae ueneficiis meis te per carmina liberarent*?".

[45] *Sat*. I, 12, 24.

[46] Cat. n. 46.

[47] Cat. n. 50.

[48] Sul funzionamento dei *lectisternia* si veda Estienne 2011, p. 43-57.

[49] Cat. n. 55.

modalità e i luoghi che la contraddistinguevano. Le fonti scritte, al contrario parlano in più di un caso di rituali cataptromantici: li ricorda G. Baratta, in uno studio che si sofferma proprio sul valore e sulla funzione degli specchietti di piombo[50]. Le fonti riportano di un tipo di magia che prevedeva l'uso di uno specchio, da rivolgersi verso la luna, come apprendiamo da un papiro magico:

κάτοπτρον ἦν ἰδοῦσα σαυτήᾳ θαυμάσεις[51]



Figura 69. Specchietto di piombo (provenienza ignota). Da Baratta 2013, p. 26.

A un simile procedimento allude anche l'agronomo Palladio, affermando che puntando uno specchio verso le nuvole minacciose, queste potessero essere neutralizzate della loro pericolosità per i raccolti[52]. Pausania descriverebbe più chiaramente il senso di questa pratica magica[53], informandoci del fatto che nel tempio di Demetra a Patrasso, in Acaia, esistesse una fonte capace di fornire responsi di tipo medico a coloro che avessero eseguito un rituale particolare: questo prevedeva che i devoti calassero, sorreggendolo con una corda, uno specchio sino al filo dell'acqua della sorgente, facendo attenzione a non immergerlo completamente. La fase successiva prevedeva che una volta recuperato lo specchio, si rivolgessero preghiere alla dea, mentre le si offriva incenso profumato; in cambio la

[50] Baratta 2013. Nell'Antichità l'argento (materiale usato per lo specchietto di Nazzano) veniva spesso confuso con il piombo, che senza dubbio trova ampia diffusione in questo tipo di manufatti grazie alla facile reperibilità e alle scarse difficoltà di lavorazione.

[51] Pap. Par. 2298.

[52] Pallad. I, 35, 14: *hoc facto fertur spatium sic defensum nubes inimica transcurrere. nonnulli ubi instare malum uiderint, oblato speculo imaginem nubis accipiunt et hoc remedio nubem, seu ut sibi obiecta displiceat seu ut tamquam gemina ta alteri cedat, auertunt*.

[53] Paus. VII, 21, 12. La sorgente di cui parla Pausania è stata identificata con quella attuale di Sant'Andrea, posta nell'omonima chiesa posta nel settore sud-orientale della città (Baratta 2013, p. 26 nt. 36).

divinità avrebbe mostrato, tramite lo specchio, l'immagine del malato guarito o defunto. Il tempio della dea era racchiuso da un'alta muraglia, proprio come avveniva per i santuari della *Bona Dea*. Possiamo pensare che tra i devoti che li frequentavano vi fossero anche coloro che erano capaci di instaurare questo tipo di legame con la *Dea*. Inoltre, anche G. Baratta sostiene che "agli specchietti corrispondono infatti riti perlopiù propiziatori legati a divinità femminili quali Selene, Afrodite, Artemide, Iside e Giunone, come mostra il rinvenimento di buona parte di essi nell'ambito di santuari e di stipe votive dedicate a queste dee, ed un uso funerario collegato principalmente al mondo femminile, all'età e forse anche alla causa di morte dei defunti dei cui corredi fanno parte gli specchietti plumbei"[54].

Le sue osservazioni potrebbero supportare l'ipotesi dell'esistenza di pratiche magiche assimilabili alla catoptromanzia all'interno dei santuari della *Bona Dea*: i labili indizi qui presentati potrebbero certamente trovare riscontro nel rinvenimento in contesto di esemplari fisici di specchi, accompagnato da ulteriori attestazioni epigrafiche di tale tipologia di manufatto.

2.3 Il piatto sacrificale: la *phiala*

Un altro tipo di donativo del quale si trova espressa l'unità di misura di peso proviene dal contesto aquileiese. Qui *Decidia Egloge*, in una dedica congiunta alla *Bona Dea* e alle Parche, ricorda la sua offerta di una coppa (*phiala*) argentea del peso di un semisse, equivalente a circa 160 grammi. M. L. Lazzarini definisce questo oggetto affermando che si tratterebbe di una "coppa senza manici, per lo più metallica, spesso umbilicata, usata per bere e per fare libagioni"[55]. Oltre a quella aquileiese, occorrenze epigrafiche della *phiala* si hanno in altre tre iscrizioni, provenienti da *Virunum* (Austria)[56], Peñaflor (*Baetica*)[57] e *Theveste* (Tebessa, Numidia)[58]. La tipologia di manufatto sembrerebbe congruente ai correnti rituali sacrificali che venivano eseguiti dalle sacerdotesse addette, sia nell'ambito del culto quotidiano che durante le cerimonie ufficiali. La peculiarità di questa dedica risiede tanto nell'indicazione del peso dell'oggetto donato – che lascia pensare che la *phiala* avesse

---

[54] Baratta 2013, p. 27.

[55] Lazzarini 1973-1974, p. 374.

[56] *CIL*, III 4806: *Noreiae* / *Aug*(*ustae*) *sacr*(*um*) / *Q. Fabius* / *Modestus,* / *domo Roma,* / *dec*(*urio*) *al*(*ae*) *I Aug*(*ustae*) / *Thracum* / *phialam* / *argent*(*eam*) *p*(*ondo*) ((*libras duas uncias tres*)), *embl*(*emata*) *Noreiae aurea uncias duas* / *d*(*ono*) *d*(*edit*).

[57] *CIL*, II 2326, l. 1 e sgg: *Venerem Aug*(*ustam*) *cum parergo, item phialam* / *argent*(*eam*) ...

[58] *CIL*, VIII 1858, l. 8 sg.: [...*a*]*d Kapitol*(*ium*) *arg*(*enti*) *lib*(*ras*) *CLXX, id est lances IIII* / [--- *et a*]*uri lib*(*ras*) *XIIII, id est phial*(*as*) *III scyphos II* ---. S. Panciera (1977, p. 99-107), che pure prende in considerazione l'iscrizione aquileiese rivolta alla *Dea*, propone di leggere la parola *phiala* anche tra le righe dell'iscrizione *CIL*, X 1577, attestazione campana del culto di Giove Dolicheno.

dimensioni piuttosto ridotte –, informazione che solo le *magistrae* fidenati si preoccupano di dare per il loro specchietto, quanto nell'inedita associazione della *Bona Dea* alle Parche, divinità che rimandano a un contesto infero, conferendo anche alla *Dea* la medesima connotazione[59].

2.4 Tra *lustratio* e taumaturgia: il *labrum* e il *puteal*

Sulla base di quanto esposto possiamo dedurre che alle numerose pratiche cultuali ospitate nei santuari della *Dea* corrispondesse una nutrita varietà di utensili: questi acquisiscono valore sacrale grazie all'atto del dono, dell'offerta alla *Dea*, del quale divengono indiscussi protagonisti, elevando la loro condizione da semplice oggetto a intermezzo tra umano e divino. Proprio a questo passaggio si deve la loro centralità nella nostra indagine, il cui scopo di discernere il reale funzionamento dei rituali in onore della *Dea* non deve essere perso di vista.

Gli oggetti enumerati finora e i rituali nei quali sembra che venissero impiegati rimarcano la funzione imprescindibile dell'acqua e, di conseguenza, ai manufatti necessari per la sua raccolta e il suo uso nell'atto sacro. Fortunatamente la conoscenza del gesto rituale legato all'impiego dell'acque si esplicita in un buon numero di reperti annoverabili nel *corpus* epigrafico e archeologico della *Bona Dea*. In questo senso, il contesto tergestino è senza dubbio quello più prolifico di informazioni: proprio nella zona tra *Tergeste* e Aurisina sono stati riportati alla luce tre esemplari identici di *labrum*, ai quali è stato possibile attribuire il supporto originale "a colonnetta"[60]. Ciascuno di essi presenta l'iscrizione dedicatoria, che ha permesso l'agevole identificazione in Bona Dea della divinità dedicataria. I piccoli crateri hanno costituito parte dell'ampio studio tipologico condotto su da A. Ambrogi[61]: la studiosa ha infatti classificato i bacili nella categoria denominata del "tipo III a catino", della quale il *perirrhanterion* conservato presso il Museo del Pireo può essere considerato il precursore diretto. Secondo la studiosa, l'assenza del foro di approvvigionamento suggerirebbe una loro funzione ornamentale, limitata alla raccolta delle acque impiegate per le abluzioni rituali da compiere prima dell'ingresso nel tempio[62]. Ulteriore elemento a conferma di questo genere di

[59] Non sono note relazioni epigrafiche esplicite tra la *Bona Dea* e il mondo dei defunti. Rarissime sono infatti le iscrizioni funerarie nel quale la si trova invocata. Ne troviamo solo due esempi: quella che commemora *Vergilia Prisca*, *magistra* della *Dea*, e il coniuge *Lucerinus Hermes* (*Lucera*, *CIL*, IX 805; cat. n. 93), e quella fatta realizzare da *Terentia Thallusa* per *Petronia* e *Terentia Ampliata*, di cui si è discusso lungamente il peculiare apparato iconografico (*CIL*, VI 2237; cat. n. 31). A queste può aggiungersi un'iscrizione testamentaria (*CIL*, VI 54; cat. n. 23).

[60] In verità solo due dei *labra* provengono dall'area urbana di *Tergeste* (cat. n. 129-130); il terzo *labrum*, identico ai primi due, è stato individuato nella vicina frazione di Aurisina (cat. n. 131).

[61] Ambrogi 2005, L 185, 186, 188; S 266-268.

[62] Ambrogi 2011, p. 475, nt. 32. Potrebbe supporsi anche un uso collegato alla fiamma che ardeva nel luogo di culto al quale tali bacini erano connessi, come ipotizza F. Mainardis (in Vidulli Torlo) 2001, p. 75.

funzione è, come nota A. Ambrogi, proprio il bordo piatto: ospitando l'iscrizione dedicatoria, dobbiamo pensare a una sua buona visibilità, caratteristica che escluderebbe il passaggio dell'acqua, di certo favorito dalla sua curvatura.

Seppur rappresentino l'esempio più interessante dell'esistenza di questo elemento di arredo, i *labra* tergestini non ne sono l'unico esempio conosciuto. Rimanendo in ambito ornamentale, il riferimento ricade sicuramente sul *labrum* che *Sergia Fabia Marcellina* fa installare nel santuario di *Forum Cornelii*[63]. Il *labrum* del santuario imolese appartiene a una tipologia piuttosto differente rispetto a quella definita per i bacili tergestini. La differenza principale risiede nel fatto che la vasca di contenimento sia ricavata dallo stesso blocco di pietra che costituisce il supporto, nel quale è stato praticato un foro di contenimento – ma non garante dell'approvvigionamento, che anche in questo caso era naturale o manuale – visibile sul lato superiore. Inoltre la dedica non è incisa lungo il bordo, ma trova spazio su di un blocchetto aggettante posto nel lato frontale del blocco di pietra. Anche per questo utensile si suppone un uso legato alle cerimonie di *lustratio* propedeutiche alla frequentazione dell'area sacra, funzione che si confà alla posizione antistante al tempio che gli viene normalmente riservata[64].

Ultimo caso di possibile *labrum* che può annoverarsi nel paesaggio archeologico ed epigrafico della *Dea* è quello, già ricordato, trovato a *Marruvium*, in territorio abruzzese, recante la dedica di *Aponia Clara*[65]. Il manufatto, di ridotte dimensioni, presenta una cavità nel lato superiore piano: questa caratteristica non autorizza a considerarlo come tale, ma sicuramente porta a pensare che la parte che ne esaltava la funzionalità era certamente quella interessata dalla lavorazione. Non può escludersi anche un suo uso come mortaio, utile per schiacciare piante medicinali o altro genere di materie prime la cui trasformazione non richiedesse una superficie estesa. Se queste ipotesi cogliessero nel vero, l'insieme di quanto detto sul santuario di Prezza potrebbe tratteggiare i lineamenti di un luogo di culto con sembianze simili a quelle descritte per quello sull'Aventino.

Il paesaggio boschivo e umido che caratterizza l'area marsicana potrebbe far pensare che una delle piante medicinali impiegate dalle sacerdotesse fosse il cardo silvestre (*Dipsacus Silvestris* L.). Il suo nome latino, *labrum Veneris*, bacile di Venere, è perifrasi evocativa dell'aspetto della pianta: le foglie alla base dello stelo si trasformano in vasche di raccolta per la rugiada e l'acqua piovana, che divengono riserve d'acqua per la piccola fauna del bosco. Plinio insiste sulla peculiare

[63] Cat. n. 110.

[64] Si vedano le piante del santuario in De Santis, Negrelli, Rigato 2009, p. 354.

[65] Cat. n. 98.

conformazione di questa pianta, la cui sommità assomiglia a un uovo[66], attribuendogli contemporaneamente un carattere velenoso e curativo: quest'ultimo doveva dirigersi in particolare alla cura del mal di denti[67].



Figura 70. Il *Dipsacus Silvestris* (L. 1484) o *labrum Veneris*.
Disegno di E. Blackwell (1737).

Una funzione pratica può essere attribuita al *puteal* di *Terentia*, che si presenta meno raffinato negli aspetti formali e di dimensioni maggiori rispetto agli altri esemplari qui presentati[68]. In effetti in questo caso la nomenclatura aiuta già a capire la distinzione: il *puteal* infatti è un vero e proprio pozzo, ubicato in una posizione utile all'estrazione di acqua da una falda sotterranea o da altro tipo di sorgente idrica. Benché la descrizione del manufatto non lo dica esplicitamente, è probabile che il *puteal* donato da *Terentia* al tempio della *Bona Dea* di via degli Augustali disponesse di un foro di approvvigionamento posto nella parte inferiore, dettaglio che lo rendeva a tutti gli effetti una 'dotazione funzionale'.

3. Archeologia dello spazio rituale. Il mobiliario sacro del tempio

Disquisendo sugli oggetti di culto del tempio di Giunone Populonia, Macrobio fa il punto sulla natura dei beni appartenenti ai templi distinguendo tra i *vasa*, le *sacrae supellectiles* impiegate per i sacrifici e gli *ornamenta* (*clypei coronae et huiuscemodi donaria*), ovvero i doni al santuario che avvenivano

[66] *N.H.* XXVII, 90. Plinio chiama il cardo peloso *gallidraga*: "*et spinosam, caule ferulaceo, alto, cui summo capite inhaereat simile ouo*".

[67] Bonet 2014, p. 80. La studiosa afferma però che il *labrum Veneris* sia da identificarsi con il *Dipsacus pilosus*, piuttosto che con il *sylvestris*.

[68] Cat. n. 59.

per iniziativa privata[69]. La natura stessa dei beni del tempio era dunque bipartita: si costituiva di dotazioni fondamentali avvenute al momento della costruzione o della consacrazione dello stesso (lo scheletro della struttura templare, il recinto sacro o altre caratteristiche innate al luogo scelto per l'installazione, come il *lucus* o l'*herbarium* e la rispettiva flora e fauna, o ancora le fonti di acqua sorgiva), e di beni donati dai partecipanti o dagli officianti i suddetti rituali, come specchi, *mensae*, *phialae*, vesti, lucerne, statuette. Quanto detto trova esatto riscontro in ciò che si è finora esposto riguardo la *Bona Dea*.

Il conferimento della sacralità agli oggetti della divinità e del tempio alla autorità preposte. Nulla era lasciato al caso. La "dotazioni funzionali", impiegando un'espressione mutuata da D. Nonnis[70], conservavano una maggiore sacralità rispetto agli oggetti originariamente profani, dunque aliene rispetto alla volontà originale del dio. Nel medesimo passo, lo stesso Macrobio afferma che la *consecratio diis superis* sia una condizione necessaria ma non sufficiente a conferire la sacralità a uno specifico oggetto; la "pienezza" di questa condizione richiedeva l'interazione di un'autorità religiosa, della quale i pontefici erano la più alta espressione: a loro spettava decidere *quid sacrum, quid profanum, quid sanctum, quid religiosum*[71].

3.1 Le *mensae* e i *sedeilia*

Tra le *sacrae supellectiles* appartenenti ai luoghi della *Bona Dea* possiamo certamente annoverare un ulteriore elemento, la cui funzione si interpone tra il sacrificio e il banchetto sacrificale. Si tratta delle *mensae*, tipologia di arredo della quale Macrobio afferma l'imprescindibile presenza tra gli arredi del tempio, *quarum rerum principem locum optinet mensa in qua epulae libationisque et stipes reponuntur*. Nel citato passo del terzo libro dei *Saturnalia* se ne descrive anche l'uso per il quale tali *mensae* erano impiegate dagli officianti: di forma rettangolare, circolare o, più raramente, triangolare, le lastre marmoree servivano per collocare il pasto rituale e le offerte di denaro. Implicavano dunque la presenza di un gruppo di persone scelte, radunatesi per l'occasione.

Sempre Macrobio sostiene l'implicazione diretta tra *pulvinar* e *mensa*, cui consegue la loro menzione "in coppia" nelle liste delle *res sacrae* dei templi. Nel *corpus* epigrafico della *Bona Dea*

---

[69] Macr. *Sat*. 3, 11, 6: *Ut in templo, inquit, Iunonis Populoniae augusta mensa est. Namque in fanis alia vasorum sunt et sacrae supellectilis, alia ornamentorum: quae vasorum sunt instrumenti instar habent, quibus semper sacrificia conficiuntur, quarum rerum principem locum optinet mensa in qua epulae libationisque et stipes reponuntur: ornamenta vero sunt clypei coronae et huiuscemodi donaria. Neque enim dedicantur eo tempore quo delubra sacrantur, at vero mensa arulaeque eodem die quo aedes ipsae dedicari solent, unde mensa hoc ritu dedicata in templo arae usum et religionem optinet pulvinaris*.

[70] Nonnis 2003.

[71] Macr. *Sat*. 3, 3, 1.

figurano quattro esemplari di questo elemento: uno proviene da *Pisaurum*, nella *regio* VI[72]; un'altra coppia, seppur molto frammentaria, è venuta alla luce a *Nomentum* e l'ultima, allo stato attuale delle conoscenze, proviene dalla cosiddetta "Villa della liberta *Peticia*"[73], una villa romana venuta alla luce lungo la via *Gemina*, tracciato che collegava due centri molto importanti del culto della *Dea* quali furono Aquileia e *Tergeste*.

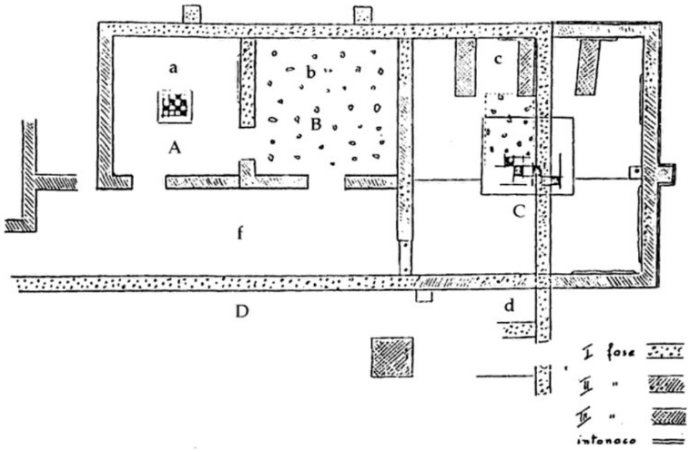


Figura 71. Pianta della villa di *Peticia Arriana*.
L'impiego della *mensa* potrebbe corrispondere alle trasformazioni che nel III sec. d.C. interessarono l'ambiente C, trasformato in un sacello con tre cellette sul muro di fondo.
Da Scrinari 1955, p. 30.

La *mensa* rettangolare di *Peticia Arriana* reca l'iscrizione dedicatoria lungo il lato frontale. La realizzazione appare piuttosto accurata. La *mensa* pesarese, in pietra calcarea, presenta un'inedita forma semicilindrica e reca l'iscrizione sul lato frontale, mentre quelle nomentane sono circolari, marmoree e l'iscrizione dedicatoria corre lungo il perimetro del supporto. Le *mensae* nomentane, in stato estremamente frammentario, sono state studiate da M. G. Granino Cecere[74]: se si accetta l'integrazione proposta dalla studiosa, l'iscrizione riferirebbe inoltre dell'installazione di tre sedili di marmo (*sedes tres marmoreas*).

Questi elementi del mobiliario costituiscono una prova del carattere associativo che contraddistingueva la devozione riservata alla *Bona Dea*. Come sappiamo, l'ingresso nei templi era riservato esclusivamente alle donne, organizzate in *collegia cultorum* formati da sacerdotesse di differente estrazione sociale. Questi gruppi di donne si formavano con il comune intento di onorare la divinità tramite la cura del tempio e la pratica delle consuete attività sacerdotali. È verosimile che si riunissero presso ambienti all'interno del tempio destinati a incontri di routine o straordinari: la

[72] Cat. n. 106.

[73] Cat. n. 126.

[74] Cat. n. 81 (A-B).

loro conformazione doveva necessariamente rispondere a simili esigenze, mettendo a disposizione *sedeilia* e spazi comuni di ampiezza sufficiente. Non è chiaro se questi arredi possano annoverarsi tra gli elementi concepiti insieme al tempio; sicuramente la natura tipologica del dono ne comporta inequivocabilmente la stabilità, Ancora una volta è la famosa iscrizione di *Octavia*, moglie del notabile *Gamala senior*, a confermarci l'alta cronologia (nei decenni centrali del I secolo a.C.) dell'introduzione di tale importante componente dell'arredo sacro dei templi della *Bona Dea*[75]. Dei *sedeilia* sarebbero noti anche per un luogo di culto sacro a Giunone, come sappiamo da un'iscrizione proveniente dagli immediati dintorni del centro laziale di *Aricia*[76].

3.2 Le *culinae*

Dal momento in cui si è richiamata all'attenzione l'iscrizione di *Octavia*, non può mancare un approfondimento su l'unico degli ambienti che compongono il santuario della *Bona Dea* ad avere una denominazione specifica. Si tratta, se ne è più volte fatta allusione, della *culina*. Nella specificità di questa menzione risiede senza dubbio la sua caratteristica di maggiore importanza – relativa all'aspetto cultuale e strutturale – che rende questa dedica uno tra i documenti più importanti del *corpus* epigrafico della *Dea*. La *culina* ostiense acquisisce ancora maggiore visibilità se si pensa che fa parte del ridotto dossier di iscrizioni di età repubblicana in cui può trovarsi attestazione di questo sostantivo[77]. Se nel caso di *Octavia* tale ambiente va a sostituirne uno più antico di ignota destinazione, la *culina* è pensata già *ab initio* come parte integrante del luogo di culto che a *Privernum* la *Bona Dea* condivide con la dea *Copia*[78]. Entrambe queste ultime divinità sembrano essere care alla devota *Bruttia P.*, la cui evergesia riguarda un articolato luogo di culto che, se si accetta la proposta di integrazione di S. Evangelisti, era composto da una *aedes*, un tetto, un *puteal*, un *labrum* e da sedili[79]. Alla medesima tipologia di ambiente doveva riferirsi anche l'*officina* di cui sappiamo dalla

[75] Cat. n. 58.

[76] *CIL*, XIV 2252; EDR137816 (G. Di Giacomo): *C*(*aius*) *Faberius mil*(*iarium*?) *et sedilia Iunoni dat*. Sull'iscrizione e il suo contesto di rinvenimento si rimanda a Granino Cecere, Nonnis, Ricci 2017, p. 275-276.

[77] A G. L. Gregori (Gregori, Mandatori 2013, p. 259-269) si deve una recente e dettagliata panoramica sulla menzione epigrafica di *culinae* nell'Italia repubblicana e imperiale; lo studioso vi procede nel quadro della contestualizzazione del rinvenimento, avvenuto a Gaeta, di un'importante iscrizione che ci informa della costruzione di una *culina* di cui furono incaricati, a seguito di una decisione del senato locale, i tre edili Gaio Munizio, Marco Umedio e Sesto Erucio. G. L. Gregori (op. cit., p. 265) osserva inoltre che il documento di Gaeta si aggiunge ai sei databili all'età repubblicana: *CIL* I^2 680 (Capua); 1000 (Roma); 3025 (*Ostia*); 1471 (*Praeneste*); 3265 (Vestini); 2948; *AE* 1975, 197= 1980, 21 (tra l'*ager* di *Aquinum* e *Casinium*); Evangelisti 2012, p. 323-327 (*Privernum*).

[78] Cat. n. 52.

[79] Evangelisti 2012, p. 323-327.

dedica posta da *Iulia Athenais*, *magistra* della *Bona Dea Sevina* a Civitella degli Ernici, che si occupa a sue spese di realizzare la pavimentazione, di ampliare il tetto e di porre i sedili e l'altare di bronzo con intarsi di ferro[80].

La destinazione di questi ambienti era verosimilmente riservata all'uso degli addetti al culto: doveva trattarsi di un *ergasterion* che le sacerdotesse operanti in complessi santuariali più complessi destinavano alla preparazione delle pozioni curative da dispensare ai fedeli; l'ampia diffusione della pratica sacrificale lascia però propendere per un'idea della *culina* come luogo adibito a ospitare l'allestimento del banchetto rituale successivo all'immolazione della vittima prescelta per la *Dea*.

4. Il diritto sacro nel *lucus* della *Dea*

Il dossier di fonti archeologiche ed epigrafiche tramite il quale si è tentato di comprendere la conformazione e il funzionamento delle aree cultuali consacrate alla *Bona Dea* risulta particolarmente ricco. La sua eccezionale completezza può avvalersi della presenza di due documenti epigrafici che mostrano come i luoghi di culto che le erano dedicati fossero sottoposti a rigide regolamentazioni, che potevano trovarsi esposte al loro ingresso al fine darne conoscenza a tutti i frequentatori. Un documento epigrafico ci avvicina alla conoscenza delle modalità d'uso del *lucus* sacro alla *Bona Dea*, probabilmente localizzabile ad *Acquaiura*, sito a 5 miglia in direzione sud-est da Spoleto[81]. Nelle vicinanze esistevano due importanti aree boschive, che conosciamo dalla *Lex luci spoletina*[82], decreto

[80] Cat. n. 53.

[81] Cat. n. 104.

[82] *CIL*, XI 4766; *ILS* 4911: *Honce loucom nequs violatod neque exvehito neque exferto quod louci siet, neque cedito, nesei quo die res deina anua fiet. Eod die, quod rei dinai cau*[*s*]*a* [*f*]*iat, sine dolo cedre* [*l*]*icetod. Seiquis violasit, Iove bovid piaclum datod: seiquis scies violasit dolo malo, Iovei bovid piaclum datod et a*(*sses*) *CCC moltai suntod. Eius piacli moltaique dicator*[*e*] *exactio est*[*od*], tradotta da S. Panciera con: "Questo bosco sacro nessuno profani, né alcuno asporti su carro o a braccia ciò che al bosco sacro appartenga, né lo tagli, se non nel giorno in cui sarà fatto il sacrificio annuo; in quel giorno sia lecito tagliarlo senza commettere azione illegale in quanto lo si faccia per il sacrificio. Se qualcuno [contro queste disposizioni] lo profanerà, faccia espiazione offrendo un bue a Giove; se lo farà consapevole di commettere azione illegale, faccia espiazione offrendo un bue a Giove ed inoltre paghi 300 assi di multa. Il compito di far rispettare l'obbligo tanto dell'espiazione quanto della multa sia svolto dal *dicator*".

Per una più ampia trattazione sulla legislazione dei boschi sacri si veda S. Panciera, 1994, La *lex luci* Spoletina e la legislazione sui boschi sacri in età romana, in *Monteluco e i Monti sacri. Atti dell'incontro di Studio.* Spoleto 30 settembre-2 ottobre 1993, p. 25-46. Le *leges sacrae* dell'Italia antica hanno costituito lungamente l'oggetto degli studi di M. Aberson 2010, p. 401-419, nel quale possono trovarsi i dovuti riferimenti alla bibliografia precedente, ma nessun riferimento alla legge sacra della *Dea*.

relativo a un *lucus* sacro nella vicina Spoleto, e a due famosi versi della seconda Elegia di Properzio nel quale il poeta allude al *lucus formosus* che sorgeva nei pressi delle fonti del Clitumno[83].

Il significato del termine *lucus* è sicuramente quello di bosco sacro: si tratta di uno spazio appartenente alla divinità ancor prima dell'intervento umano, poiché non ha bisogno di essere consacrato da un magistrato del popolo romano[84]. La lacunosa epigrafe relativa al boschetto della *Bona Dea* ci informa che, in via del tutto eccezionale, era stato concesso agli uomini, normalmente esclusi dall'ingresso nell'area, di occuparsi della manutenzione e della pulizia del bosco (*per masculos remundari,* l. 3-4) tale concessione era stata accordata a seguito di una consultazione tra la *commagistra Pom*[*-peia* ?] e le sue colleghe addette al culto. La straordinarietà dell'evento sembra essere stata il motivo che ha condotto gli abituali cultori della *Bona Dea* a ricordarlo attraverso l'erezione di un altare. È ragionevole credere che la manutenzione dei boschi sacri fosse un compito gravoso per le sacerdotesse e che spesso fosse necessario ricorrere all'aiuto della forza lavoro maschile. Dalla *Tabula Veliterna*, lastra di bronzo sul quale era incisa in lingua volsca la legge sacra relativa al bosco della dea *Declona* (probabilmente identificabile con Diana)[85], sappiamo che il taglio e l'asportazione del legname del bosco erano ritenuti *fas* solo nel caso in cui quanto raccolto avesse trovato un reimpiego nelle attività rituali che avvenivano nel medesimo contesto. Nel caso di *Bona Dea*, l'eccezionalità dell'evento, l'intenzione delle devote di non scatenare l'ira della divinità e la volontà di evitare multe e sanzioni, suggeriscono che la dedica di *Renatia Maxima*, moglie dell'ex-primipilo *Umbro*, sia un prodotto epigrafico indipendente rispetto all'evento ricordato nella prima parte del testo.

L'impossibilità di eseguire l'esame autoptico del documento, conservato in un'inaccessibile villa privata dell'Umbria, rende al momento molto difficile trovare una soluzione definitiva a molti degli interrogativi riguardanti il significato dell'iscrizione.

---

[83] *El.* II, 19, 25: *Qua formosa suo Clitumnus fulmina luco* / *integit et niveos abluit unda boves.*

[84] Scheid 1993, p. 19-20; F. Coarelli (1993, p. 47-48) sostiene che il significato di *lucus* come "bosco sacro" sia sicuramente secondario rispetto a quello di "santuario", oltre che attestato a partire dall'epoca tardo-repubblicana e soprattutto da fonti letterarie.

[85] *Deve Declune statom. Sepis atahus pis velestrom / façia esaristrom se. Bim asif vesclis vinu arpatitu. / Sepis toticu covehriu sepu ferom pihom estu. / Ec. Se. Cosuties, Ma. Ca. Tafanies medix sistiatiens*. Il testo della *lex*, databile circa al 300 a.C. è stato tradotto dall'editore H. Rix (1992, p. 39 ss.): "(Questo è) stabilito per la dea Declona: se qualcuno che farà uno strappamento (di fogliame e legno) avrà preso a sé (quanto strappato), (che) sia un sacrificio [oppure: sarà una violazione, o contaminazione]. (Il colpevole) metta a disposizione un bue e un asse per i vasi (colle polte) e (un altro) per il vino. Se (lo prenderà) con l'approvazione dell'assemblea comunale, l'asportare sia senza contaminazione".

5. Cariche sacerdotali delle cultrici

L'analisi finora condotta sull'archeologia del rito in onore a *Bona Dea* ha mostrato che l'allestimento e lo svolgimento della *pratica* cultuale possono considerarsi prerogative riservate al mondo femminile. Non può dirsi lo stesso per ciò che riguarda la costruzione degli edifici templari nei quali questi riti trovavano il loro spazio, pratica nella quale sono spesso coinvolti uomini singoli o accomunati da una stessa carica istituzionale.

Nel *corpus* delle iscrizioni analizzate si nota una limitata tendenza delle devote a voler esprimere una specifica caratterizzazione del ruolo che esse ricoprono in funzione della *Dea*. È possibile che la carica religiosa avesse la funzione di 'investitura sociale' all'interno della dimensione pubblica di pertinenza. Dalla datazione della maggior parte dei documenti epigrafici analizzati deduciamo che il culto della *Dea* conobbe un notevole rinvigorimento tra il I e il II secolo d.C.: si è visto però che molte delle dediche trovano ragione in restauri di centri cultuali preesistenti, dei quali si sottolinea il decadimento strutturale dovuto all'eccessiva vetustà. Il graduale radicamento della presenza della *Bona Dea* nei *pantheon* dei centri dell'Italia antica si muove in parallelo ai processi di rivitalizzazione strutturale che ne interessano i luoghi di culto. Come si è più volte ribadito, l'evento che veicola il recupero dell'interesse di disparate categorie devozionali nei confronti della *Dea* è il suo ingresso nella sfera degli interessi religiosi della *domus* imperiale. Sappiamo che la *Bona Dea* troverà la sua più illustre devota in Livia *Augusta*, personaggio pubblico di levatura tale da spostare il fulcro della sua cultualità, fino a quel momento prettamente urbana e laziocentrica, in zone inesplorate della religiosità italica. Tra tutti i punti di vista che permettono di osservare questo fenomeno si prediligerà quello epigrafico, nel quale si cristallizzano le identità delle dedicanti, che sfruttano l'istallazione del nuovo culto per cercare il proprio spazio, affermarsi e guadagnare visibilità all'interno del contesto sociale.

Il sacerdozio appare, alla luce dei documenti epigrafici, la principale modalità tramite il quale queste donne trovano il mezzo di distinguersi, spesso con interventi evergetici più o meno dispendiosi. La visibilità poteva non essere un obiettivo solo personale: l'intento poteva estendersi a un gruppo di persone con simili affinità spirituali, ugualmente accomunate dai medesimi interessi nel quadro della vita pubblica.

I paragrafi che seguono saranno approfondimenti mirati sul tema del sacerdozio legato al culto della *Dea*, che si aggiungono a trattazioni già citate di più ampio respiro proposte da illustri studiose[86] e a quella di un contributo pubblicato da chi scrive incentrato sulle *magistrae* e *ministrae* pubblicato

[86] Basso 2005; Mainardis 2005.

negli Atti del convegno "*I Encontro Internacional de Novos Investigadores de Arqueoloxía e Ciencias da Antigüidade*" tenutosi a Santiago di Compostela nel giugno 2015[87].

5.1 Echi liviani nella *Bona Dea Augusta Cereria* ad Aquileia

Un caso di studio esemplare che mostri come sia possibile la fusione perfetta tra la spinta all'emancipazione sociale e l'impegno in ambito religioso può trovarsi ad Aquileia. Le devote attive in tale contesto mostrano una spiccata tensione associativa, il cui impegno sfocia in munificenze di entità non trascurabile, ricordate tramite l'erezione di documenti dalle fattezze particolarmente accurate. La realtà aquileiese emerge nel panorama italico e in quello più ristretto della *Regio* X per essere riuscita a intercettare e assorbire in maniera esemplare tendenze di stampo fortemente urbano, processo che può osservarsi da una prospettiva privilegiata tramite lo studio del culto della *Bona Dea*: la sua matrice indigena trova il suo spazio vitale nella colonia con l'introduzione del culto imperiale, del quale può trovarsi espressione epigrafica nella devozione alle divinità *Auguste*. Non vi è dubbio sul fatto che tale evidenza sia da mettere in relazione con l'epiteto *Augustus* / *a* che a partire dal 27 d.C. si vedrà gradualmente introdotto nella denominazione dell'Imperatore[88] Alle certezze che la critica mostra nel porre l'evento appena esposto alla base del fenomeno si contrappongono le divergenti opinioni riguardo la sua elaborazione e definizione in campo religioso[89].

Escludendo da questa trattazione una problematica di simile complessità, in questa sede ci limiteremo a tentare di comprendere il fenomeno in relazione alla *Bona Dea*, divinità che può essere annoverata tra quelle interessate nell'assorbimento di questo epiteto denso di implicazioni socio-politiche. Nel dossier di iscrizioni che attestano il culto della *Dea*, manifestato tramite iscrizioni che attestano la costruzione di edifici sacri da semplici devote e di *magistrae* e *ministrae*[90], ve ne è una posta da *Tyche*, liberta di *Mystis*, nel quale al teonimo sono apposti i titoli di *Augusta Cereria*[91]. Come nota P. Basso, dietro a tali epiteti evocativi della sfera della fertilità agraria, potrebbe celarsi un

[87] Gatto 2016, p. 287-305.

[88] Panciera 2006, p. 521; Gregori 2009, p. 316.

[89] Con le parole che seguono Panciera (2006, p. 522) riassume in maniera impeccabile le posizioni che tuttora restano quelle più accreditate tra gli studiosi: "*alcune implicanti vere forme di culto, dirette od oblique, dell'imperatore*; *altre distinguenti la figura del dio da quella del sovrano, e ciò ai più diversi livelli, da quello di una distinzione che non esclude un rapporto strettissimo e privilegiato, a quello della più disincantata negazione di un qualsiasi rapporto*".

[90] Cat. n. 113-124.

[91] Cat. n. 118.

rimando a Livia[92]. *Bona Dea* non è l'unica divinità che ad Aquileia è oggetto di un'identica associazione epitetica con *Ceres*: un'iscrizione databile alla seconda metà del I secolo ci fa conoscere una *Fruticia Thymele*, moglie di Marco Statinio Dorio, adempì al voto alla Madre degli Dèi Cereria[93].



Figura 72. La dedica di *Fruticia Thymele*. Da *Ubi erat lupa* (O. Harl)

Lo stesso Statinio Dorio compare in una dedica alla dea *Luna Martia*, da lui posta per volontà della moglie[94]. Alcune osservazioni sull'identità di questi due dedicanti potrebbero essere di qualche aiuto per confermare quanto ipotizzato da G. L. Gregori sulla diffusione del culto delle divinità Auguste e, in particolare, per fare luce sulla diffusione dell' "augustalità" della *Bona Dea* tra l'area veneta e quella illirica[95]. Lo studioso ipotizza che la natura di 'crocevia' che da sempre aveva caratterizzato Aquileia potrebbe aver a sua volta implicato la diffusione del culto delle divinità Auguste anche nel Norico, in Pannonia *superior* e in Dalmazia. Queste aree hanno restituito un

[92] Basso 2005, p. 363; 368. La studiosa suggerisce infatti di mettere in relazione il richiamo liviano alla volontà delle donne venete di mostrarsi ispirate dalle benemerenze che l'imperatrice aveva riservato alla collettività, aderendo al filone dell'*imitatio Liviae* proprio come fecero *Mineia* a *Paestum* e *Eumachia* a Pompei.

[93] *CIL*, V 796; EDR093892 (F. Mainardis): *M*(*atri*) *D*(*eum*) *M*(*agnae*) / *Cereriae* / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *Fruticia* / *Thymele* / *M*(*arci*) *Statìni Dóri.*

[94] *CIL*, V 794; EDR093890 (F. Mainardis): *Lúnae Marti*[*ae*] / *Fruticiae Thy*[*mel*(*es*)] / *rogav*[*it*] / *M*(*arcus*) *Státìnius Do*r[*us*].

[95] Lo studio statistico condotto da G. L. Gregori (2009, p. 307-330) sulla diffusione delle divinità Auguste in Italia rileva che il caso aquileiese è sorprendente per la grande quantità di attestazioni che tali divinità trovano nel panorama cittadino e regionale. I risultati dell'indagine hanno permesso allo studioso di osservare una maggiore concentrazione di dediche alle divinità Auguste anche rispetto a quante possano trovarsene a Roma; la condivisibile spiegazione che egli fornisce a questo dato potrebbe ricercarsi nella componente popolativa della colonia, dal substrato più dinamico, che si differenzia dai centri vicini nei quali il processo di Romanizzazione viene osteggiato e rallentato da una forte cultura indigena (*op. cit.*, p. 313).

patrimonio epigrafico non trascurabile di questo tipo di culto[96]. Non si dimentichi che proprio dalla dalmata Isola di Pag giunge sino a noi la dedica posta da *Calpurnia* alla *Bona Dea Domina Heia Augusta Triumphalis*[97], intorno alla quale si è già disquisito, sottolineando che l'epiteto *Augusta* è altrove attestato anche dall'epicoria *Heia*. La devozione congiunta di *Fruticia* e del suo coniuge ci privilegia della conoscenza dell'incrocio tra la *gens Fruticia*, di probabile origine venetica ma presente anche sul territorio aquileiese sin dall'età repubblicana. Sicuramente parte dell'aristocrazia coloniaria, la sua importanza fu probabilmente supportata da Giulio Cesare, che fu fautore del loro ingresso in politica. Alcuni dei suoi membri, infatti, giunsero a ricoprire importanti cariche del *cursus honorum* romano[98]. La famiglia degli *Statinii*, seppur ben attestata nella zona, aveva radici illiriche[99]. Si è detto che le uniche due dediche aquileiesi finora note ove accanto al teonimo della divinità invocata possa leggersi l'epiteto *Cereria* sono *Bona Dea* e *Luna Martia*. Le dedicanti sono rispettivamente una liberta e un'ingenua; l'ultima è una donna di rango, coniugata, che intreccia in due occasioni la propria devozione con quella del marito. L'occasione che la vede in prima linea come dedicante è però quella in cui *Fruticia* scioglie il voto alla *Magna Mater*, appellativo dietro al quale deve riconoscersi la dea Cibele. Si è già discusso di quanto l'episodio del recupero della statua di Cibele incagliata nel Tevere avvenuto grazie all'intervento salvifico della Vestale Claudia Quinta sia stato determinante per l'affermazione di Livia, in quanto discendente della *gens* Claudia. Cibele assunse, come è noto, anche il ruolo di protettrice di Enea nel viaggio verso Roma[100]: è superfluo dunque spiegare perché la *domus* augustea volle promuoverne il radicamento e l'espansione del culto nei più importanti centri della penisola e dell'Impero. Un significativo indizio potrebbe trovarsi nella volontà di Augusto di restaurarne il tempio a Roma, come egli stesso ricorda nelle *Res Gestae*[101]. Sappiamo che nella medesima direzione andava il restauro liviano del santuario aventino della *Bona Dea*.

Tanto la figura divina della *Bona Dea* quanto quella della *Magna Mater* sono da considerarsi divinità con i "requisiti" necessari affinché il culto di Livia possa affermarsi al di fuori dell'Urbe: il disegno strategico imperiale sembra sceglierle appositamente per la loro apparente *non* ufficialità,

---

[96] Gregori 2009, p. 313.

[97] Cat. n. 133.

[98] *CIL*, V 989; 3339.

[99] Le osservazioni sulle origini della *gens* dei dedicanti sono state avanzate, prima di me, da S. Urio (tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2015/2016, p. 132-134).

[100] L'importanza di Cibele in questo percorso è cantata in più passi di Virgilio: II, 788; IV, 784-785; VII, 139-140; IX, 82; X, 252.

[101] *Res gest.* XIX.

utile a celare fitti e complessi legami con le più alte cariche dello Stato e a pervadere dal basso il substrato religioso oggetto di preciso interesse.

Il desiderio di identificazione che Livia nutre nei confronti di divinità salvifiche, legate all'abbondanza e garanti del benessere ecumenico quali furono la *Magna Mater* e la *Bona Dea* (per quest'ultima, particolarmente spiccato nella sua veste "altoadriatica") trova riscontro anche nell'iconografia: tra gli esempi di questa inclinazione dell'Imperatrice può annoverarsi il famoso cammeo conservato presso il Kunshistorisches Museum di Vienna. Lo studio condotto da L. Fabbri sottolinea l'importanza simbolica dei dettagli naturalistici inseriti nel ritratto di Livia, che vediamo sorreggere quattro spighe di grano e due capsule di papavero nella mano sinistra: gli stilemi coniugano elementi della dea Cerere e caratteri della *Magna Mater*, confermando la natura propagandistica del simbolismo scelto dalla committenza[102].

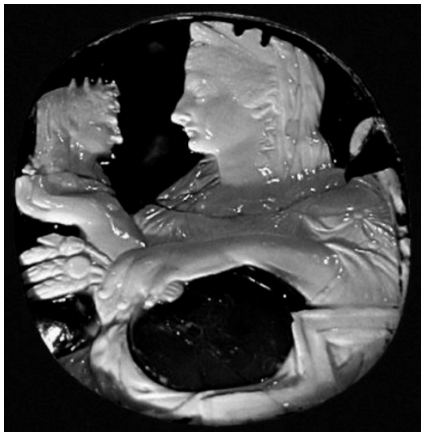


Figura 73. Cammeo di Livia e Augusto. Vienna, Kunsthistorisches Museum.
Da Fabbri 2009, p. 343.

Quanto detto finora mostra delle implicazioni anche dal punto di vista topografico: ad Aquileia esistevano due, o probabilmente tre luoghi di culto dedicati alla *Bona Dea* ed è verosimile che quello in cui la si venerava come *Augusta* si trovasse nel centro urbano. Allo stesso tempo, può dirsi con certezza che alla località periurbana di Santo Stefano, situata a nord della colonia, corrisponda la zona designata per la fondazione di un ulteriore luogo di culto. Qui possiamo ritrovare le consuete caratteristiche di subalternità spaziale note per la realtà romana e laziale, dalla quale si discosta in parte quella ostiense.

Le dediche che sono venute alla luce in questo contesto fanno pensare che la titolarità del luogo di culto non fosse esclusiva della *Dea*. Da quella delle tre *magistrae* della *Bona Dea, Aninia Magna, Seia Ionis* e *Cornelia Ephyre*, sappiamo che questo santuario era articolato almeno in due parti, poiché a loro spettò il restauro del portico e dell'edicola dedicati al dio *Fonio*. *Seia Ionis* ci

[102] Fabbri 2009, p. 333-334.

conferma la sua devozione a questa divinità, probabilmente epicoria, tramite una base di donario (forse di statua) offerta al medesimo nume[103]. La dedica congiunta alla *Dea* e alle Parche, della quale si è già parlato per l'unicità dell'offerta di *Decidia Egloge*, potrebbe confermare la pluralità del luogo di culto, ipotesi che si preferisce a quella che vi riconoscerebbe solamente un'assimilazione religiosa tra le divinità invocate[104].

Infine è possibile che in un *pagus* vicino alla città sorgesse un sacello consacrato alla *Dea*, e che a questa iniziativa abbiano provveduto la *magistra* ingenua *Rufria Festa* e la sua collega *Caecilia Scylace*, investita del medesimo ruolo sacerdotale ma di condizione libertina. Le due donne dichiarano di aver finanziato la loro offerta – a noi ignota – usando risorse personali (*pecunia sua*): tale dettaglio potrebbe validare l'ipotesi di un carattere privato del culto, distinto da quello urbano a carattere ufficiale[105].

5.2 Il ruolo dell'*antistita*: nuove prospettive sull'impiego dell'*herbarium*

Tra le personalità legate al culto della *Dea* che conosciamo dalle attestazioni epigrafiche, quella dell'*antistita* trova un'unica menzione. Si tratta della dedica di una liberta che si prodiga di offrire un dono alla *Antistita Veteris* della *Bona Dea Lucifera*[106].

L'eccezionalità del riferimento a un simile ruolo corrisponde verosimilmente alla minore diffusione che questo titolo dovesse avere rispetto a quelli di *magistrae* e *ministrae*: entrambe – le seconde, di certo, sottoposte alle prime – ricoprivano pragmatici ruoli di servizio all'interno del luogo sacro. Alla nozione di *antistita* può invece associarsi una posizione preminente tra il personale attivo nel quadro cultuale: qualche delucidazione giunge dalle fonti letterarie e da alcune osservazioni di stampo etimologico. Cicerone sembra la fonte più attendibile per tracciarne un profilo chiaro; in un passo della Verrine l'Arpinate afferma che le "*sacerdotes Cereris atque illius fani antistitae, maiores natu, probatae ac nobiles mulieres*"[107]. L'enunciato non sembra lasciare spazio a equivoci: sostenendo la preminente estrazione sociale cui sia le *sacerdotes* che le *antistitae* dovevano appartenere, sottolinea che per l'investitura delle seconde fosse richiesta una maggiore età anagrafica. Come traspare dalla precisazione *probatae ac nobiles mulieres*, il prestigio sociale e, in maggior misura, quello morale, dovevano essere qualità innate per le donne che decidevano di

[103] Cat. n. 115 e 115.1. Da S. Stefano provengono anche due frammenti marmorei congruenti di epistilio (cat. n. 124).

[104] Cat. n. 122.

[105] Cat. n. 119.

[106] Cat. n. 27.

[107] *Verr*. II, 4, 99; 111.

istituzionalizzare la loro devozione verso la divinità eletta[108]. Sembra che per l'unica a detenere questo ruolo nel culto della *Bona Dea* della quale l'epigrafia ha trasmesso notizia la connotazione tramite la tipologia di investitura sacerdotale abbia eclissato quella usuale costruita sull'onomastica: nella dedica *Antistita Veteris* sembrano impiegati con la funzione di *nomen* e *cognomen* della donna che svolgeva tali funzioni, alla quale la liberta *Eur*(*esis* ?) reca un'offerta di entità ignota, forse collegabile all'accezione di *Lucifera* posta come epiclesi al teonimo. Se l'ipotesi già esposta che vuole stabilito un legame tra il suddetto epiteto e il potere taumaturgico che la *Dea* applica nella cura delle malattie oculari coglie nel vero, le chiare allusioni all'anzianità e alla preminenza della donna nel lignaggio sacerdotale potrebbero far pensare che il motivo all'origine della dedica della sua liberta sia da ricercare in una guarigione miracolosa della donna da una infermità di tal genere. *Antistita Veteris* sostituirebbe dunque il nome della donna, la cui popolarità nell'ambito del luogo di culto che aveva costituito il contesto della dedica non richiedeva ulteriori precisazioni.

Quanto esposto trova conferma nelle parole di Macrobio, che attribuisce inequivocabilmente alle *antistitae* della *Bona Dea* il ruolo di dispensatrici di *medicinae*: nel sottolinearne le arti magiche tramite il paragone con Medea, Macrobio scrive che *in aedem eius omne genus herbarum sit ex quibus antistites dant plerumque medicinas*[109].

Possiamo pensare che alle *antistitae* constasse il ruolo di dispensatrici di medicamenti la cui preparazione previa era affidata alle sottoposte *magistrae* e alle *ministrae*. Quanto dice Macrobio in merito all'*aedes* di Medea-*Bona Dea*-Terra potrebbe condurre verso una nuova delineazione del modo in cui si procedeva verso un simile obiettivo, al fine di dare all'*herbarium* una nuova interpretazione che non si riferisca esclusivamente a un'entità fisica, ma cerchi di comprenderne anche il funzionamento. A tal proposito si può notare che la precisazione di Macrobio rispetto all'*herbarium* è inclusa nel paragrafo dedicato all'esposizione dei caratteri che assimilano Terra, quindi *Bona Dea*, a Medea. Con l'intenzione di individuare le modalità di preparazione, vendita e somministrazione dei farmaci, gli studi di D. Fausti hanno riconosciuto un ruolo di base dei ῥιζοτόμοι, i *tagliatori di radici*, che Plinio denomina *herbarii*.

Secondo Plinio gli *herbarii* erano i ῥιζοτόμοι, i raccoglitori di erbe menzionati in tre luoghi della *Naturalis Historia*[110]. La raccolta delle erbe scelte doveva seguire delle regole rigide, sulle quali

[108] Stando all'interpretazione di A. Dionisio (2013, p. 229 C.2). La stessa funzione spetterebbe alla *pristafalacrix*, ruolo che la studiosa associa a colei che *prae-stat*, cioè per la maggiore età si colloca al vertice del collegio sacerdotale di appartenenza.

[109] Macr., *Sat*. I, 12, 26. Per il paragone con Medea e le sue arti magiche si rimanda alla trattazione nel cap. I.

[110] *N.H.* XXII, 147; XXV, 174 e XXVII, 67.

incidevano un gran numero di superstizioni[111]. Al fine di stabilire collegamenti tra le attività delle cultrici della *Bona Dea* e il richiamo macrobiano all'*herbarium* posto nel paragone con Medea, non può considerarsi una semplice coincidenza il fatto che i *Ῥιζοτόμοι* fossero anche un dramma di Sofocle che faceva parte del ciclo di Medea[112]. Al centro del racconto vi era l'uccisione di Pelia, che Medea aveva tramato con l'inganno attraverso le sue note arti magiche. Nel primo dei due frammenti superstiti dell'opera, la protagonista appare delirante con una falce in mano mentre raccoglie radici di piante per poi riporle in appositi contenitori, stipati in luoghi segreti e inaccessibili. Il secondo frammento è una preghiera al Sole e a Ecate, divinità che oltre a costituire un ulteriore termine di paragone con la *Bona Dea* nel ricordato passo di Macrobio (I, 23: *alii* Χθονίαν Ἑκάτην), viene da sempre associata all'oscuro mondo della magia e alle sue arti.

L'indagine di D. Fausti continua nell'intenzione di identificare anche le personalità addette alla vendita dei farmaci preparati con le piante o, secondo una più precisa derivazione etimologica, con le loro radici. Anche questo aspetto sembra celare possibili implicazioni con quanto può leggersi tra le righe di Macrobio. Alla professione dei φαρμακοπῶλαι, attestata da brevi rimandi in Aristofane[113] e Crizia[114], si imputava anche la vendita di prodotti sospetti di varia natura, oltre che l'esibizione pubblica di animali la cui originaria pericolosità era stata resa innocua da occulti interventi di stregoneria. Se le suggestioni non conducono a una falsa interpretazione del vero, possiamo ipotizzare che la caratterizzazione dei serpenti *nec timentes nec terrentes*[115] che dimoravano nei templi della *Dea* possa alludere a una neutralizzazione degli ofidi avvenuta grazie alle abilità delle sacerdotesse.

Si può concludere che le attività condotte nei luoghi di culto della *Dea* si articolassero, quasi certamente, nella coltivazione, raccolta e lavorazione delle piante medicinali; della prima fase si ritiene che la responsabilità ricadesse sulle *magistrae* e le *ministrae*. Alle competenze specifiche delle *antistitae* venivano invece riservate le fasi più complesse di designazione delle migliori specie vegetali e della loro trasformazione in essenze medicinali, la cui vendita doveva avvalersi dei più vari escamotages per ottenere quanta più visibilità possibile nel mercato dei *pharmaka*.

---

[111] Lo sappiamo da Teofrasto, che parla delle superstizioni ai quali i raccoglitori obbedivano nel nono libro della *Historia Plantarum* (IX, 8, 5). D. Fausti commenta alcune delle regole elencate dal filosofo di Ereso a p. 35.

[112] cfr. Radt 534-535. Il testo è riportato in Fausti 2015, p. 35-37.

[113] Nuvole, v. 767, nel quale si allude alla vendita di lenti di cristallo per accendere il fuoco.

[114] DK B 70, riportato in Fausti 2015, p. 37.

[115] I, 12, 25.

5.3 L'epitaffio di *Aurelius Antonius*, sacerdote della *Bona Dea*

L'epitaffio del giovane *Aurelius Antonius* occupa indubbiamente una posizione di spicco fra i documenti raccolti nel *corpus* epigrafico delle attestazioni del culto della *Dea* ad aprire molteplici livelli di lettura e interpretazione[116]. Colpisce, in primo luogo, il fatto che il testo sia stato composto in lingua greca: la motivazione risiede nella tarda datazione del documento, realizzato tra il III e il IV secolo d.C., arco cronologico nel quale l'assenza di attestazioni relative al nume trovano unica luce "epigrafica" nel documento in esame e "iconografica" nella statuetta dedicata da *Callistus*[117].

L'epitaffio è commissionato dai genitori di *Aurelius Antonius*, che a soli sette anni e dodici giorni perse la vita per cause non rese esplicite dal componimento. Il destinatario si esprime in prima persona, pronunciando un'esortazione rivolta a tutti coloro che desidereranno conoscere la sua sorte. Ai posteri egli si presenta in qualità di ἱερεὺς τῶν τε θεῶν πάντων, sacerdote di tutti gli Dèi, prima fra tutti la *Bona Dea*, cui si aggiungono la *Magna Mater* e Dioniso Trionfatore (πρῶτον Βον(α)=/ δίης εἶτα / Μητρὸς θεῶν καὶ Διο=/ νύσου Κατηγεμόνος). Il giovane sacerdote afferma chiaramente di aver celebrato ossequiosamente i misteri di tutte le divinità elencate ma che la sua impeccabile devozione non gli fu sufficiente per scampare a una morte prematura. Le sue riflessioni intendono esortare ad avere coscienza di ciò che le Moire riservano a ciascun essere vivente (οὐδεὶς γὰρ / δύναται Μοιρ[ῶ]ν μί= / τον ἐξαναλύσαι). Egli si definisce un devoto modesto e puro (σεμνὸς), qualità che non gli valse a evitare la morte. Al termine del testo ne sono resi noti gli autori, i genitori del defunto, *Aurelia Antoneia* e *Antonius Onesimus*.

Si può ragionevolmente pensare che l'intensa attività devozionale descritta per il figlio fosse invece da imputare ai genitori, che potevano far parte di un *collegium* di cultori collegato alle divinità elencate. Per quanto riguarda la *Bona Dea*, in questa dedica risiede l'unica occasione nel quale le cerimonie in suo onore sono definite *misteri*: tale definizione trova un parallelismo solo nella fonte plutarchea[118].

---

[116] Cat. n. 35.

[117] Cat. n. 67.

[118] Il riferimento a Misteri della *Bona Dea* si ritrova nel già citato passo della *Vita Ciceronis* di Plutarco (*Cic*. XX) nel quale è narrato l'episodio che ebbe luogo nella casa di Terenzia, moglie di Cicerone, nel 63 a.C., durante il quale la *Dea* si rivelò in forma oracolare per esprimere il suo monito in merito agli accadimenti che riguardavano la congiura di Catilina. Allo stesso modo, nella biografia di Cesare (*Caes*. IX-X) Plutarco scrive che in casa di Cesare (in occasione del *sacrilegium* di Clodio) si celebravano "riti sacri simili a quelli orfici". Secondo A. Mastrocinque (2011, p. 168) per comprendere il significato della cerimonia non si può prescindere dallo studio del dionisismo greco: a tal proposito cita un passo dell'orazione *Contra Neaeram* dello Pseudo-Demostene (73) nel quale si descrive un rituale celebrato ad Atene dal *basileus* che durante le Antesterie era obbligato a lasciare la sua dimora per permettere il matrimonio sacro tra la sua

In questo luogo epigrafico si percepisce l'avanzare di una dimensione soteriologica del culto frutto delle vigorose contaminazioni cristiane, che spiegherebbero il rimando al controllo divino della sorte umana. Inoltre, come aafferma A. F. Jaccottet, l'interesse principale della famiglia del giovane defunto sembra essere quella di esaltare l'avvenuta iniziazione del proprio figlio al culto di Dioniso: "*rien d'autre compte ici, pour les parents des jeunes défunts, que de mentionner l'initiation ou la consécration qu'ont connue leurs enfants*"[119].

Il documento è conservato nella residenza privata di Villa Albani Torlonia sin dal XVIII secolo: nonostante abbia costituito l'oggetto di studio di numerosi specialisti del culto delle divinità invocate, la sua edizione non era mai stata corredata da un supporto fotografico. A seguito di un esame autoptico che egli aveva condotto personalmente, il Principe Torlonia aveva concesso ad H. Brouwer di realizzare un apografo dell'iscrizione[120]. È stata cura dell'Autrice verificare l'esattezza del luogo di conservazione riportato dagli editori, contattare la Fondazione Torlonia che attualmente si occupa della gestione del patrimonio della Villa e richiedere le immagini fotografiche del documento, finalmente pubblicate nell'apparato fotografico del *corpus* epigrafico che segue questa trattazione[121].

consorte e Dioniso, celebrato in presenza di 13 sacerdotesse. Mastrocinque sottolinea inoltre che il satirico Giovenale caratterizza come *Maenades* le donne involucrate nelle celebrazioni del rituale dicembrino (*Sat*. VI, 314-317).

[119] Jaccottet 2003, p. 320.

[120] Brouwer 1989, p. 41: "*Prince Torlonia kindly permitted me to study the monument, but it was strictly forbidden to photograph it, however, or even to make a rubbing – hence the drawing below*."

[121] Cat. n. 35*.

CONCLUSIONES

Planteando un diálogo continuo entre literatura y cultura material, este trabajo se ha centrado en la figura de la diosa romana *Bona Dea* con el fin de trazar su perfil y conocer las implicaciones culturales, sociales e históricas asociadas a su culto.

El primer objetivo ha sido superar la convicción, reiteradamente subrayada por la historiografía, de que *Bona Dea* se caracteriza por una divergente naturaleza aristocrática y popular, visible en la práctica cultual y en el estatus jurídico de sus devotos. Asimismo, esta investigación ha pretendido comprobar si los cultores que se dirigían a *Bona Dea* proceden solamente del mundo femenino y, por consiguiente, la invocan exclusivamente en calidad de "diosa-madre" protectora del ciclo vital femenino. La lectura crítica de las fuentes literarias nos ha llevado a desmentir y a confirmar cuestiones relativas al carácter de *Bona Dea* y al perfil de sus cultores, permitiéndonos comprender también las raíces histórico-políticas que se esconden detrás de las construcciones etiológicas que constituyen la base de su culto.

Entre las divergencias, cabe destacar la presencia de devotos de sexo masculino activos, tanto solos como con sus esposas, en el culto a la diosa, así como en la edificación y restauración de los lugares de culto que se le consagraban[1]. Además, se ha constatado que en las dedicaciones realizadas por miembros de familias de la élite aristocrática (*Octavia*, mujer de *P. Lucilius Gamala* en Ostia[2], las mujeres de los *Venuleii* en Pisa[3], *Calpurnia* y los *Calpurnii Pisones* en Dalmacia[4] y en *Spoletium*, *Renatia Maxima* con el *primipilus* Umbro[5]), la mención de la contraparte masculina sirve para garantizar la visibilidad de la obra y de su autor en el marco social y frente a la divinidad. La misma lógica se ha observado en la restauración del templo de *Bona Dea* en el Aventino, que Livia Augusta realiza expresamente en el marco de las políticas de Augusto.

No faltan casos de invocaciones realizadas por iniciativa de los hombres en su propio contexto laboral: en los *horrea Galbana* (*Zmaragdus* y *Fania Onesime*[6]), en puntos de llegada, distribución o transformación del mármol (*M. Ulpius Restutus* y *Valeria Donata* en Roma[7], así como *C. Avilius December* en Puzoles[8]), en importantes obras públicas, como es el caso de *L. Paquedius Festus*, que

[1] Cat. n. 38; 48; 61-65; 97.

[2] Cat. n. 58.

[3] Cat. n. 109.

[4] Cat. n. 133.

[5] Cat. n. 104.

[6] Cat. n. 12.

[7] Cat. n. 13.

[8] Cat. n. 88.

agradece a la diosa el haber completado el tramo de la *aqua Claudia* bajo el *mons Aeflanus*[9]. Sin duda, entre los hombres que expresan su afección a la diosa, destaca la devoción del emperador Adriano, a quien los habitantes de *Nomentum* estaban muy agradecidos por haberse encargado de restaurar el *fanum* de la *Bona Dea*.[10]

El análisis combinado de las fuentes literarias y de la documentación epigráfica ha permitido también poner de relieve aspectos inéditos del culto; por ejemplo, el pasaje de Macrobio ha resultado ser una transposición literaria de extraordinaria precisión para entender cómo las distintas facetas de *Bona Dea* pueden encontrarse en la realidad epigráfica. Comprendemos así sus manifestaciones de carácter oracular, que Macrobio atribuye a Mercurio y *Fauna*, conocidas en la epigrafía por la dedicatoria de *Callistus*, que *ex visu iussu* constituye uno de los documentos más importantes recopilados en el *corpus*, la estatua encontrada en *Bovillae*[11], siendo además confirmación de la ubicación del *sacrarium* de *Bona Dea* donde Clodio encontró a sus asesinos. Su carácter oracular se confirma también a través del episodio que tuvo lugar en la casa de Cicerón, así como en las prácticas adivinatorias sugeridas por algunos utensilios mencionados en las inscripciones en calidad de ofrendas.

Por otra parte, se han hallado correspondencias entre Medea y *Bona Dea*, evidentes en el rechazo de la vida social, debido a los violentos enfrentamientos que ambas tuvieron con el mundo masculino, y en el poder taumatúrgico que las caracteriza. De fundamental importancia es la alusión que Macrobio hace a la presencia de un *herbarium*; respecto a este peculiar anexo del templo se han propuesto dos posibles especies vegetales, que podían ser cultivadas por el personal cultual y empleadas para la preparación de medicamentos: la hierba *Apollinaris* y el *labrum Veneris*, ambas útiles para el cuidado de la vista y el alivio de trastornos femeninos.

Las palabras de Macrobio han ofrecido la posibilidad de adoptar una perspectiva orientada a conocer el valor simbólico de las especies de víctimas animales sacrificadas a la diosa, que el análisis de literatura y epigrafía identifican respectivamente con la cerda grávida y con la novilla blanca[12]. Otras importantes novedades relacionadas con el mundo animal de *Bona Dea* han abierto nuevos puntos de vista sobre la función de los reptiles: desde una relectura del aparato iconográfico que decora una inscripción conservada en los Museos Vaticanos, se ha constatado una importancia fundamental de estos animales en un ritual ampliamente atestiguado en la literatura médica antigua y

[9] Cat. n. 54.

[10] Cat. n. 80.

[11] Cat. n. 67.

[12] Cat. n. 40.

que, verosímilmente, se practicaba en los espacios consagrados a la diosa[13]. Pruebas claras de su relación con la cura de enfermedades de la vista se han detectado también a través de una interpretación que, en este sentido, se ha dado a numerosos epítetos alusivos a este potencial curativo (*Lucifera*[14], *Oculata*[15], *ob luminibus restitutis*[16]), de lo cual se ha encontrado confirmación en un documento donde un médico se dirige a la diosa[17], o en la exaltación de su potencial benéfico de *remediorum potens*[18].

Otro punto fundamental de la tesis ha sido el análisis de los versos que Propercio[19] dedica al episodio de Hércules y la *alma sacerdos* de *Bona Dea*, implicados en un duro enfrentamiento que tendrá importantes implicaciones en el culto de ambas divinidades. Los versos de ese poeta han servido de punto de partida para una discusión que pretende conocer si detrás de un escenario mitológico se esconden asuntos históricos. Tomando en consideración también el episodio de Fauno y Fauna, esta vía de investigación ha revelado que *Bona Dea* detenta, ya desde los albores de su culto, una posición importante en el diseño de visibilidad de la *gens* Claudia, históricamente enemiga de la *gens* Fabia. Si Fauna es baluarte de los *Claudii*, Fauno defiende los valores de la *gens* Fabia. La violencia de sus enfrentamiento se justificaría en una transposición a la dimensión mítica de los ásperos conflictos que, a mediados de la época republicana, se centraron en los intereses de estas dos familias de notables romanos.

La misma lógica se ha aplicado en el rechazo de Hércules por parte de la *alma sacerdos*. La actitud del semidiós hacia el universo consagrado a la *Dea* revela varias correspondencias con el adoptado por Fauno; las mismas observaciones son válidas si se traslada el mito a la dimensión histórica, donde el *stuprum* de Clodio recuerda las violencias de Fauno. Vuelven cíclicamente los temas de la *hybris*, del disfraz, del deseo de invertir un orden físico e ideológico establecido: además de no tener éxito, las acciones cumplidas en este sentido tienen consecuencias irreparables y suelen determinar cambios radicales. Entre estos destacan una divinización (Fauna es divinizada como *Bona Dea*), una recíproca exclusión de género (mujeres – Hércules / hombres – *Bona Dea*), una nueva línea política (con Cicerón / *contra* Cicerón), claros signos de transición de una época a otra (República / Imperio) y muertes cruentas (Fauna / Clodio). En este marco se ha propuesto una nueva lectura de los actos sacrílegos perpetrados contra la *Bona Dea* por el tribuno Clodio, interpretados como una

[13] Cat. n. 31.

[14] Cat. n. 27.

[15] Cat. n. 42.

[16] Cat. n. 40.

[17] Cat. n. 76.

[18] Cat. n. 133.

[19] Propercio, *El*. IV, 9, 16-70.

impactante señal de su voluntad de apartarse de las líneas políticas de los *Claudii*, familia a la que pertenecía por nacimiento.

El análisis comparado entre las alusiones literarias a lugares consagrados a la diosa y las menciones de elementos arquitectónicos y de mobiliario en la documentación epigráfica ha revelado que el conocimiento de la conformación de estos lugares y las piezas de su mobiliario parecen ser específicos y de dominio público, ya que también estaban al alcance de personas no estrictamente implicadas en la práctica del ritual. La arqueología del espacio sagrado aparece perfectamente en línea con el espacio histórico y literario de *Bona Dea*. Tal coherencia, además de proporcionarnos información sobre las actividades llevadas a cabo por el personal cultual activo en el templo, permite pensar que, en realidad, los lugares consagrados a la diosa no eran tan inaccesibles como los describe la literatura.

En cuanto a los rituales practicados en los recintos sagrados, el estudio tipológico de las ofrendas mencionadas en las inscripciones ha permitido determinar que además de los conocidos *lectisternia* o *sellisternia* sugeridos por la difundida mención de *pulvinaria*, *palliola* y *mensae*, se practicaría probablemente el arte adivinatorio de la catoptromancia y de la licnomancia, como sugieren ofrendas de utensilios como la lámpara y el espejo.

En conclusión, se puede afirmar que *Bona Dea* es una diosa invocada indistintamente por hombres y mujeres por su potencial benéfico en el ámbito familiar o práctico, a menudo elegida por personajes clave de la historia de Roma para vehicular su ascenso o bien decretar su fracaso.

CORPUS ICONOGRAFICO

Indice

a*. Roma e i centri del *Latium vetus

1. Roma, collezione Giustiniani (?)

2. Roma, Istituto Archeologico Germanico

3. Roma, Musei Vaticani

4. Roma, Museo Barracco

5. Roma (?), Rijiskmuseum Leiden

6. Albano Laziale, Villa Albani già Torlonia

7. Velletri, collezione Latini (?)

***b*. Ostia**

8. e **9.** Statuaria

10. Decorazione pittorica del Santuario di *Bona Dea* in via degli Augustali (V, X, 2)

***c*. Campania**

11. Minturno

12. Napoli, Museo Archeologico Nazionale

13. Pompei. Pitture parietali e piccola statuaria

Pitture parietali

1. Casa del Larario del Sarno, parete W del *viridarium* 9 (I 14, 7). *In situ*

2. Casa del Triclinio, parete N dell'ambiente 3 (VI 1, 1). *In situ*, molto lacunosa

3. *Taberna lusoria Aleariorum*, parete N dell'ambiente I (VII 15, 5). *In situ*, molto lacunosa

4. Abitazione privata riusata come stalla, parete E dell'ambiente M (VI 15, 18). *In situ*, molto lacunosa

Piccola statuaria

5. Statuetta argentea. Rinvenimento fuori contesto nell'area dell'Anfiteatro. Pompei, magazzino, inv. n. 945

6. Rilievo fittile. Casa di *Sutoria Primigenia*, *armarium* dell'*atrium* (IX 9, 6). Pompei, magazzino, inv. n. 11549

7. Statuetta fittile. Casa del Vinaio. Trovata *in situ*, in una nicchia di un ambiente posto sul fondo del giardino. Napoli, Museo Archeologico Nazionale, inv. n. 118383

8. Statuetta fittile. Ritrovata nella Casa annessa alla *domus* di *P. Cornelius Tages*, in una nicchia del *viridarium*, a lato della scala realizzata per mettere in comunicazione le due *domus* (I 7, 19). *Antiquarium* di Pompei, inv. n. 3782. Distrutta dal bombardamento del 1943

9. Statuetta fittile. Trovata nel *tablinum* della Casa dei *Coponii* (VI 16, 28). Pompei, magazzini, inv. n. 55986

10. Statuetta fittile. Casa di *M. Memmius Auctus* (VI 14, 27). Napoli, Museo Archeologico Nazionale, inv. n. 116983

11. Statuetta fittile. Rinvenuta nell'*atrium* della casa annessa alla *domus* di *Oppius Gratus* (IX 6, 4). Napoli, Museo Archeologico Nazionale, inv. n. 119272

12. Statuetta fittile. Provenienza incerta. Napoli, Museo Archeologico Nazionale, inv. n. 20381

13. Statuetta fittile. Pompei (o agro pompeiano). Pompei, magazzini *Antiquarium*, inv. n. 33715

14. Statuetta fittile. Pompei, provenienza ignota. Napoli, Museo Archeologico Nazionale, inv. n. 20623

15. Statuetta fittile. Agro nocerino o pompeiano (?). Nocera Inferiore, Museo Archeologico provinciale dell'agro nocerino, vetrina 45, n. 18

14. Pompei, statuetta fittile. Napoli, Museo Archeologico Nazionale, inv. n. 110.339

15. Boscoreale

1. Statuetta marmorea. *Antiquarium* di Boscoreale, inv. n. 40195

2. Laminetta argentea. *Antiquarium* di Boscoreale, inv. n. 53001

3. Bacile fittile. *Antiquarium* di Boscoreale, inv. n. 40196

4. Frammento di pittura parietale. Proveniente dal mercato antiquario e acquistato nel 1910 dall'Art Museum di Princeton, in cui è attualmente conservato

d. Regio* V *Picenum

16. Urbisaglia (Macerata)

***e*. Penisola italica, provenienza sconosciuta (17.)**

f. Gallia Narbonensis

18. Nîmes

g. Regio* X, *Tergeste

***a*. Roma**

Collezione Giustiniani (?)

1. (**a. - b. - c.**) Tre statuette in marmo. Altezza: circa 20 cm. Non ne è noto il luogo di rinvenimento. Probabilmente facevano parte della collezione Giustiniani (inv. 1186 a-b-c). Perdute.

Greifenhagen 1937, n. 6-8 p. 227; Clarac 1836-1837 (IV), n. 1186 a-b-c, pl. 588; Brouwer 1989, n. 32 a-b-c, p. 43-44.

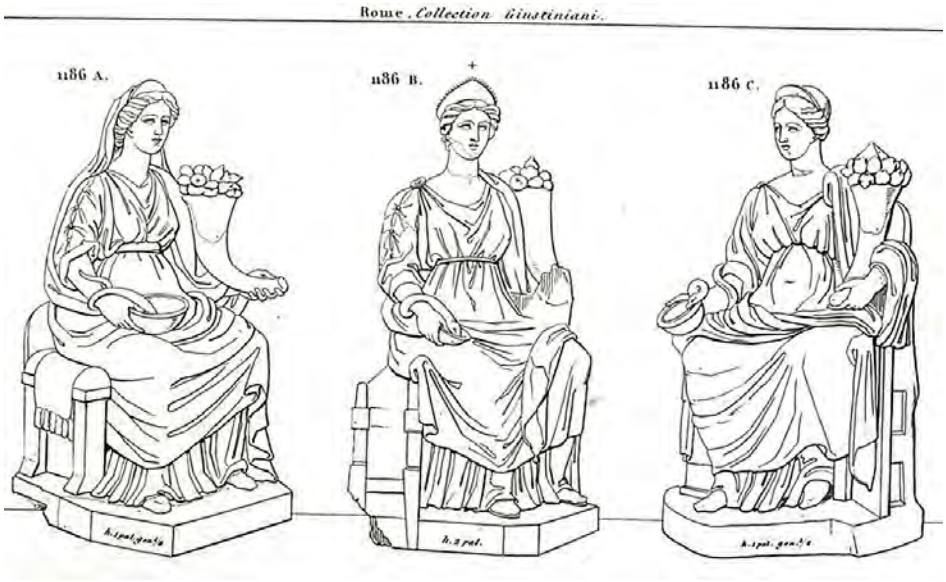


Figura 1. Disegni delle tre statuette. Da Clarac 1836-37 (IV), pl. 558.

Le tre statuette raffigurano la divinità con i tratti di una matrona seduta su un seggio. Quest'ultimo, di semplici fattezze, presenta un alto schienale provvisto di braccioli torniti e poggiante su di una bassa pedana e può essere definito un *solium*; il bracciolo sinistro è coperto nella parte sinistra dalla veste. Ciascuna delle tre matrone è abbigliata da un lungo chitone le cui maniche giungono fin sotto il gomito, lasciando i tre quarti dell'avambraccio al serpente che vi si attorciglia con la testa rivolta verso la patera da cui si abbevera. La statuetta **c.** manca dell'avambraccio sinistro e si differenzia dalle altre due per le dimensioni ridotte della scodella. La veste è stretta sotto il petto da una sottile cintura e, nel caso della statuetta **a.**, da un pesante mantello che vela il capo della dea e ne copre le ginocchia, lasciando scoperti il ventre e la parte inferiore delle gambe. Anche la veste delle statuette **b.** e **c.** è arricchita da un mantello, che con il suo voluminoso panneggio definisce le spalle e il grembo della dea rappresentata. Le pieghe del chitone tratteggiano plasticamente i seni aprendosi in uno scollo a V, mentre restano morbide all'altezza del torso per infittirsi in maniera regolare e cadenzata nella parte inferiore, in cui sono separate da netti solchi. Ai piedi la divinità indossa probabilmente calzature chiuse e di forma affusolata. La dea giace sul trono in posizione frontale e ieratica, con la

gamba sinistra avanzata rispetto all'altra; sorregge con il braccio sinistro una cornucopia che contiene un'ampia varietà frutti, tra i quali si riconoscono pomi, grappoli di uva e pampini. La copiosa e variegata composizione sembra essere ben definita da profondi fori di trapano. Il viso piccolo, pieno e rotondo è incorniciato da una capigliatura a bande ondulate, che lascia libere le orecchie e risale sul retro, fissandosi in cima al capo. La fronte è diritta e gli occhi ben definiti. La bocca è piccola e carnosa. Il volto pieno, tondeggiante, appare particolarmente liscio e levigato. Il tipo statuario, nonostante ampiamente usato per la rappresentazione di divinità della fecondità, è già noto per le rappresentazioni della *Bona Dea*, dei quali la statuetta presenta i consueti attributi (il trono, il serpente attorcigliato lungo l'avambraccio destro e rappresentato nell'atto di abbeverarsi da una patera, la cornucopia, la posizione ieratica, l'abbigliamento e la pettinatura). Le piccole dimensioni della statuetta suggerirebbero una sua funzione di *genius loci*: il piccolo simulacro raffigurante la dea poteva essere preposto alla tutela di un ambiente privato, in cui solitamente era esposto in un'edicola o una semplice nicchia.

Datazione. Per analogia con le altre riproduzioni del tipo e coerentemente con il periodo di massima diffusione del culto, la statuetta può essere datata al II secolo d.C.

Istituto Archeologico Germanico

2. Frammento di torso di statuetta in marmo, alto 9,5 cm (altezza totale stimata: 50 cm). Già dal 1872, quando fu descritta da F. Matz e F. K. von Duhn, faceva parte della collezione di statuaria antica appartenente all'Istituto Archeologico Germanico di Roma[1], luogo in cui è ancora oggi conservata[2]. Le circostanze del ritrovamento non sono chiare.

Matz, von Duhn 1881, n. 890 p. 238; Greifenhagen 1937, n. 9 p. 227; Parra, Settis 1986, n. 11 p. 122; Brouwer 1989, n. 33 p. 45; Sojc 1997, n. 13 p. 46-47.

[1] Nella raccolta *Antike Bildwerke in Rom: mit Ausschluss der grösseren Sammlungen*, F. Matz e F. K. von Duhn (vol. II, p. 238 n. 890), annoverano la statuetta tra quelle rappresentanti *Tyche* o *Hygeia* e ne forniscono una descrizione dettagliata: "*Auf einem Stuhl mit geraden Beinen sitzend ist die figur bekleidet mit einem einfachen unter den Brûsten gegürten Chiton. Das Obergewand zieht sich über den Hinterkopf und fällt uber die Beine; über dem gescheitelten haar erhebt siche ine hahe Stephane. Im l. Arm ruht ein Fullhorn; die R. hält eine Patera, aus der eine sich um den Vorderam ringelnde Kleine Schlange trinkt*".

[2] Greifenhagen 1937, p. 227: *9. Ehemals Rom, Archaologisches Institut*; Candilio, Bertinetti 2013, p. 34: "*ora solo parzialmente conservata presso l'Istituto Archeologico Germanico di Roma*".



Figura 2. Torso della statuetta. Da Sojc 1997, p. 47 fig. 38.

Della statuetta, che entrò a far parte della collezione dell'Istituto quando ancora si trovava in buone condizioni di conservazione, resta soltanto il frammento che ne raffigura la parte superiore del busto, che dal collo giunge solo sino a metà del petto. Questo appare piuttosto danneggiato, condizione probabilmente favorita dall'utilizzo di un marmo italico particolarmente deteriorabile, di colore grigiastro, con striature e intrusioni cristalline. L'esame autoptico realizzato da F. Matz quando la statuetta era ancora integra permette di conoscere dettagli importanti che sarebbero altrimenti rimasti ignoti. L'Autore descrive una figura femminile seduta in trono con le gambe in posizione frontale, abbigliata con un chitone semplice allacciato all'altezza del petto, la veste appoggiata sulla nuca che giunge sino a coprirne le gambe. La figura femminile si mostrava ornata da una corona e recante una cornucopia sul braccio sinistro, mentre l'avambraccio sinistro, attorno al quale si attorcigliava un serpente, reggeva una patera da cui un ofide è rappresentato nell'atto di abbeverarsi. Nella revisione del testo, tra il 1875 e il 1879, F. von Duhn constata che la statuetta versava già in stato frammentario, in quanto mancante della testa, del collo e della parte superiore del torso; al contrario, la parte inferiore era a quell'epoca ancora conservata. L'inventario redatto da W. Hahland sulle antichità dell'Istituto romano rende noto che nel 1931 la parte inferiore della statuetta era purtroppo andata persa; ciononostante vi si trovava la descrizione di un frammento appartenente alla sua, ormai dispersa, parte superiore. Si tratta della parte mediana della statuetta descritta da Matz, di cui egli descrive un frammento di marmo italico alto 22 cm danneggiato lungo tutti i lati; vi si riconosce la capigliatura della figurina, realizzata secondo un'acconciatura che lascia scoperte tempie e orecchie, raccolta da un diadema centrale. Quest'ultimo sorreggeva il mantello, che si appoggiava sulle spalle. La descrizione fornita da F. Matz permise al Greifenhagen di inserire la statuetta nel suo dossier del 1937

senza dover effettuarne l'autopsia. L'attribuzione alla *Bona Dea* può considerarsi certa sulla base dell'abbigliamento della parte conservata del torso, decisamente tipico nella statuaria raffigurante la suddetta divinità: il chitone presenta uno scollo rotondo e una bordatura irregolare che termina in una triplice piega, mentre il mantello si appoggia sulla spalla destra con un movimento plastico. Le pieghe del mantello occultano la spalla destra con un leggero movimento plastico, cadendo verticalmente lungo i lati esterni del torso. N. Sojc riconosce nella spalla destra i resti di una ciocca di capelli.
Datazione: Su base stilistica si può datare la statuetta agli inizi del II secolo d.C.

Musei Vaticani

3. Statuetta di marmo bianco con venature grigiastre. Le fattezze del simulacro appaiono di qualità inferiore rispetto alle altre statuette descritte. Altezza: 31,5 cm. Non si hanno indicazioni sulla provenienza della statuetta, che attualmente si conserva nei magazzini dei Musei Vaticani, inv. 3026. Von Kaschnitz-Weinberg (I) 1937, n. 16 p. 64; (II) 1936; Greifenhagen 1937, n. 4 p. 227; Brouwer 1989, n. 45 p. 54-55.

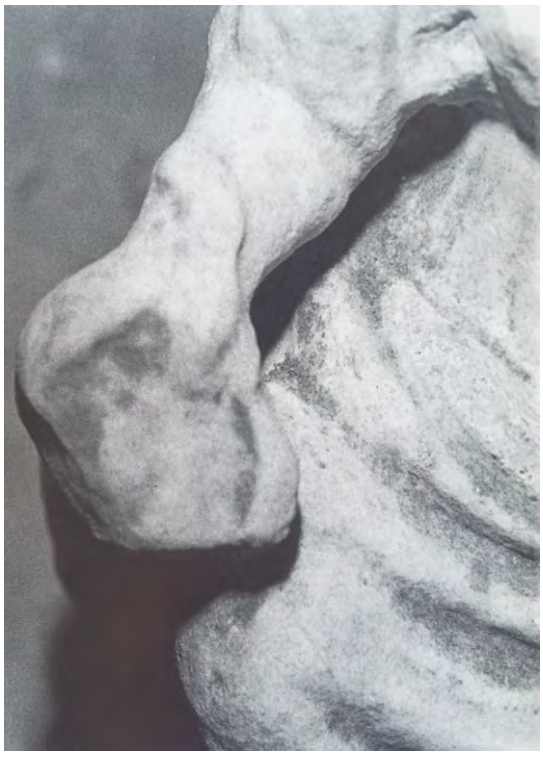
a.  **b.** 

Figura 3. **a.** e **b.** da Brouwer 1989, n. 45 pl. XV

La statuetta rappresenta una divinità femminile seduta in trono in posizione ieratica abbigliata con un elaborato chitone, stretto all'altezza del petto da una sottile cintura e lungo fino ai piedi, posti l'uno

in posizione avanzata rispetto all'altro e dei quali si intravede solo una parte. Un velo le copre la parte posteriore della testa lasciando fuori parte dell'elaborata pettinatura, che ricade sulle spalle fino a stringersi, delineando gli avambracci; il viso è tondeggiante, la fronte dritta, gli occhi ben definiti nelle cavità oculari mentre la bocca appare piccola e carnosa. La divinità, raffigurata secondo l'usuale tipo statuario utilizzato per le dee dell'abbondanza, ne presenta i consueti attributi iconografici: regge una cornucopia ricca di frutti con la mano sinistra, mentre lungo l'avambraccio destro si attorciglia un serpente, immortalato mentre si disseta da una patera poggiata sul bracciolo del seggio, poggiante su di un basso sgabello rettangolare posizionato in obliquo su un podio più alto.
Datazione. Si ripropone la datazione all'età adrianea, già attribuita alla statuetta dal Greifenhagen.

Museo Barracco

4. Statuetta in marmo, raffigurante una divinità femminile seduta su trono, privo di braccioli e piedistallo. La dea indossa un lungo chitone panneggiato altocinto e con scollo triangolare; le maniche lasciano scoperto solo l'avambraccio, lungo i quali scivola il mantello, attaccato all'altezza ai capelli, divisi in due da una riga centrale. Sorregge con la mano destra una patera ombelicata, verso il quale si approssima un serpente arrotolato lungo il braccio, mentre impiega il braccio sinistro per sorreggere una grande cornucopia carica di frutti tondeggianti. Nella sua "Guida al Museo Barracco di Scultura Antica", C. Pietrangeli la definisce una "statuetta seduta velata di *Tyche* (o *Bona Dea*) con cornucopia e patera"[3].
Si conserva presso il Museo Barracco di Scultura Antica, piano inferiore, 181.
Pietrangeli 1949, p. 67.



Figura 4. La statuetta. Foto dell'Autrice, luglio 2017.

[3] Pietrangeli 1949, p. 67.

Rijiskmuseum, Leida (Olanda)

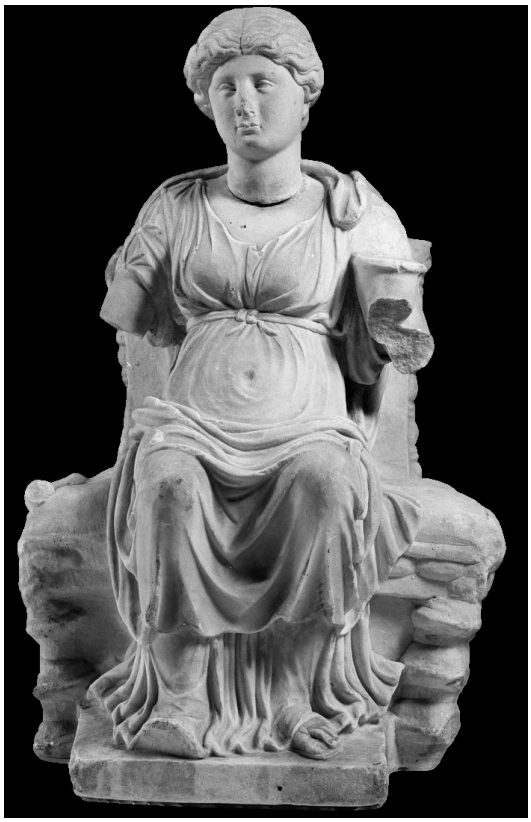
5. Statuetta in marmo, alta 40 cm. Di provenienza sconosciuta, il piccolo simulacro è ora conservato presso il Rijksmuseum van Oudheden di Leida (inv. Pb 114), in cui è entrato a far parte a seguito di numerose vicissitudini collezionistiche. Fino al 1629, anno della sua morte, fece parte dei tesori conservati nel gabinetto di antichità del collezionista veneziano Andrea Vendramin (1525-1629). Pochi anni dopo il decesso del Vendramin fu acquistata dall'olandese Jan Reynst, penultimo figlio di un mercante e armatore coinvolto nella compagnia delle Indie orientali. Nel 1646 gli oggetti d'arte e antiquaria acquisiti da Jan Reynst negli anni veneziani giunsero ad Amsterdam, per essere custoditi nella grande residenza del fratello maggiore Gerard. Quest'ultimo morì nel 1658, evento che comportò la dispersione della sua collezione privata, di cui è stato possibile rintracciare la quasi totalità degli elementi grazie all'accurata catalogazione che il Vendramin aveva completato già due anni prima di morire[4]. La smembrata collezione dei fratelli Reynst confluì in quella di Gerard van Papenbroeck, borgomastro di Amsterdam nel 1723. In seguito al suo decesso, avvenuto nel 1743, gli eredi decisero di donare i preziosi oggetti che gli erano appartenuti all'Università di Leiden, affinché divenissero di fruizione pubblica. Questi pregiati oggetti d'arte costituirono il primo nucleo di reperti a formare la collezione dell'*Archaeologisch Cabinet der Hoogeschool*; sotto la guida dell'archeologo Caspar Reuvens questa si ingrandì sino a essere accolta nel Rijskmuseum[5].

Janssen 1848, I. 70; Bastet, Brunsting 1982, n. 66 tav. 19; Brouwer 1989, n. 46 p. 55-56; Rijksmuseum van Oudheden collection online, s.v. "*Bona Dea*".

[4] Già nel 1627, due anni prima della sua morte, il Vendramin aveva inventariato, forse per ragioni testamentarie, tutta la sua collezione in diciassette manoscritti accuratamente elaborati che, dopo le vicende della Seconda Guerra Mondiale, sono andati perduti (come accaduto per il volume *De Sculpturis*) o sono conservati in varie biblioteche europee. Per una trattazione completa sull'argomento, si rimanda a Favaretto 1990, p. 143-151 e Logan 1979, in particolare p. 67-75.

[5] Si vedano, come approfondimento, Halbertsma 2003, in particolare cap. 2 e Halbertsma 2007, p. 25-40.

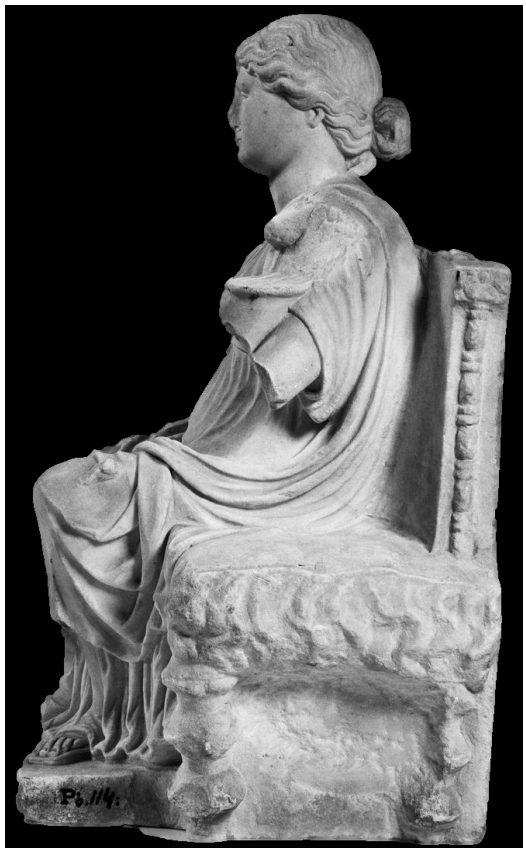
a.



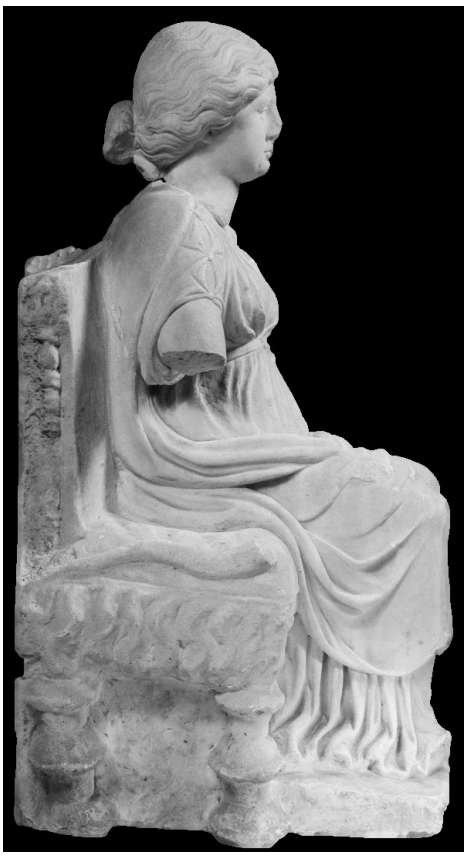
b.



c.



d.





e.



f.

Figura 5 (a-f). La statuetta raffigurante la *Bona Dea*, vista dalle differenti prospettive.
Foto dal catalogo online del Rijksmuseum van Oudheden, http://www.rmo.nl/collectie/zoeken?object=Pb+114.

La statuetta raffigura una divinità femminile seduta su di un trono. Il sedile cerimoniale, di particolare solennità e prestigio, si presenta con interno vuoto e dotato di un'alta spalliera e di gambe a elementi torniti con forma di campana. I lati destro e sinistro della spalliera presentano una decorazione composta da una sottile banda centrale in cui fiocchi doppi si alternano a fiocchi singoli terminando, nella parte superiore, in un fiore con petali e bottone centrale; la banda decorativa del lato destro si conserva solo parzialmente. Il seggio, sprovvisto di braccioli, si appoggia su di un alto cuscino bordato da un motivo a onde singole scolpite in bassorilievo. La dea, che vi giace in posizione frontale e ieratica, veste un raffinato chitone con maniche fermate da bottoni sulle braccia e stretto sotto il petto da una sottile cintura terminante con un doppio nodo centrale, le cui pieghe delineano plasticamente i seni aprendosi in un motivo a V. L'*himation* doveva inizialmente coprire la testa, per poi scendere dietro la testa e incrociarsi all'altezza delle ginocchia. Una frattura visibile nella parte destra è probabilmente pertinente al corpo di un perduto serpente che, snodandosi dal retro, si appoggiava sul cuscino, per poi attorcigliarsi lungo il lato destro del trono. Il chitone termina sul suppedaneo con un panneggio infittito e cadenzato da pieghe (5 a sinistra, 7 a destra e 4 al centro) separate da netti solchi, che si aprono per coprire i piedi, di cui si intravede solo il sinistro, posto in posizione leggermente ritratta rispetto al destro. La dea indossa calzature aperte, con plantare

ritagliato sulla forma del piede e una stringa interposta tra l'alluce e il secondo dito; il piede destro, mancante, doveva essere quasi completamente coperto dalle stoffe della tunica e, a giudicare dalla frattura, terminare fuori dal basamento. La testa, più tarda e dunque non pertinente all'originale, ha forma tondeggiante; gli occhi sono ben definiti, la bocca piccola e carnosa e il naso ben centrato. La capigliatura, ondulata e bipartita da una linea centrale, è raccolta da uno *chignon* all'altezza della nuca. La statuetta appare priva dell'avambraccio e del gomito destro e sinistro, della parte inferiore della cornucopia che quest'ultimo sorreggeva e del corpo del serpente che dall'estremità destra del cuscino si dispiegava per appoggiarsi sulla gamba destra della dea. Il tipo iconografico, certamente non originale e spesso usato per rappresentare divinità legate alla sfera della fecondità, è stato attribuito alla *Bona Dea* sulla base della presenza del serpente e della cornucopia, oltre che per analogia con altri tipi statuari simili che la rappresentano con certezza[6].

Datazione. Il moderato uso del trapano per la resa delle pieghe del chitone e della capigliatura consente di proporre una datazione tra il II e il III secolo d.C.

Albano Laziale, Villa Albani già Torlonia

6. *Aedicula* in marmo bianco. Dimensioni (cm): altezza 82; larghezza e spessore di 52 cm, inclusa la base. Conservata nel giardino di Villa Albani a Roma, inv. n. 348.

Brouwer 1989, n. 68 p. 76-77; Greifenhagen 1937, n. 13 p. 228.



Figura 6. da Brouwer 1989, pl. XXIV, n. 68.

[6] Ne è esempio inequivocabile la statuetta recante la dedica di *Callistus* (*CIL*, XIV 2251; cat. n. 67).

La piccola edicola presenta una struttura composta da basamento a gradina, architrave e quattro colonne, ciascuna culminante con un capitello corinzio. La statuetta della dea è inserita in una nicchia; lungo i lati sono ricavate due ulteriori nicchie di profondità inferiore. La dea, assisa su di un trono dotato di schienale con braccioli e piedi finemente lavorati, è abbigliata con chitone e mantello, mentre il velo è sorretto dall'acconciatura. Un diadema con forma di fiocco stringe la veste panneggiata sotto i seni della figurina femminile, che sorregge una ricca cornucopia con il braccio sinistro. Il braccio destro, al contrario, appare danneggiato: l'avambraccio mutilo doveva sorreggere la patera. Lungo la parte integra sono chiaramente visibili segmenti del corpo serpente che verosimilmente si abbeverava dal perduto piatto rituale.

Anche le nicchie laterali presentano una decorazione specifica: il Brouwer, che ha potuto effettuare personalmente l'autopsia, riporta che nella nicchia sinistra è visibile un uomo togato che protende la sua mano, purtroppo perduta, da destra verso sinistra. Nella nicchia destra è rappresentata la dea Vittoria alata, abbigliata con chitone e mantello, che con la mano destra sorregge una ghirlanda e con la sinistra una palma.

Secondo il Greifenhagen il sacrario risalirebbe all'età traianea.

Velletri, collezione Latini (?)

7. Statuetta in marmo, alta circa 40 cm. H. Brouwer, seguendo le indicazioni di Clarac, ne riconduce la provenienza e l'appartenenza alla collezione Latini di Velletri. Clarac ritiene che parte dell'avambraccio destro e il serpente siano stati aggiunti posteriormente.

Clarac 1836-1837 (IV), tav. 557; Greifenhagen 1937, n. 11; Brouwer 1989, n. (49) p. 57-58.

a.



b.



Figura 7. **a.** Da Clarac 1836-37 (IV), pl. 557 n. 1186; **b.** Disegno della statuetta. Da Greifenhagen 1937, p. 231 n. 3. Il disegno viene associato da Brouwer alla statuetta dei Musei Vaticani (n. 45 p. 55), ma le evidenti similitudini permettono di relazionarla con il piccolo simulacro che è detto appartenere alla collezione veliterna.

La dea è rappresentata secondo le consuetudini iconografiche che la contraddistinguono: si trova assisa in posizione frontale, ieratica, abbigliata da un velo sorretto dalla capigliatura, da un chitone arricchito da un più corto mantello. La presenza degli attributi tipici della *Bona Dea*, quali il serpente attorcigliato lungo l'avambraccio che sorregge la patera, non mancano di caratterizzare anche tale rappresentazione statuaria della divinità.

***b*. Ostia**

8. e **9.** Due statuette di divinità femminile, rinvenute nel 1942. La (**8.**) proviene dalla *Regio* IV, nell'area tra il Decumano Massimo e via della Foce, mentre la (**9.**) è tornata alla luce in un punto non precisato dell'area urbana.

Entrambe raffigurano la medesima divinità, realizzata secondo gli stessi canoni figurativi, riproponendo i tratti che possono ritrovarsi, in maniera pressoché standardizzata, in tutta la produzione statuaria relativa alla *Bona Dea*.

La statuetta **8.** è alta 56 cm, inclusa la parte superiore della cornucopia. Manca della testa e del braccio destro. Il materiale impiegato per la scultura è del fine marmo giallastro. La dea è seduta sul trono, vestita di un chitone finemente panneggiato e di un mantello che le si appoggia sulle spalle e la copre fino all'altezza delle ginocchia. Il chitone è stretto da una sottile cintura che si allaccia al centro del petto, delineandone la forma. Il braccio sinistro sorregge la cornucopia, mentre si può solo supporre che il braccio destro sorreggesse la *patera*, oggetto cultuale che vi è normalmente associato, la cui presenza può facilmente dedursi da un perno visibile nella parte terminale. Da quest'ultima si abbeverava verosimilmente un serpente, attorcigliato attorno al braccio corrispondente. Tuttavia non vi sono tracce del corpo dell'animale, forse erase dalle prolungate difficili condizioni di giacenza del reperto.

Il simulacro si conserva nel magazzino del Museo Ostiense, inv. n. 409.

Calza (*Not.Sc.*) 1942, p. 153 fig. 1; Brouwer 1989, n. (65) p. 71.

Della statuetta **9.** non si conosce l'esatta provenienza nell'estensione urbana ostiense. Il piccolo simulacro misura 25,5 cm. Le sembianze della dea si confermano ancora una volta quelle già riscontrate in altre sue rappresentazioni nella piccola statuaria, in particolar modo analoghe a quelle

descritte per la statuetta **8.**. In questo caso la statuetta appare mancante della mano e dell'avambraccio destri, oltre che della testa e della cornucopia.

Si conserva nel magazzino del Museo Ostiense, inv. n. 16678.

Brouwer 1989, n. (66) p. 71-72.

8.



9.



Figure 8 e 9. da Brouwer 1989, pl. XXII n. (65) e XXIII n. (66).

10. La decorazione pittorica del tempio di *Bona Dea* in via degli Augustali (V, X, 2)

Il tempio ostiense è l'unico tra i santuari noti consacrati alla *Bona Dea* ad aver restituito una decorazione pittorica parietale. L'esclusività del ritrovamento rende ancora più importante tanto la

loro valorizzazione quanto la contestualizzazione dei temi iconografici scelti per l'universo cultuale proprio della divinità. Il tempio di via degli Augustali è senza dubbio il meglio conservato tra quanti siano stati individuati archeologicamente. A questo privilegio, si aggiunge che può annoverarsi tra i pochi che hanno costituito l'oggetto di adeguate analisi stratigrafiche. La sua importanza nell'archeologia del sacro in ambito italico si lega alla visibilità dal santuario e dei suoi frequentatori nel quadro socio-politico della colonia, come mostrano i molteplici legami intrinseci alla storia e alla politica di Ostia antica, evidenziati dallo studio incrociato di epigrafia e prosopografia[7].

A questo già ricco contesto si aggiunge una tipologia di documentazione iconografica inedita nella vasta gamma di manifestazioni della *Bona Dea*. È evidente la misura in cui le pitture parietali siano una fonte indiretta rispetto alla statuaria, ma non per questo il loro peso nell'intento ricostruttivo del mosaico cultuale relativo alla dea sia da considerarsi minore. Tutt'altro: le immagini raccontano l'atmosfera in cui si tenevano i rituali sacri, poiché erano la cornice realizzata appositamente per accoglierli. L'interdipendenza tra la maniera in cui si sceglie di allestire e decorare un determinato ambiente e la sua destinazione acquisisce inestimabile valore nel vivido obiettivo di ricostruire il tessuto connettivo che compone il 'gesto del sacro'.

Le pitture del santuario in questione hanno costituito la tematica centrale dello studio affrontato da Stella Falzone nell'articolo "Le pitture del Santuario della *Bona Dea* ad Ostia (V, X, 2)"[8], i cui dati pubblicati sono stati di recente aggiornati da un'opera collettiva di taglio strettamente archeologico intitolata "*Le fasi costruttive del Santuario di* Bona Dea (V, X, 2). *Relazione sulle indagini svolte negli anni 2012 – 2013*"[9].

Nell'articolo pubblicato nel 2006 la Studiosa passa in rassegna tutte le fasi edilizie del tempio, includendo per ciascuna un commento alla decorazione pittorica relativa a ogni ambiente e alle modifiche che quest'ultima subisce. La principale finalità dello studio condotto è infatti quella di far dialogare l'arredo pittorico con le trasformazioni edilizie di cui l'edificio è oggetto a partire dall'età tardorepubblicana fino all'età domizianea, con lo scopo di ottenere una loro datazione il più possibile precisa e attendibile per tracciarne la "storia sociale".

Tale tipologia decorativa si attesta tra la "Fase 2" e la "Fase 7" individuate per il Tempio: le indagini riprese tra il 2012 e il 2013 del corridoio meridionale e della rampa occidentale hanno permesso di integrare con nuove acquisizioni la documentazione già pubblicata da S. Falzone nel 2006.

[7] Si veda il dossier di iscrizioni relazionate con il tempio di via degli Augustali (p. 145-153 e cat. n. 58-60).

[8] Falzone 2006, p. 405-445.

[9] Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 1-30.

Durante la "Fase 2", databile all'età augustea, si assiste all'obliterazione del santuario di età tardorepubblicana: nella cella del tempio sono visibili stralci di affreschi riconducibili al III stile pompeiano. Occorre dire che generalmente le pitture mostrano un'elevata qualità di realizzazione, suggerendo una committenza "di rango" probabilmente riconducibile a una o a un gruppo di matrone appartenente all'élite municipale cittadina. Rimarchevole, come si vedrà più avanti, è anche la scelta dei motivi iconografici e il peso che questi detengono in relazione al culto della dea titolare del santuario.

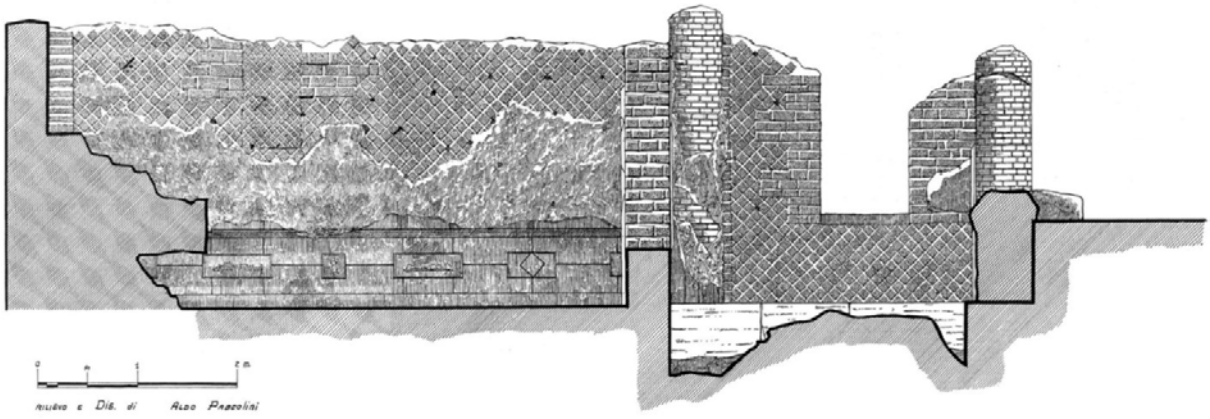


Figura 10. Disegno della sezione del lato est del tempio, con decorazione pittorica di "Fase 2" (Arch. SBAO, inv. 113) Disegno. Da Falzone 2006, p. 415.

L'indagine della "Fase 3", inquadrabile tra l'età giulio-claudia e quella vespasianea, ha invece rilevato modifiche consistenti sia nell'assetto architettonico che nell'apparato decorativo preesistente: solo la cella templare conserva la medesima decorazione parietale, la quale viene quasi interamente obliterata a causa di un podio in opera reticolata addossato alla parete nord dell'ambiente. L'intervento, piuttosto invasivo, risparmiò solo un breve tratto della parete precedentemente affrescata.

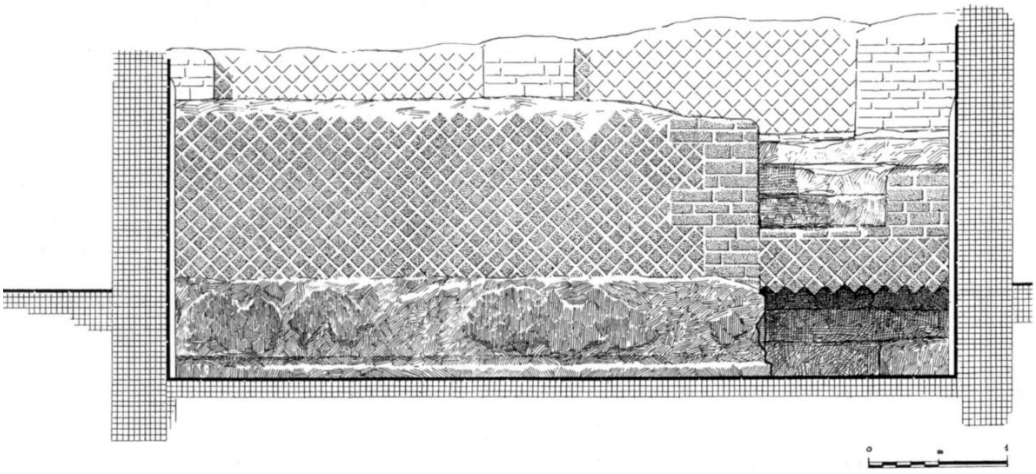


Figura 11. Prospetto del podio addossato alla parete nord della cella e conseguente obliterazione della decorazione pittorica (Archivio SBAO, inv. 897). Da Falzone 2006, p. 419.

L'evento saliente dal quale conseguono le modificazioni della "Fase 4" del santuario è senza dubbio la costruzione delle contigue Terme del Nuotatore. I lavori di costruzione ebbero luogo tra l'85 e il 90 d.C., in piena età domizianea. La cruciale modifica scaturita da questa novità edilizia fu il drastico innalzamento di circa 1 metro che interessò l'intera superficie del piano di calpestio del complesso; quanto era stato pensato in funzione della fondazione augustea subì necessariamente una drastica rivisitazione. Le pitture parietali non furono esentate da questo processo: gli ambienti interessati da tale cambiamento furono il portico, nel quale si ricavarono una serie di piccoli ambienti con decorazioni su intonaco, la cella e il pronao.



Figura 12. La decorazione pittorica degli ambienti del portico.
(Archivio SBAO, R 6379). Da Falzone 2006, p. 420

Le indagini compiute dagli archeologi nella cella hanno messo in luce anche le pitture che la decoravano ancor prima del rialzamento augusteo; il risultato è stato il rinvenimento in contesto di tracce di intonaco staccatesi dalle pareti est, nord e parte del tratto del muro a sud. La ricomposizione dei lacerti ha permesso di riconoscere affreschi dell'altezza totale di circa 1 metro, composti da una zoccolatura di parete e il principio di una zona mediana. Stella Falzone ne descrive le fattezze con impeccabile chiarezza e dovizia di particolari: "*la zoccolatura, a fondo nero, mostra una partitura di tipo geometrico, realizzata con sottili fasce bianco-crema, spesso ottenute con una doppia linea: la parte inferiore è costituita da una zona continua (una sorta di ulteriore zoccolo), mentre al di sopra lo spazio è scandito da figure geometriche (rettangoli, quadrati, rombi iscritti in rettangoli), poste al centro di riquadrature rettangolari*"[10]. Il confronto effettuato tra queste decorazioni e quelle ancora visibili nelle pareti a est e a ovest ha suggerito la continuità del motivo ornamentale ripetuta lungo i

[10] Falzone 2006, p. 421.

lati lunghi dell'ambiente: questa si componeva di un quadrato centrale fiancheggiato da due rettangoli, che a loro volta si trovavano ai lati di un rombo iscritto in quadrato e in un rettangolo. Ogni figura geometrica era ulteriormente decorata da una raffigurazione iconografica, della quale è possibile solo supporre la cadenzata ripetitività lungo i lati interessati.

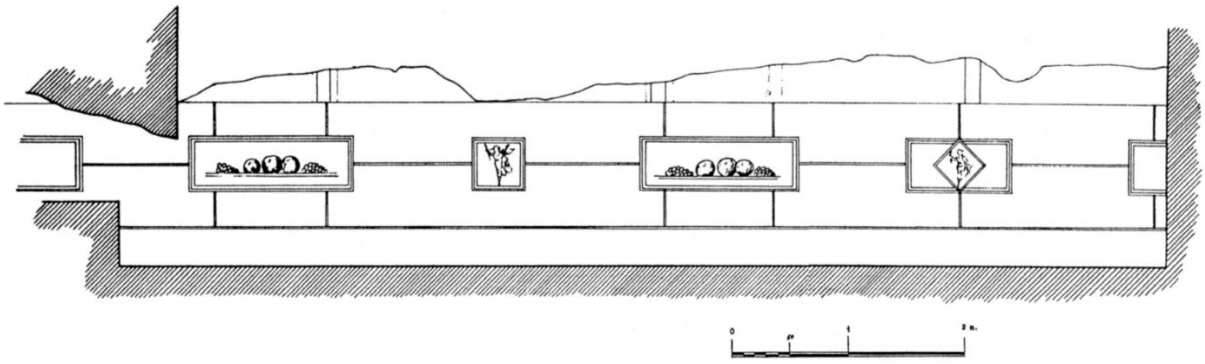


Figura 13. Il motivo decorativo della parete est (e ovest ?) della cella del tempio.
(Archivio SBAO, inv. 893). Da Falzone 2006, p. 423.

Le buone condizioni di conservazione in cui versano le pitture all'interno delle figure geometriche hanno permesso di individuare senza problemi i soggetti rappresentati. Nel quadrato centrale è raffigurata una Menade danzante abbigliata di una veste gialla che le lascia scoperta la gamba destra, mentre sorregge con la mano destra un oggetto che la Falzone interpreta senza esitazioni come "*un oggetto di forma allungata, un tirso*"[11]. Tuttavia è possibile pensare che l'oggetto che caratterizza la figura femminile, identificabile con la stessa *Bona Dea* piuttosto che con una Menade, sia una spiga o, più precisamente, una *spicata faces*, fiaccola a forma di spiga come quelle che illuminavano il bosco sacro a *Diana Nemorensis* durante le processioni notturne in onore della dea[12]. Nonostante il lato sinistro della dea danzante appaia particolarmente danneggiato, questa sembrerebbe sostenere il medesimo elemento anche nella mano destra.

[11] Falzone 2006, p. 421.

[12] Pasqualini 2017, p. 10-12, su cui si vedano le p. 48-53 (il riferimento sarà nella Prima Sezione dell'elaborato).



Figura 14. Decorazione del quadrato centrale. Da Falzone 2006, p. 424 (Archivio SBAO, pos. 132).

Ciascuno dei due riquadri rettangolari posti ai lati del quadrato centrale ospita una composizione tripartita di frutta: entrambe sono identiche e si compongono di tre pomi centrali gialli e affiancati da un grappolo di uva rossa per lato. Da ultimo, nella parte più esterna di questa armonica composizione si trovano, nella loro cornice rettangolare, i due rombi decorati da testa maschile: l'unico rombo in cui è ancora possibile intravedere traccia dell'affresco che lo decorava è quello posizionato a nord, ancora oggi conservato in contesto. L'uomo raffigurato è imberbe, dipinto plasticamente nell'atto di urlare, dunque con la bocca e gli occhi spalancati: l'artista sembra voler immortalare l'espressione stupefatta, spaventata in reazione a un evento inatteso e sconvolgente. La capigliatura disordinata è inframezzata da fiori gialli. Lo sguardo dell'uomo è rivolto verso il centro della scena e di conseguenza anche dell'ambiente.



Figura 15. Il motivo iconografico del rombo della parete nord della cella, ancora conservato *in situ*. Foto di S. Falzone (2006, p. 424).

Seppur con riserbo, Stella Falzone suggerisce di riconoscere in questa figura maschile un satiro. Ritengo si possa proporre un'interpretazione più precisa e focalizzata verso il contesto non solo templare, ma anche cultuale che queste figure dipinte erano destinate ad arredare. In tale prospettiva è lecito pensare che, in un ambiente in cui doveva essere rigidamente rispettata l'imposizione che proibiva ogni forma di presenza maschile negli ambienti sacri alla dea, di fianco all'ipostasi divina possa trovare spazio un monito che inviti ad abbandonare ogni volontà di infrangere tale divieto.

Una rilettura critica dell'epistola *Ad Lucilium* XVI, 97, 2 di Seneca potrebbe racchiudere la chiave per l'identificazione della figura maschile e ricondurre la scelta di tale motivo iconografico alle questioni strettamente legate alle vicende mitiche e storiche che hanno plasmato la ritualità. L'autore della lettera disquisisce con l'amico, con una vena di delusione, intorno al complesso *affaire* Clodio; lo fa riportando alla memoria le offese che il tribuno reca allo Stato, a Cesare e agli dèi, mentre addita la corruzione quale maggiore onta che grava sui i protagonisti del nefasto evento. Un dettaglio inedito emerge dalle parole di Seneca: *sic summotis extra consaeptum omnibus viris ut picturae quoque masculorum animalium contengantur* ? Tutti gli uomini dovevano essere allontanati dai *loca sacra* alla dea, inclusi gli animali di sesso maschile raffigurati nelle pitture ornamentali, che dovevano restare coperti durante il rituale. La figura maschile che faceva parte dell'apparato decorativo della cella del tempio ostiense rappresenterebbe dunque un'eccezione alla norma, della quale sono certe tanto la conoscenza quanto l'applicazione nei centri di culto consacrati alla *Bona Dea*. Le ragioni di una simile anomalia sarebbero da ricercare nella volontà delle *matronae* che frequentavano il tempio di tenere vivo il ricordo dell'evento che, nei funesti anni che chiudevano l'esperienza repubblicana, aveva messo in discussione la credibilità di un'inflessibilità millantata, ma forse non sempre rispettata. Ne è la prova quanto scrive Giovenale, poeta satirico attivo all'incirca negli stessi anni in cui vennero scelti i motivi iconografici volti a decorare la cella del tempio[13]. Le sue affermazioni, da contestualizzare nell'iperbole della satira e nel colorito intento misogino che contraddistingue questo genere letterario, offrono uno spaccato dell'impatto che l'evento ebbe tra l'opinione pubblica, che reputava i *Damia* una cerimonia licenziosa, tutt'altro che indenne dalla frequentazione maschile, in cui i solenni *mysteria* tra *nobilissimae feminae* avevano lasciato il posto a sfrenate celebrazioni orgiastiche.

Ai fini di una valutazione complessiva delle possibili ragioni sottese all'anomalo motivo iconografico scelto per la cella del tempio, devono essere tenute in conto anche le dinamiche storico-politiche che interessavano la stessa Ostia e i legami che i suoi notabili mantenevano con Roma. In quest'ottica appaiono illuminanti le pagine scritte da Fausto Zevi in un contributo che passa in

[13] Iuv., *Sat*. II, 6, 314-345.

rassegna i culti che egli definisce "*Claudii*" in quanto officiati nei confronti di divinità che mostrano un *fil-rouge* con la politica religiosa degli imperatori appartenenti alla dinastia Claudia[14]. La disamina di Zevi si sofferma, come d'obbligo, sul culto della *Bona Dea*, cui si riallaccia attraverso il tanto importante quanto noto documento che attesta l'evergetismo di *Octavia* nei confronti del tempio di via degli Augustali[15]. Il ragionamento a monte è estremamente interessante, poiché F. Zevi fa un balzo indietro nel tempo e ricostruisce le ragioni che avevano portato Ostia a divenire una platea privilegiata per lo scontro che, negli anni 60 del I secolo, ebbe come suoi principali protagonisti Cicerone e Clodio. Nelle due occasioni in cui la *Bona Dea* si trovò al centro di tale contesa, durante le cerimonie nella *domus* di *Terentia* e nel sacrilegio clodiano perpetrato in quella di Pompeia, consorti di Cicerone e Cesare, si ritrova eco nella munificenza di *Octavia*, moglie di *Gamala*, amico di Cicerone e senza dubbio portavoce degli ideali conservatori sostenuti dai *boni*. Il notabile ostiense e la sua paredra si erano senza dubbio schierati nelle fila del conservatorismo ciceroniano, come lasciano trasparire le evergesie verso divinità protettrici della città e del suo benessere, garantito solo se nelle mani dell'élite aristocratica. È evidente la veemenza con cui gli ideali degli *optimates* si siano contrapposti alle rumorose e plateali incursioni politiche di Clodio, che nonostante le sue origini riconducibili all'antica e potente *gens Claudia*, aveva fondato la sua esperienza pubblica sul sostegno di cause di stampo plebeo[16]. Ugualmente scongiurate, *ça va sans dire*, erano personalità come Catilina, acerrimo nemico di Cicerone, di cui la *Bona Dea* aveva ribadito la pericolosità manifestandosi in forma oracolare.

Tornando sul motivo iconografico scelto, un dettaglio apparentemente trascurabile potrebbe guidarci verso l'identificazione della figura maschile. Secondo Cicerone la barba era un carattere distintivo dei saggi anziani rappresentati *in statuis antiquis atque imaginibus*, simbolo di virtù ormai del tutto aliene ai giovani rasati e imbellettati dei tempi che correvano. La lunga barba di Appio Claudio Cieco si contrappone a quella dei *barbatuli iuvenes*, gli "sbarbatelli" seguaci di Catilina[17], e

[14] Zevi 1997. Vedi p. 170-173 e 182-192.

[15] Cat. n. 58.

[16] Si ricordi che solo la *transitio ad plebem*, cui si candidò subito dopo lo scandalo della *Bona Dea*, gli aveva permesso di candidarsi al tribunato della plebe.

[17] *Catil*. 2, 22: *quos pexo capillo nitidos aut inberbis aut bene barbatos videtis*; Att. 1, 14, 5 *concursabant barbatuli iuvenes, totus ille grex Catilinae*; 1, 16, 11 *isti commissatores coniurationis barbatuli iuvenes*.

ancora nella *Pro Sestio* questa 'metonimia estetica' veicola il paragone tra corruzione e compostezza, rivolto in tal caso a Gabinio e Pisone[18].

Il giovane imberbe, dalla capigliatura scomposta e ritratto urlante, *deus ex machina* in uno scenario in cui non sembra essere atteso, potrebbe interpretarsi proprio come Publio Clodio, l'usurpatore delle feste celebrate a casa di Cesare nel 62 a.C. I fiori che ne ornano l'improvvisata e malriuscita acconciatura potrebbero rappresentare un elemento a sostegno di tale ipotesi, poiché sappiamo che in un primo momento Clodio riuscì a introdursi negli ambienti riservati al culto grazie a un travestimento da flautista, realizzato con ornamenti floreali e dettagli muliebri che ne garantissero la credibilità. La loro disposizione sembra aver subito uno sconvolgimento rispetto all'ordine in cui l'acconciatura li aveva inizialmente ordinati. Il ritratto potrebbe voler immortalare il momento in cui l'indesiderata presenza Clodio, smascherato dall'ancella Abra, venne annunciata alle *matronae* partecipanti alle cerimonie sacre, come da Plutarco[19].

In conclusione, si reputa plausibile l'identificazione del giovane che decora il rombo iscritto nel rettangolo con il tribuno Publio Clodio Pulcro, eccezionale presenza maschile in un luogo in cui questa era formalmente interdetta. In questo specifico contesto, una simile raffigurazione potrebbe aver rivestito la funzione di *memento* per una frequentazione etica dei luoghi sacri alla *Dea*.

La zoccolatura della parete ovest riprende parzialmente la decorazione della zona mediana della parete est, dalla quale è separata da una fascia gialla alternata a una fascia verde. Queste componevano una sorta di stilobate impiegato come base di appoggio per il motivo iconografico scelto per la zona mediana.

In questa frazione di parete le figure scelte coincidono praticamente con quelle già prese in considerazione: vi si ritrovano dunque un quadrato centrale che accoglie il dipinto di una figura femminile danzante - mancante della parte inferiore del corpo - , insieme con il rettangolo posto nella parte a sud, nel quale si intravede una natura morta simile a quella sopra descritta. Lo stile particolarmente geometrico di questa zoccolatura presenta gli stilemi del III stile pompeiano maturo. Può rilevarsi una generale accuratezza nella realizzazione delle decorazioni racchiuse nelle figure geometriche, che inusualmente sostituiscono motivi più semplici. Nonostante la concezione della spazialità appaia ancora piuttosto rudimentale, l'artista incaricao di realizzare la decorazione parietale mostra di avere rimarchevole precisione e dimestichezza.

[18] *Sest*., 19: *quam taeter incedebat, quam truculentus, quam terribilisaspectu! Unum aliquem te ex barbatis illis, exemplum imperi veteris, imaginem antiquitatis, columen rei publicae diceres intueri*. Il reiterato uso di questa contrapposizione in vari passaggi dell'oratoria ciceroniana è già stato sottolineato da Piras 2016, p. 70.

[19] *Cic*., 28.

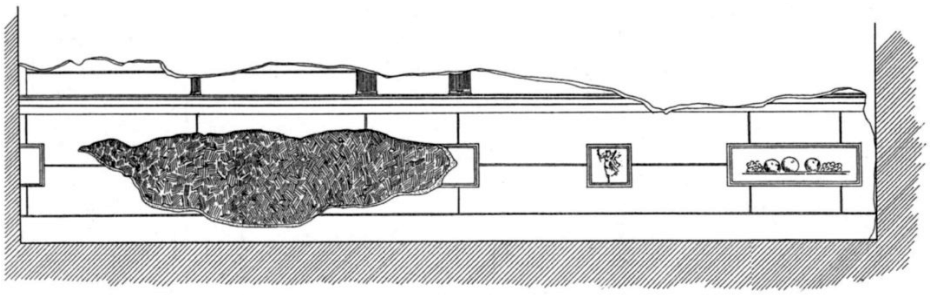


Figura 16. Rilievo delle pitture della parete ovest della cella del tempio (Archivio SBAO, inv. 114). Da Falzone 2006, p. 426.

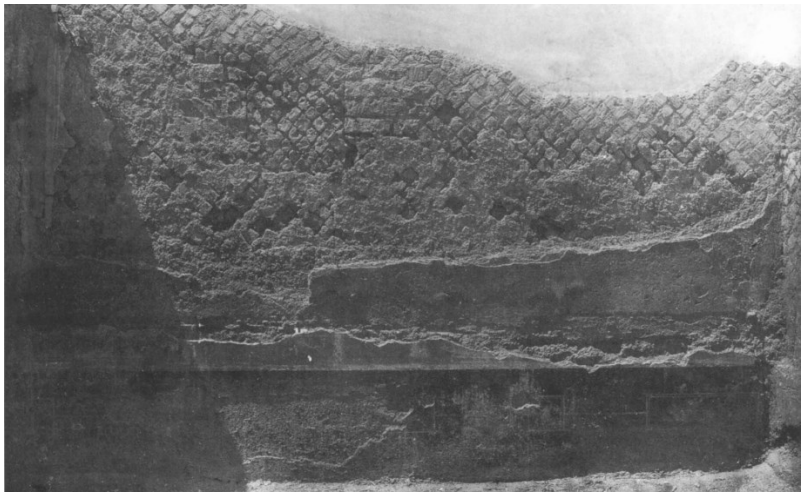


Figura 17. Pitture della parete ovest della cella, conservate *in situ* (Archivio SBAO, R6379). Da Falzone 2006, p. 426.

La decorazione del portico

In epoca neroniano-flavia ("Fase 5") si provvede alla ristrutturazione del lato occidentale del corridoio di ingresso al Santuario, ricostruito in opera laterizia e rivestito da una rinnovata decorazione parietale. Di quest'ultima si conserva solo la colorazione rossa dell'intonaco, che si presenta di composizione simile a quello usato per i muri perimetrali est e ovest. Anche in questo caso il rialzamento della quota di calpestio ha drasticamente influito sulla conservazione del patrimonio pittorico: ne rimane la zoccolatura a fondo nero, base sulla quale appoggia una sezione intermedia decorata da riquadri rossi ed elementi architettonici dipinti su fondo nero. La zoccolatura è decorata con riquadri rettangolari che racchiudono amorini sormontati da una conchiglia; dall'alto, nei riquadri rettangolari della zona mediana, si dispiegano tralci di tirsi obliqui congiunti a candelabri vegetali tesi verso il centro. I tirsi sorreggono ghirlande verdi con lumeggiature bianche; al di sotto vi correva una doppia fascia color crema, ora poco visibile, sormontata da palmette stilizzate. Le parti rosse della zona mediana sono circondate da una cornice che doveva originariamente contenere motivi o vignette di cui si è persa traccia; elaborati elementi architettonici, quali padiglioni con colonne, finestre e balaustre, si ripetono a due a due lungo la parete. Gli ornamenti pittorici descritti

presentano caratteristiche appartenenti al quarto stile pompeiano, attestato altrove a Ostia in epoca neroniano-flavia.



Figura 18. Particolare della zoccolatura decorata con amorini.
Foto di S. Falzone (2006, p. 429).

La realizzazione del passaggio che consentiva l'ingresso alle Terme del Nuotatore è coeva alla "Fase 6" individuata per le pitture murali del Santuario. Il nuovo elemento, che modifica la struttura originaria del *temenos*, comporta la realizzazione di pitture estese sull'intera superficie del nuovo tratto parietale. Se ne conserva un frammento in prossimità della panchina addossata al muro, di colore rosso e forse relativo allo zoccolo, come potrebbe supporsi dalla disposizione rispetto al cocciopesto del pavimento. Nella medesima parete è stata rilevata anche una sezione mediana della parete dipinta in rosso. La preparazione dell'intonaco è simile a quella delle fasi precedenti, confermando l'avvenuta realizzazione di tali rivestimenti pittorici durante il I secolo a.C.

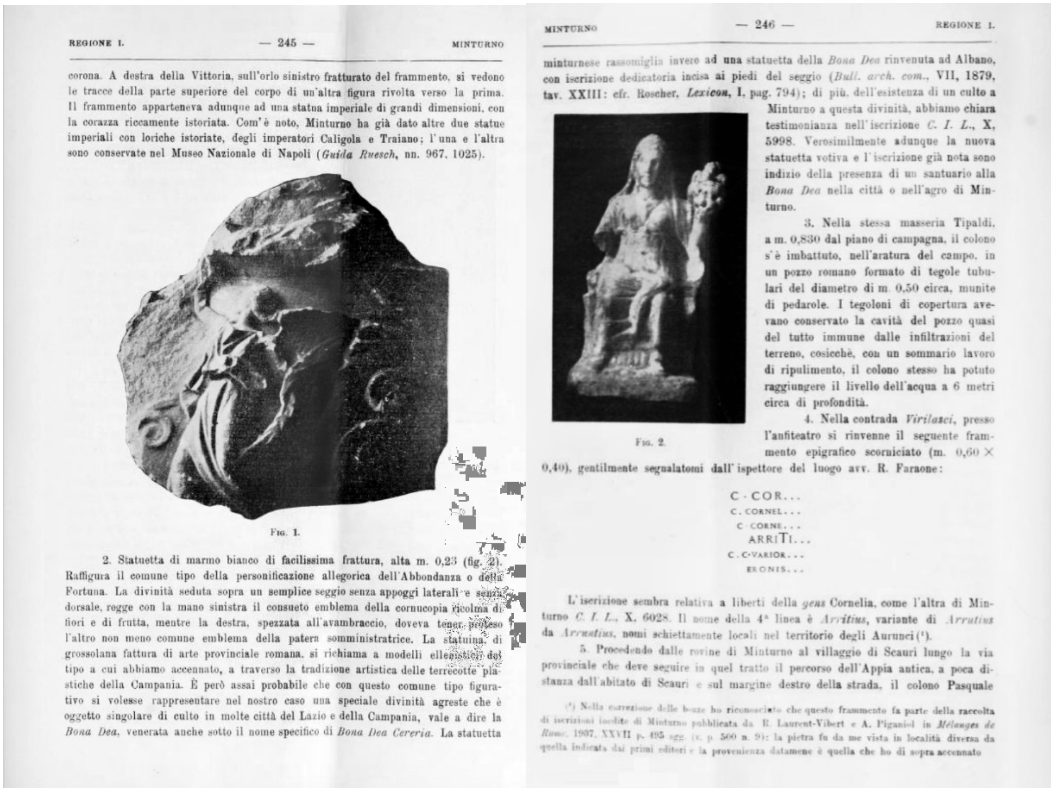
La "Fase 7" risale, secondo le Autrici, all'età adrianeo-antonina: in questo momento il piano di calpestio viene rialzato lungo il perimetro del *temenos* e, lungo i tre lati, viene costruito un portico decorato con un coevo rivestimento pittorico[20]. Di quest'ultimo si conservano tracce lungo la parete est, mentre nel tratto murario a ovest e in quello a sud della cella, rivolto verso il portico, se ne conserva lo strato di preparazione. Lo zoccolo è l'unica parte della parete in cui la decorazione pittorica è ancora visibile: si distingue un fondo giallo sul quale si intravede un disegno con soggetto vegetale rosso. Anche gli interni della cella e del pronao vengono dotati di una nuova decorazione realizzata a partire dal nuovo livello pavimentale. Allo stato attuale, se ne conservano solo la zoccolatura e la zona inferiore dell'area parietale centrale.

[20] Si tratta di quello descritto per la "Fase 6".

Minturno

11. Statuetta raffigurante una divinità femminile, seduta su un sedile sprovvisto di appoggi laterali e spalliera. Trovata nel 1913 nell'area della masseria Tibaldi, poco lontano dalle rovine del teatro dell'antica *Minturnae*. Altezza: 23 cm.

Maiuri (*Not.Sc.*) 1913, n. 2 p. 245-246, fig. 2; Brouwer 1989, n. (77) p. 86-87.



REGIONE I. — 245 — MINTURNO

corona. A destra della Vittoria, sull'orlo sinistro fratturato del frammento, si vedono le tracce della parte superiore del corpo di un'altra figura rivolta verso la prima. Il frammento apparteneva adunque ad una statua imperiale di grandi dimensioni, con la corazza riccamente istoriata. Com'è noto, Minturno ha già dato altre due statue imperiali con loriche istoriate, degli imperatori Caligola e Traiano; l'una e l'altra sono conservate nel Museo Nazionale di Napoli (*Guida Ruesch*, nn. 967. 1025).

Fig. 1.

2. Statuetta di marmo bianco di facilissima frattura, alta m. 0,23 (fig. 2). Raffigura il comune tipo della personificazione allegorica dell'Abbondanza o della Fortuna. La divinità seduta sopra un semplice seggio senza appoggi laterali e senza dorsale, regge con la mano sinistra il consueto emblema della cornucopia ricolma di fiori e di frutta, mentre la destra, spezzata all'avambraccio, doveva tener preso l'altro non meno comune emblema della patera somministratrice. La statuina, di grossolana fattura di arte provinciale romana, si richiama a modelli ellenistici del tipo a cui abbiamo accennato, a traverso la tradizione artistica delle terrecotte plastiche della Campania. È però assai probabile che con questo comune tipo figurativo si volesse rappresentare nel nostro caso una speciale divinità agreste che è oggetto singolare di culto in molte città del Lazio e della Campania, vale a dire la *Bona Dea*, venerata anche sotto il nome specifico di *Bona Dea Cereria*. La statuetta

MINTURNO — 246 — REGIONE I.

minturnese rassomiglia invero ad una statuetta della *Bona Dea* rinvenuta ad Albano, con iscrizione dedicatoria incisa ai piedi del seggio (*Bull. arch. com.*, VII, 1879, tav. XXIII: cfr. Roscher, *Lexicon*, I, pag. 794); di più, dell'esistenza di un culto a Minturno a questa divinità, abbiamo chiara testimonianza nell'iscrizione *C. I. L.*, X, 5998. Verosimilmente adunque la nuova statuetta votiva e l'iscrizione già nota sono indizio della presenza di un santuario alla *Bona Dea* nella città o nell'agro di Minturno.

Fig. 2.

3. Nella stessa masseria Tipaldi, a m. 0,830 dal piano di campagna, il colono s'è imbattuto, nell'aratura del campo, in un pozzo romano formato di tegole tubulari del diametro di m. 0,50 circa, munite di pedarole. I tegoloni di copertura avevano conservato la cavità del pozzo quasi del tutto immune dalle infiltrazioni del terreno, cosicchè, con un sommario lavoro di ripulimento, il colono stesso ha potuto raggiungere il livello dell'acqua a 6 metri circa di profondità.

4. Nella contrada *Virtiasci*, presso l'anfiteatro si rinvenne il seguente frammento epigrafico scorniciato (m. 0,60 × 0,40), gentilmente segnalatomi dall'ispettore del luogo avv. R. Faraone:

C · COR...
C. CORNEL...
C · CORNE...
ARRITI...
C. C·VARIOR...
ERONIS...

L'iscrizione sembra relativa a liberti della *gens* Cornelia, come l'altra di Minturno *C. I. L.*, X, 6028. Il nome della 4ª linea è *Arritius*, variante di *Arrutius* da *Arruntius*, nomi schiettamente locali nel territorio degli Aurunci (1).

5. Procedendo dalle rovine di Minturno al villaggio di Scauri lungo la via provinciale che deve seguire in quel tratto il percorso dell'Appia antica, a poca distanza dall'abitato di Scauri e sul margine destro della strada, il colono Pasquale

(1) Nella correzione delle bozze ho riconosciuto che questo frammento fa parte della raccolta di iscrizioni inedite di Minturno pubblicata da R. Laurent-Vibert e A. Piganiol in *Mélanges de Rome*, 1907, XXVII p. 495 segg. (c. p. 500 n. 9): la pietra fu da me vista in località diversa da quella indicata dai primi editori e la provenienza datamene è quella che ho di sopra accennato

Figura 19. Pubblicazione del rinvenimento di A. Maiuri nelle *Notizie degli Scavi di Antichità*.

La divinità è rappresentata nell'atto di reggere con la mano sinistra una cornucopia colma di frutta mentre la mano destra, mutila all'altezza dell'avambraccio, sorreggeva certamente una patera. La realizzazione mostra, come emerge dalle parole dello scopritore A. Maiuri, "di grossolana fattura di arte provinciale romana".

II- III secolo d.C.

12. **Napoli. Magazzini del Museo Archeologico Nazionale**

Altare parallelepipedo con zoccolo e modanatura. Dimensioni (cm): altezza 51; larghezza 40; spessore 38; spessore della parte più bassa dei rilievi 3,4 x 2,05.

Su ciascuno dei quattro lati è scolpita una divinità. Sul lato frontale e sul retro possono distinguersi:

- Vesta velata e seduta in trono mentre sorregge una patera ombelicata con la mano destra, accompagnata dall'asino nell'atto di avvicinarsi alle ginocchia della dea,

- la *Bona Dea*, anch'essa velata e raffigurata assisa sul trono, con patera e cornucopia stretti rispettivamente nelle mani destra e sinistra.

Lungo il lato destro e sinistro si trovano:

- Mercurio nudo stante, che indossa una clamide poggiata attorno alla base del collo di cui un lembo scende lungo il lato sinistro del torso. Il dio la sorregge il mantello con l'avambraccio, sposandolo all'esterno della medesima mano con il quale stringe il sistro, per permettere una leggera flessione della gamba. Un ramoscello intrecciato nella parte posteriore e terminante con un'ala cinge la testa del dio. Con la mano desta egli accarezza un montone, di cui sono ritratte solo la testa e le zampe anteriori;
- il *Genius Caesaris* togato, anch'egli con la cornucopia e la patera, con alle spalle un toro di dimensioni ridotte.

Il Brouwer ne riporta l'attuale collocazione presso i magazzini del Museo Nazionale di Napoli (inv. n. 147.827), nonostante le ricerche che lo stesso autore ha effettuato nel 1973 non abbiano confermato questo dato[21], che non sembra stato smentito da F. Fontana.

Il Greifenhagen data l'altare all'età claudia, datazione accettata e riproposta anche dal Brouwer. Il Mustilli, che fu il primo editore del monumento, propose una datazione all'età augustea sulla base di una supposta similitudine dei tratti del Genio con quelli di Augusto. Una più attenta osservazione mostra invece considerevoli differenze della figura maschile sia con il *princeps* che con gli imperatori della dinastia giulio-claudia; inoltre, nonostante le profonde pieghe della toga del Genio suggeriscano un'attribuzione al II secolo, lo stile generale se ne discosta considerevolmente. È dunque probabile che si tratti di una produzione locale della prima età augustea.

Mustilli (*B.Mus.Imp*[22]) VII 1936, p. 57-59; Greifenhagen 1937, n. 12 p. 228; Scott Ryberg 1955, p. 62-63, pl. XVII a-d; Brouwer 1989, n. 81 p. 89, pl. XXVIII-XXXI. Sull'altare anche Fontana 2010, p. 192, in particolare nt. 287.

[21] Come egli stesso riporta in nt. 196, p. 89.

[22] Bullettino del Museo dell'Impero Romano.



Figura 20. L'altare dedicato alle quattro divinità. Da Scott Ryberg 1955, pl. XVII.

13. Pompei. Pitture parietali e piccola statuaria

L'area pompeiana non ha restituito, allo stato attuale delle conoscenze, alcuna testimonianza epigrafica del culto tributato a *Bona Dea*. Al contrario, sembra che il fervore religioso nei confronti della *Dea* si sia manifestato 'iconograficamente' in molteplici occasioni attraverso manufatti di piccola statuaria che si discostano dagli esemplari analizzati finora. Gli stilemi comuni individuati e descritti sembrano rielaborarsi confluendo nei tratti di un *genius loci* femminile, nume tutelare della casa e garante del benessere dei suoi abitanti. A livello devozionale, la metamorfosi non deve stupire, in quanto la natura di protettrice dello spazio domestico è insita nel carattere di *Bona Dea*: nella sua veste 'umana', Fauna sorveglia l'integrità dell'unione familiare, mentre la sua entità divina è spesso invocata a tutela di spazi privati e, in qualità di *Bona Dea* è chiamata a proteggere i legami familiari

della *gens* Claudia. La *Dea* è un *genius loci* preposto alla protezione di spazi fisici, oltre che simbolo divino dell'ideale positivo di famiglia e Stato.

All'archeologa Grète Stefani si deve l'individuazione di 15 attestazioni di una "*figura semidistesa su una kline, con busto di prospetto, appoggiata sul gomito sinistro in posa di banchettante. Tali immagini, più diffuse di quanto si possa supporre, compaiono sulle pareti dipinte o vennero realizzate in diversi materiali, terracotta, argento, marmo*"[23]. Tali raffigurazioni si ritrovano in quattro pitture parietali (n. **1**; **2**; **3**; **4**), una statuetta d'argento (n. **5**), un rilievo fittile (n. **6**) e nove statuette fittili (n. **7**; **8**; **9**; **10**; **11**; **12**; **13**; **14**; **15**) reperiti in differenti *regiones* di Pompei, cui si aggiungono i reperti provenienti dalla nicchia-larario di Boscoreale, scavata circa 15 anni prima della pubblicazione opera della Stefani. Quest'ultimo ambiente ha restituito abbondante materiale archeologico (gioielli, 6 balsamari di vetro, 3 conchiglie, un bacile fittile, una piccola ara in muratura, una lampada a volute in ceramica invetriata con la raffigurazione di Nike nel disco[24]) : in una statuetta marmorea e una laminetta d'argento si è potuta rilevare la presenza della medesima iconografia individuata nel contesto pompeiano, di conseguenza ricondotta alla *Bona Dea*. L'Autrice del dettagliato e inedito dossier ne descrive con dovizia di particolari ciascun elemento, traendo conclusioni finali volte a dimostrare, sulla base dei dati presentati, la identificazione delle figure analizzate con la *Bona Dea*.

Di seguito si riprenderanno i tratti comuni visibili in ciascuna modalità di realizzazione del tipo iconografico in esame, senza elencare i dettagli di ciascun manufatto presente nel catalogo redatto da Grete Stefani, cui si rimanda per ogni necessità di esaustività.

[23] Stefani 2000, p. 419.

[24] Stefani 2000, p. 435; Stefani 2002, p. 11-115.

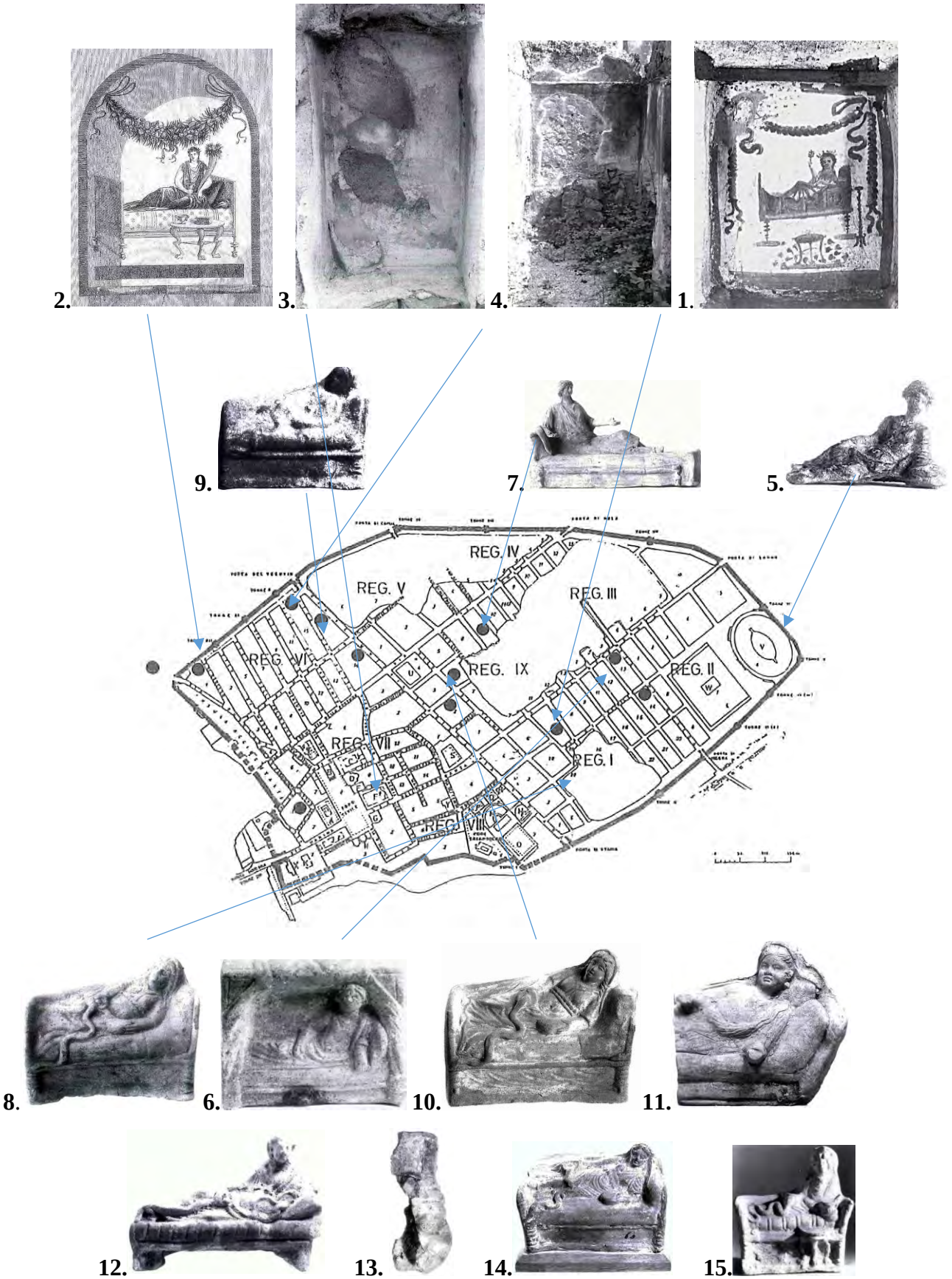


Figura 20. Il tipo iconografico individuato a Pompei dall'Autrice associato ai rispettivi luoghi di ritrovamento. Rielaborazione da Stefani 2000, p. 420.

Pitture parietali

Le pitture murali che raffigurano la Dea incluse nel catalogo di G. Stefani provengono, nella totalità dei casi esaminati, da nicchie ricavate nelle pareti di abitazioni private. Fatta eccezione per il caso di studio n. 1 del suddetto *corpus*, lo stato di conservazione in cui queste versano attualmente è tanto problematico da dover necessitare di vedute e disegni di età moderna come supporto ricostruttivo.

1. 

Figura 21. Pittura parietale n. 1. Da Stefani 2000, p. 423.

L'immagine che decora le nicchie, di forma rettangolare (**1.**) o con la parte sommitale arcuata (**2.**; **3.**; **4.**), rappresenta una figura femminile distesa su una *kline*, dipinta in colore rosso, abbigliata con una veste gialla e con il capo ornato da una ricca ghirlanda. La donna sostiene una spiga con la mano destra, mentre si appoggia alle spalliere laterali con il braccio sinistro. La struttura della *kline* è sostenuta da alti piedi torniti, mentre il materasso è decorato da intervallate fasce verticali. Al centro della scena si trova una *mensa* delfica, sulla quale sono accuratamente sistemati un vasetto biansato posto al centro di una composizione di fiori rossi, i cui petali sono sparsi a terra con intento decorativo. Nel lato destro della scena, accanto alla spalliera della *kline* si può notare un alto candelabro dorato a tre piedi, con fusto a colonnina tortile. Ai lati e sopra la figura pendono ricchi ed elaborati festoni terminanti con fiocchi. Davanti alla nicchia sono visibili i resti dello zoccolo di un altarino in muratura, mentre sulla parete si notano fori e spuntoni di ferro probabilmente impiegati per sorreggere i festoni, cui si aggiungono resti di mensole verosimilmente destinate a ospitare le offerte per la dea. Le sembianze dell'affresco n. **2.** sono note grazie al disegno di F. Mazois[25]: vi è riprodotta, secondo stilemi simili a quelli impiegati per la nicchia precedentemente descritta, la divinità femminile identificata con *Bona Dea*. La *Dea* è raffigurata in posizione inclinata, distesa su una *kline* di colore giallo, sul quale cui si adagia un materasso azzurro e decorato con bande rosse intervallate da sottili linee verticali e orizzontali gialle che, incrociandosi tra loro, incorniciano un motivo stellato quasi

[25] Mazois 1824, p. 47 tav. 10.

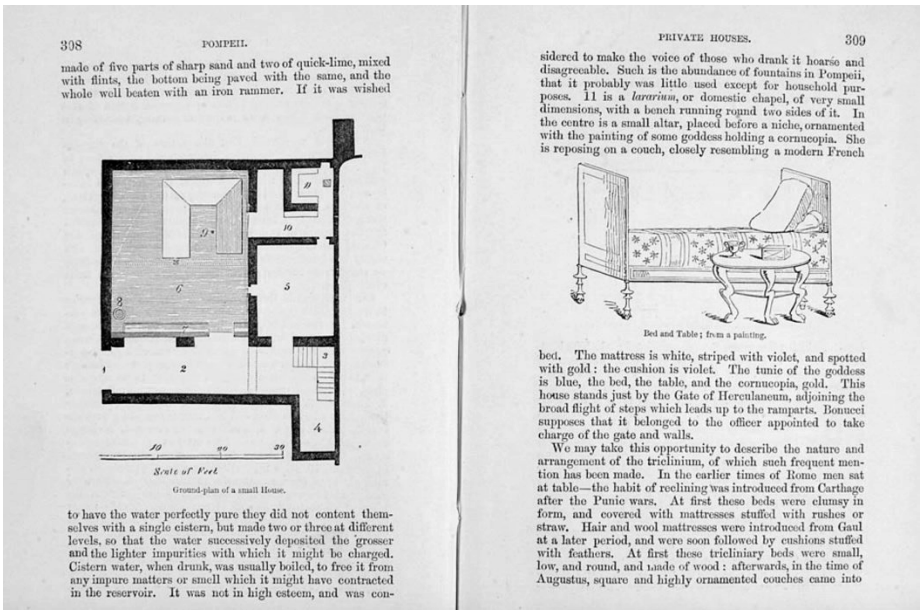
impercettibile. La dea ha il capo cinto da una ghirlanda, veste una tunica rosso porpora e sostiene una cornucopia dorata con il braccio sinistro e con la mano destra un bicchiere cultuale. In primo piano, poco spostato sulla destra, si trova un tripode con zampe ferine. La parte superiore della scena è ornata da un ricco festone, composto di foglie aghiformi e lanceolate intrecciate a frutti tondeggianti; al centro e alle estremità questo è arricchito da nastri svolazzanti. Come nel caso precedentemente illustrato, di fronte alla nicchia sono ancora visibili i resti di un altarino murato.

Molto interessante appare l'identicità del soggetto con quello riprodotto nella statuetta n. **15**: oltre al generale assetto della scena, è impressionante la riproduzione del tripode, del quale si distinguono bene le zampe ferine già osservate in quello della pittura parietale.



Figura 22. Statuetta fittile da Nocera Inferiore (n. **15**). Da Stefani 2000, p. 435.

Entrambe le pitture sono realizzate secondo gli stilemi del IV stile pompeiano.



308 POMPEII.

made of five parts of sharp sand and two of quick-lime, mixed with flints, the bottom being paved with the same, and the whole well beaten with an iron rammer. If it was wished

Scale of Feet

Ground-plan of a small House.

to have the water perfectly pure they did not content themselves with a single cistern, but made two or three at different levels, so that the water successively deposited the grosser and the lighter impurities with which it might be charged. Cistern water, when drunk, was usually boiled, to free it from any impure matters or smell which it might have contracted in the reservoir. It was not in high esteem, and was con-

PRIVATE HOUSES. 309

sidered to make the voice of those who drank it hoarse and disagreeable. Such is the abundance of fountains in Pompeii, that it probably was little used except for household purposes. 11 is a *lararium*, or domestic chapel, of very small dimensions, with a bench running round two sides of it. In the centre is a small altar, placed before a niche, ornamented with the painting of some goddess holding a cornucopia. She is reposing on a couch, closely resembling a modern French

Bed and Table; from a painting.

bed. The mattress is white, striped with violet, and spotted with gold: the cushion is violet. The tunic of the goddess is blue, the bed, the table, and the cornucopia, gold. This house stands just by the Gate of Herculaneum, adjoining the broad flight of steps which leads up to the ramparts. Bonucci supposes that it belonged to the officer appointed to take charge of the gate and walls.

We may take this opportunity to describe the nature and arrangement of the triclinium, of which such frequent mention has been made. In the earlier times of Rome men sat at table—the habit of reclining was introduced from Carthage after the Punic wars. At first these beds were clumsy in form, and covered with mattresses stuffed with rushes or straw. Hair and wool mattresses were introduced from Gaul at a later period, and were soon followed by cushions stuffed with feathers. At first these tricliniary beds were small, low, and round, and made of wood: afterwards, in the time of Augustus, square and highly ornamented couches came into

Figura 23. Xilografia del triclinio della pittura n. **2.** Particolare della riproduzione del Mazois. Da T. Dyler, *Pompeii*, Londra 1868, p. 309.

Le pitture parietali n. **3.** e **4.** si conservano *in situ*, appaiono lacunose al punto di non permetterne una descrizione certa. Le descrizioni degli scavatori ottocenteschi, incrociate con i lacerti

di pittura che, seppur con difficoltà, si intravedono ancora nelle nicchie, permettono di risalire a una ricostruzione verosimile del soggetto raffigurato.

Gli stilemi impiegati nella realizzazione delle pitture finora descritte si ritrovano manieristicamente ripetuti nella pittura **3**. Sono poche le eccezioni al modello individuato: se caratteri della scena rimangono pressoché invariati, le divergenze sono per la maggior parte relative a dettagli decorativi della stessa nicchia e alle pareti che costituiscono lo sfondo alla scena. Una tenda bianca e verde che sovrasta il triclinio sostituisce il consueto festone, mentre si riscontra una divisone dello spazio parietale in due parti: uno zoccolo dipinto in giallo e ornato di piante e uccelli bianchi, verdi e rossi violacei, da cui è risparmiata una fascia bianca nella parte superiore. Le pareti esterne ai lati della nicchia sono decorate da un serpente giallo che si attorciglia verso l'alto. Un ulteriore elemento sostiene l'ipotesi che il rituale riservato alla dea cui era consacrato il piccolo sacrario necessitasse di particolare segretezza: l'ambiente era accessibile da un solo ingresso e si trovava nel settore privato dell'edificio. Il fatto che vi fosse un piccolo altarino e una canaletta rende verosimile supporre la ripetuta pratica di libagioni, realizzate su di un piccolo altare in muratura di cui si intravedono ancora le tracce.

Come già accennato, il soggetto e la resa della pittura n. **4.** non si discostano da quelle impiegate nei precedenti casi di studio. Anche qui la forte lacunosità ha ridotto al minimo le evidenze pittoriche. Le sembianze della decorazione sono note grazie alla descrizione della nicchia riportata da A. Sogliano nelle *Notizie degli Scavi di Antichità*[26]. La peculiarità di questo esemplare pittorico risiede nella sua ubicazione, poiché l'ambiente in cui la nicchia si trovava, a 10 cm da terra, è collegato a una cucina, elemento che contraddistingueva le strutture templari dedicate alla *Bona Dea*. L'ambiente era attrezzato per l'uso e il deposito di risorse idriche, come mostrano le varie vaschette di raccolta e una cisterna di maggiori dimensioni. Ulteriore elemento che li accomuna è la presenza di *sedeilia*, banconi impiegati per celebrazioni collettive, organizzate e presiedute dalla matrona prescelta per ospitare le cerimonie nella propria residenza. L'ipotesi che l'ambiente della nicchia sia stato adibito a rituali notturni potrebbe fare leva sulla raffigurazione di un candelabro bronzeo su cui appoggia una lucerna accesa – secondo G. Mau[27] si tratterebbe invece di una fiaccola – seppure l'impossibilità di effettuare un esame autoptico per comprovare l'esistenza del manufatto inviti alla massima cautela.

Lo scavo dell'ambiente ha rilevato la presenza di una stratigrafia composta da due livelli, di cui il primo precedente all'eruzione del 79 d.C.: questo spiegherebbe la posizione ribassata della piccola

[26] Sogliano 1897, p. 483.

[27] Mau 1901, p. 287.

nicchia, e della riconducibilità della raffigurazione pittorica della *Bona Dea* agli stilemi tipici del I stile pompeiano.

Piccola statuaria

Tra le undici statuette che Grete Stefani include nel catalogo una sola è argentea, mentre le restanti dieci sono realizzate in terracotta.

Il piccolo simulacro in argento (n. **5**) appare particolarmente raffinato e curato nei dettagli: la cavità sottostante il corpo della dea lascia pensare che fosse destinato ad abbellire un ulteriore oggetto, forse una scatola portagioie, un bauletto, cui poteva essere fissata alla parte superiore. Anche in questo caso l'applicazione del motivo iconografico della dea semidistesa già commentato per le pitture murali è applicato seguendo tutti i canoni descritti. La figurina è scolpita come di consueto nell'atto di sorreggere nella mano sinistra una patera e nella destra, adagiata sul ginocchio, un oggetto non riconoscibile. È vestita di un leggero chitone a manica corta arricchito da un lungo mantello che ne lascia intravedere solo i piedi.

Come detto, le restanti statuette che raffigurano la dea e che afferiscono alla tipologia considerata in questo studio sono state realizzate in materiale fittile. Tra i dieci reperti, a mio avviso, possono essere individuate due distinte categorie, la cui differenza sostanziale risiede nella funzione cui tali oggetti venivano destinati. Per il primo gruppo di manufatti, nel quale ritengo possano essere incluse la statuetta argentea (n. **5.**) e le statuette n. **10.** e n. **12.**, si ipotizza una funzione decorativa. I manufatti sarebbero oggetti personali appartenuti a una donna, sintomatici di una religiosità intima e di un culto privato, che denota la particolare attenzione che le matrone pompeiane riservavano alla *Bona Dea*. I parametri alla base di questa ipotesi sono l'ubicazione del ritrovamento all'interno della *domus* e altri gli oggetti di culto pertinenti allo stesso contesto. Nulla di significativo si è potuto dedurre dalla posizione della statuetta **10.** nella cosiddetta Casa di *Memmius Auctius*; ciononostante, il fatto che questa facesse parte di un gruppo di oggetti votivi composto da miniature bronzee di altre divinità come Iside e Anubi e da una statuetta marmorea di Venere *anadyomene* impreziosita da bijoux in oro, lascia pensare che *Bona Dea* fosse tra le divinità adorate dalla matrona della casa, che si riservava la pratica del culto di un pantheon femminile accuratamente eletto. Secondo G. Stefani la statuetta n. **12.** apparterrebbe al tesoretto di 13 statuette che il 29 dicembre 1837 venne trovato nella "Tomba del vaso di vetro blu": un oggetto caro al defunto e che i congiunti avrebbero scelto di aggiungere al suo corredo funerario.

Nonostante i caratteri del motivo iconografico siano riproposti in totale congruenza con quelli descritti finora, per il resto delle statuette che la Stefani include nel suo catalogo (n. **6.**, **7**, **8**, **9**, **11**) potrebbe ipotizzarsi un coinvolgimento nella ritualità familiare domestica, piuttosto che un legame

con la devozione privata. Tale deduzione scaturisce da un'osservazione delle modalità realizzative in che contraddistinguono i suddetti manufatti rispetto agli altri: il bassorilievo fittile n. **6** ne è l'esempio più significativo.



Figura 24. Bassorilievo fittile (n. **6.**). Da Stefani 2000, p. 428.

La dea appare al centro della scena, nella consueta posizione di giacente su un triclinio a baldacchino, da cui pendono i due lembi del tendaggio disposti specularmente; l'intera scena è "risparmiata" dal blocchetto di terracotta, dal quale è scolpita in bassorilievo. Il blocchetto incornicia la scena e con i suoi 3 cm di spessore garantisce la stabilità del manufatto. Le ridotte dimensioni sono riconducibili alla natura amovibile della statuetta, oltre che all'esigenza di riporla facilmente all'interno di un complemento di arredo, forse destinato ad accogliere oggetti della medesima tipologia raffiguranti altre divinità coinvolte nel culto domestico. Doveva trattarsi di un mobile di spessore limitato, posizionato lungo una parete appartata della stanza e la cui accessibilità era limitata agli officianti delle cerimonie. A conferma di queste affermazioni giunge la notizia dell'ubicazione precisa del rinvenimento della statuetta n. **6.**: questa era ancora conservata "*in uno degli armadi che si trovavano nell'*atrium *della* domus (…) *insieme alle altre statuette fittili e agli oggetti di pregio*"[28]. Il personale addetto al culto aveva il compito di allestire la stanza scelta per la cerimonia, durante il quale la statuetta veniva sistemata su sostegni di ferro, inseriti in fori predisposti nei lati posteriore e inferiore della statua già al momento della sua realizzazione.[29]

[28] La cosiddetta Casa di *Sutoria Primigenia* (I 13, 2), cui si deve questo rinvenimento, rappresenta un interessante caso di studio in relazione alla topografia dei culti domestici. In un recente contributo, W. Van Andringa (2011, p. 91-98), vi ha riportato l'attenzione, in quanto nella residenza sono individuabili ben tre punti focali adibiti alla sacralità domestica: la cucina, il giardino e l'*atrium*. La particolarità di quest'ultimo è rivestita proprio dalla presenza di una nicchia la cui pittura, seppur molto lacunosa, sembra mostrare il genio del *paterfamilias*: ciò non deve stupire, poiché nel santuario dell'*atrium* la figura divinizzata del padrone di casa poteva convivere con le divinità domestiche, tra i quali poteva annoverarsi la *Bona Dea*.

[29] Ciò si è potuto dedurre dalle evidenti tracce di ossidazione, come rilevato da G. Stefani per le statuette **6.** (al di sotto del materasso del triclinio) e **7.** (foro di sfiato sulla schiena della dea), rispettivamente a p. 428 e 429. La studiosa rileva inoltre la presenza di fori più sottili che circondano la sagoma della dea semidistesa, interpretandoli come funzionali alla sistemazione di offerte floreali.

Le altre statuette sembrano rispondere alle medesime esigenze funzionali, come mostrano le caratteristiche formali – gli stilemi sono riconducibili a pieno nello stile italiota di età augustea – simili a tal punto da suggerire un'appartenenza alla stessa officina (le statuette n. **8.** e **9.** sono addirittura identiche fra loro). Per le statuette n. **7.**, **8.**, **9.**, **10.** e **11.** può solo supporsi una collocazione negli armadi adibiti a ripostiglio per gli oggetti di culto, in quanto i loro ritrovamenti sono per la maggior parte avvenuti all'interno di nicchie dotate di mensole sulle quali vi erano lucerne fittili, candelabri e specchi, tutti elementi attestati epigraficamente tra i *dona* offerti alla *Bona Dea*.

14. Pompei, statuetta fittile. Napoli, Museo Archeologico Nazionale, inv. n. 110339.

La statuetta ritrae una divinità femminile seduta su trono con alta spalliera e braccioli. Il soggetto rappresentato indossa un chitone con ricco panneggio, maniche e mantello riccamente ornati. Un diadema le cinge il capo, acconciato con linea centrale e *chignon*. Sorregge una cornucopia con il braccio sinistro e una patera con il destro, dal quale probabilmente un serpente cercava il suo nutrimento. Il Brouwer, che per primo ne effettua l'autopsia e ne dà edizione nel catalogo delle fonti archeologiche relative alla *Bona Dea*, intravede tracce di colore rosso sulla testa, sul collo, sul braccio destro, sulla patera, sulla cornucopia e sul trono.

È conservata nella vetrina 11 della sala 87 del Museo Archeologico Nazionale di Napoli, con inv. n. 110339.

Brouwer 1989, n. 82 p. 89-90.

15. Boscoreale. Villa in proprietà Risi di Prisco, via Casone Grotta

Una volta passate in rassegna le attestazioni pompeiane, il dossier iconografico della dea "a banchetto" termina con quattro reperti di straordinario interesse provenienti dall'agro pompeiano, precisamente da Boscoreale, venuti alla luce durante gli scavi di una villa rustica ubicata lungo la via Casone Grotta.

Tra i numerosi rinvenimenti restituiti dallo scavo del sacello domestico, unico ambiente della villa sottoposto alle indagini archeologiche, quattro manufatti di differente tipologia completano il catalogo: una statuetta marmorea di divinità femminile reclinata (**1.**), una laminetta argentea con la medesima immagine scolpita con raffinata tecnica a balzo (**2.**), due identici bacili fittili (**3.**) e un frammento di pittura parietale (**4.**).

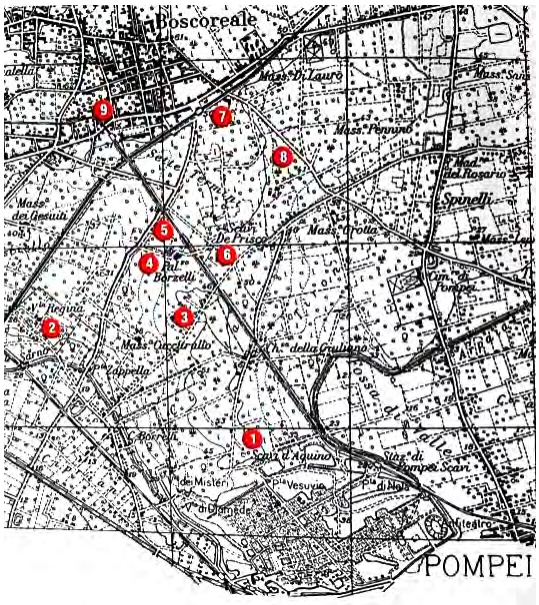


Figura 25. Le ville del territorio vesuviano. Il n. 3 indica la villa Risi di Prisco.
Da Stefani 2002, p. 78.

La scelta del marmo al posto della terracotta denota una maggiore attenzione formale, riscontrabile anche nell'accuratezza con il quale il manufatto è stato realizzato. Sono numerosi i dettagli che contraddistinguono la divinità femminile, qui per la prima volta ornata da monili d'oro amovibili (un diadema, una collanina e un anellino[30]) cui si aggiungevano probabilmente degli orecchini bronzei, come suggeriscono i lobi traforati e i piccoli frammenti di questo materiale rinvenuti nei pressi del piccolo simulacro. I particolari inediti non si esauriscono nei preziosi gioielli che la adornano: al di sotto della struttura del letto, tra i piedi torniti che lo sostengono alle estremità, può notarsi una figura femminile distesa su di un piano di appoggio (forse il piano pavimentale, forse di un'ulteriore struttura), con il capo rivolto verso il lato destro della scena. Il soggetto è piuttosto

[30] I tre gioielli sono conservati nell'*Antiquarium* di Boscoreale, rispettivamente con inv. n. 41521; 41522; 41520.

enigmatico e di difficile interpretazione: si può distinguere la sagoma di una donna in posizione prona con lo sguardo rivolto verso il basso, mentre indossa un copricapo che termina sulla sua spalla sinistra e una veste che le cinge il bacino. Si scorgono chiaramente il profilo del viso e quello del braccio destro, disteso lungo il fianco corrispondente. Allo stato attuale delle ricerche, non si conoscono ulteriori riproduzioni di questo schema compositivo che possano fornire certezze utili per l'identificazione del soggetto e per la comprensione delle ragioni della sua peculiare posizione.



Figura 26. Statuetta in marmo bianco. Da Stefani 2002, p. 113.

L'evidente contrapposizione imposta dalla disposizione delle due figure potrebbe costituire un richiamo agli eventi mitici pregressi alla divinizzazione di Fauna in *Bona Dea*. La fanciulla prostrata al suolo potrebbe essere proprio la moglie (o la figlia) del dio Fauno, costretta a subire le violenze dell'iroso marito per non aver mantenuto una condotta degna di una matrona romana. La posa sembrerebbe ritrarre la donna proprio a seguito delle violenze subite, ormai in fin di vita.
Se si accetta questa ipotesi, ci troveremmo davanti all'unico esempio di raffigurazione scultorea e, più in generale, iconografica del racconto eziologico sulla divinizzazione di Fauna in *Bona Dea*: il portamento fiero e l'aspetto sovrannaturale dell'una si contrappongono alla drammaticità dell'altra, la cui posa dimessa ricorda quella della martire Cecilia di Stefano Maderno[31].

[31] La statua, scolpita dal Maderno nel 1610 e conservata nella chiesa di Santa Cecilia in Trastevere, ritrae la martire nel modo in cui il suo corpo fu trovato al momento della scoperta, avvenuta durante lo scavo delle fondamenta dell'attuale luogo di culto. La posizione prona, con il capo rivolto all'indietro, sarebbe quella in cui il suo carnefice l'avrebbe lasciata dopo tre vani tentativi di decapitarla.

Anche la laminetta argentea presenta caratteri formali inediti. Un supporto di simile tipologia non è attestato altrove tra gli *ex-voto* offerti alla *Bona Dea*, allo stesso modo del paesaggio naturale che fa da sfondo alla dea semidistesa sulla *kline*.



Figura 27. Laminetta d'argento (n. **2.**). Da Stefani 2002, p.114.

La decorazione, realizzata a sbalzo, agevola l'autore nell'inserimento di numerosi dettagli che impreziosiscono la scena: la dea indossa chitone e mantello con rifiniture di straordinaria precisione ed ha i capelli acconciati in una riga centrale e raccolti all'altezza della nuca. La donna sorregge una patera con la mano sinistra, mentre impiega la destra per mostrare una ricca composizione di fogliame e fiori che sostituisce la più usuale cornucopia. Il serpente non appare, come di consueto in questo conosciuto schema iconografico, arrotolato al braccio della dea, ma piuttosto si integra nel motivo che vi funge da sfondo.

Il foro centrale e quelli più piccoli sparsi lungo la lamina danno la certezza che questa fosse fissata a un altro oggetto di dimensioni consone, probabilmente di forma rettangolare, destinato all'uso personale: potrebbe trattarsi di un prezioso portagioie appartenuto alla matrona che frequentava il larario, nel quale la donna era solita riporre gli adorni per la dea.

Il larario di questa villa dell'agro pompeiano ha senza dubbio restituito uno dei reperti più peculiari riconducibili all'universo cultuale della *Bona Dea*: un ampio e profondo bacile fittile con vasca emisferica e base piatta, con bordo piatto nella parte interna e stondato in quella più esterna, quest'ultima decorata da una fila di impressioni circolari (**3.**)[32].

[32] Le dimensioni del bacile sono (cm): altezza 18; altezza (max.) 23,8; diametro 42,5.



Figura 28. Bacile fittile. Da Stefani 2002, p. 113.

Tre figure muliebri, ravvicinate fra loro, emergono dalla parte frontale del bordo del bacile: quella centrale è rappresentata integralmente, con il chitone panneggiato e bordato che scivola lungo la parete interna, mentre si adagia in posizione semidistesa su una *kline* di cui si distinguono i piedi torniti e la bassa spalliera di forma semicircolare. Sorregge con la mano destra una patera e con la sinistra un melograno. Delle figure che le sono ritratte accanto si vede soltanto il busto. Le due donne, identiche fra loro hanno, come la dea, lunghi capelli raccolti in una coda che ricade sulle spalle. Anch'esse indossano un chitone e un mantello appoggiato sulle spalle. I piccoli fori praticati lungo il diametro del bacile servivano per inserire decorazioni floreali; le tracce di combustione di vegetali ne rivelano un uso pratico a scopo rituale, connesso con la preparazione di profumi, unguenti e forse anche di pozioni medicinali.

Nella divinità rappresentata è identificabile con certezza la medesima raffigurata dalla statuetta marmorea: questa congruenza permette di attribuire la titolarità del culto praticato nel larario alla *Bona Dea*. Allo stesso modo, le due figure femminili ai suoi lati potrebbero interpretarsi come una sorta di divinizzazione delle cultrici della dea, la matrona e un'altra partecipante (forse una congiunta) che ne officiavano e amministravano le cerimonie, fungendo da *magistrae* del culto domestico che celebravano privatamente o aprendo le porte degli ambienti sacri a un gruppo scelto di devote.

È certo che si sia trattato di cerimonie curate nel dettaglio e di un certo livello di raffinatezza; lo suggeriscono utensili realizzati con materiali di pregio, come balsamari, brocchette e piattini. La presenza di una lucerna fittile a semivolute ricoperta da una patina luminescente a base di piombo

farebbe pensare a celebrazioni notturne, ambientazione tutt'altro che inusuale per la *Bona Dea* (*Figura* 26)[33].



Figura 29. Lucerna fittile e balsamari. *Antiquarium* di Boscoreale. Stefani 2002, p. 114-115.

Nonostante l'incertezza del contesto di ritrovamento, per completezza si aggiunge a questo dossier la notizia dell'esistenza di un affresco pertinente ad area vesuviana di cui un frammento nei primi anni del Novecento trapelò dal mercato antiquario fino all'Art Museum dell'Università di Princeton. Le difficoltà interpretative causate dalla decontestualizzazione non intaccano l'interesse che la pittura parietale riveste in funzione del culto in esame: su di un fondo nero si distinguono una divinità femminile semidistesa che sorregge una cornucopia, circondata da quattro donne impegnate nel rituale sacrificale presso un altare a colonnetta decorato da ghirlande. Alle officianti si aggiungono due musicanti, posizionate dietro l'ara, impegnate a suonare la cetra e il flauto.

Le protagoniste dell'evento sacrificale, la divinità che vi presiedeva e l'ambientazione rendono questo enigmatico reperto di straordinaria importanza nel quadro delle attestazioni del culto della *Bona Dea* a Pompei e in area vesuviana: seppur nell'incertezza che scaturisce dalla mancanza di fonti epigrafiche che ne confermerebbero l'identificazione, la dea semidistesa su *kline* sembra accogliere, in tutte le sue manifestazioni artistiche, i caratteri iconografici e cultuali noti per la *Dea* in altri centri italici, rielaborando i suoi tratti in chiave regionale come di consueto accade a questa divinità dall'identità "liquida".

[33] Il disco centrale è decorato da una figura alata che G. Stefani (2002, p. 115) interpreta, in base alla diffusione del motivo, come una Vittoria alata. Di certo questa appare la soluzione più logica ma un confronto con le pitture parietali del tempio ostiense della *Bona Dea* e le interpretazioni che ne sono state date (per cui si veda la parte in proposito, n. **10.**), mi indurrebbe a proporre una identificazione con la stessa *Bona Dea* con la spiga, allo stesso modo di come la si trova ritratta nelle pitture della cella del santuario di Via degli Augustali.

d. Regio* V *Picenum

16. Urbisaglia

Statua di marmo, trovata a Urbisaglia, in provincia di Macerata (Marche).

Il simulacro misura circa 1 metro, dimensione che trova eguali solo nella statuetta di Nîmes.

Greifenhagen 1937, n. 3 p. 227; Brouwer 1989, n. 91 p. 96-97.

Età traianea.

17. Penisola italica, provenienza sconosciuta

Statuetta in marmo lunense, probabilmente di provenienza italica. Il collo, la testa e il mantello che vi si appoggia e la parte superiore del seggio non sono originali. È alta 25,6 cm.

È conservata presso l'Akademisches Kunstmuseum dell'Università di Bonn, inv. n. B 77.

Età antonina.

Greifenhagen 1937, n. 5 p. 227; Brouwer 1989, n. 126 p. 127.



Figura 30. Statuetta in marmo lunense. Da Brouwer 1989, pl. XLII e XLIII.

e. Gallia Narbonensis

18. Nîmes

Statua marmorea, rinvenuta a Nîmes nel 1662. Il simulacro, di dimensioni maggiori rispetto al normale (l'unico altro esemplare di dimensioni simili è quello proveniente da Urbisaglia, n. **16**) misura 1,20 m. La dea è rappresentata nella consueta posizione, seduta su un trono sprovvisto di schienale e braccioli. È mancante della spalla e del braccio destri, del gomito e del braccio sinistri – e di conseguenza anche degli oggetti cultuali che la dea sorregge abitualmente –, di entrambe le ginocchia e dell'angolo sinistro del piedistallo.

Si conserva presso il Musée Archéologique di Nîmes.

Greifenhagen 1937, n. 2 p. 227; Brouwer 1989, n. 136 p. 138-139.



Figura 31. Statuetta dal Museo Archeologico di Nîmes. Fonte: Wikimedia commons

f. Regio X. *Tergeste*

Statuetta in bronzo, alta 12 cm. Rinvenuta nelle acque di Grado (Gorizia) e confluita nel 1901 nelle collezioni dei Civici Musei di Storia e Arte di Trieste, in cui è ancora oggi conservata con inv. n. 2475. Presenta una patina verde e diffuse tracce di corrosione.

La statuetta che sulla scia di una lunga e accreditata tradizione di studi H. Brouwer include tra i reperti provenienti dalla *Regio* X e attribuisce alla *Bona Dea*[34], è stata oggetto della recente analisi

[34] Brouwer 1989, n. 121 p. 122.

che Federica Fontana ha condotto sul culto a Iside nell'Italia settentrionale[35]. Sulla base di solide fondamenta storiche e servendosi di una rigorosa metodologia, il volume ricostruisce la diffusione dei culti isiaci nell'Italia nord-orientale attraverso lo studio della documentazione archeologica relativa a Verona, Aquileia e *Tergeste*. Tale approfondimento risulta di grande utilità se impiegato come strumento per comprendere le sfumature "isiache" che il culto di *Bona Dea* sembra acquisire in alcune attestazioni del culto nell'area oggetto di esame e in Dalmazia. Il contributo concernente l'iconografia di Iside e le problematiche connesse è affidato a Emanuela Murgia: a quest'ultima studiosa si deve la minuziosa disamina degli attributi e allo schema compositivo che contraddistinguono la dea nel simulacro tergestino[36].

Il punto nodale dal quale scaturisce la discussione è rappresentato proprio dall'identificazione con la *Bona D*ea che, sin dalla prima pubblicazione, ha trovato seguito quasi indiscusso tra coloro che si sono occupati della tematica. La studiosa apporta ordinate antitesi a ogni aspetto che aveva condotto a una simile conclusione, partendo dal presupposto che l'eccessiva divergenza di opinioni sull'identità della dea, in cui Pietro Sticotti per primo aveva visto la *Bona Dea*[37], necessitava una revisione critica risolutiva delle informazioni disponibili.

Nello schema iconografico usato convergono, sovrapponendosi e mescolandosi, attributi che appartengono a *Hygeia*, *Bona Dea* e *Salus*, accomunate anche da una simile sfera d'azione nella religiosità pubblica e privata. Le difficoltà interpretative trovano soluzione se si passa in rassegna ciascun attributo che caratterizza la dea. Il simbolo isiaco sovrastante la cornucopia, le due piume e il disco rappresentano di certo la discriminante più significativa: come nota E. Murgia, si tratta di una stilizzazione del *basileion*. La posizione assisa, come detto finora, è tipica della *Bona Dea*, ma non mancano attestazioni di simile posa anche per Iside; lo stesso può dirsi per i serpenti e la patera per la libagione.

Alla luce di queste evidenze e in accordo con le motivazioni esposte dalla studiosa, la statuetta lungamente identificata con la *Bona Dea* rappresenterebbe invece Iside *Panthea*, divinità che nel I secolo d.C. riassume i tratti e le competenze di numerose divinità taumaturgiche e legate all'universo femminile.

[35] Fontana 2010. Per la statuetta attribuita alla *Bona Dea* e per un'acuta contestualizzazione di quest'ultima nel quadro iconografico generale relativo alla divinità, si vedano in particolare le p. 191-197.

[36] Nel catalogo di E. Murgia il piccolo simulacro corrisponde al n. Br.I.11, p. 191, in cui sono esaustivamente indicati tutti i riferimenti bibliografici pertinenti.

[37] Sticotti 1939, cc. 27-34.

CORPUS EPIGRAFICO*

*Dediche alla *Bona Dea* invocata da sola o associata ad altre divinità

La documentazione relativa alla penisola italica verrà riportata secondo l'ordine delle *regiones* augustee in cui è attestato il loro rinvenimento, di cui si è data edizione nei maggiori *corpora* epigrafici e nelle maggiori riviste in cui si riportano notizie di trovamenti epigrafici. Per quanto riguarda le iscrizioni provenienti dalle province dell'Impero fuori dalla Pensola italica, si seguirà un ordine geografico che considererà le province danubiano-balcaniche, le province galliche, la Britannia, le province africane e infine l'*Hispania Citerior* e la *Lusitania*.

INDICE

Segni diacritici e **Legenda**.....284
***Regiones* della Penisola Italica**.....285
Regio* I. *Latium et Campania.....285
I. **Roma**.....285
(a) ***Regio* I. *Porta Capena***.....285
(b) ***Regio* II. *Caelimontium***.....286
(c) ***Regio* VI. *Alta Semita***.....289
(d) ***Regio* VIII. *Forum Romanum***.....289
(e) ***Regio* XII. *Piscina Publica***.....290
(f) ***Regio* XIII. *Aventinus***.....291
(g) ***Regio* XIV. *Trans Tiberim***.....293
(h) ***via Tuscolana***.....309
(i) ***viale Giulio Cesare***.....310
(l) ***viaAppia***.....311
(m) ***via Ostiense***.....312
(n) ***via Aurelia***.....312
(o) ***via Nomentana***.....313
(p) **Tor Sapienza**.....314
II. **Il culto nel *Suburbium* di Roma e nei centri del *Latium vetus***.....315
I. ***Lorium*, Castel di Guido**.....315
II. ***Fidenae*, Fidene**.....316
III. ***Signia*, Segni**.....318
IV. ***Privernum*, Priverno**.....319
V. **Civitella degli Ernici, Bellegra**.....319
VI. ***Aefula*, Monte S. Angelo, San Gregorio di Sassola**.....320
VII. ***Municipium Sepernatis*, Nazzano**.....320
VIII. **Ostia**.....322
IX. ***Portus*, Porto (Fiumicino)**.....326
X. ***Bovillae*, Albano Laziale**.....327
XI. ***Ficulea***.....328
XII. ***Velitrae*, Velletri**.....328
XIII. ***Horta*, Orte, Viterbo**.....329
XIV. **Monte Cimino, Canepina (Arcella, Viterbo)**.....329

XV. **Sorina Nova (Paliano, località Riello, Viterbo)**.....330
XVI. ***Sutrium*, Sutri (Viterbo)**.....330
XVII. ***Volsinii***, **Bolsena, località Ponte del Diavolo, Viterbo**.....331
XVIII. ***Aquinum*, Aquino**.....331
XIX. ***Forum Clodii*, Bracciano**.....332
XX. ***Lanuvium*, Lanuvio, Monte Cagnoletto**.....334
XXI. ***Nomentum*, Mentana**.....335
XXII. **Marcellina, *Tibur*, Tivoli**.....337
XXIII. ***Tusculum*, Frascati**.....338
Confine tra *Latium* e Campania.....338
(a) ***Minturnae*, Minturno**.....338
(b) ***Venafrum*, Venafro**.....339
Regio* I. *Campania.....340
(a) ***Puteoli*, Pozzuoli**.....340
(b) **Napoli**.....340
(c) ***Misenum*, Miseno, Bacoli**.....341
Regio* II. *Hirpinia.....341
(a) ***Cubulterium*, Alvignano, Caserta**.....342
(b) ***Ducenta*, Trentola Ducenta, Caserta**.....342
Regio* II. *Apulia et Calabria.....342
(a) ***Canusium*, Canosa**.....342
(b) ***Luceria*, Lucera**.....343
Regio* IV. *Sabina et Samnium.....343
Samnium.....343
(a) ***Alba Fucens***.....343
(b) ***Amiternum*, Pozza, L'Aquila**.....344
(c) **Cerchio, Cifernia**.....344
(d) **Prezza, Sulmona, L'Aquila**.....345
(e) ***Marruvium*, San Benedetto**.....345
(f) **Venere dei Marsi, Pescina**.....346
Regio* V. *Picenum.....346
(a) ***Falerio Picenus*, Piane di Falerone, Fermo**.....346
Regio* VI. *Umbria et ager Gallicus.....347
Umbria.....347

(a) ***Tuder,* Todi**.....348
(b) ***Aquaiura, Spoletium,* Spoleto**.....348
Ager Gallicus.....349
(a) **Ostra, Corinaldo, Monte Bonino**.....349
(b) ***Pisaurum,* Pesaro**.....349
Regio* VII. *Etruria.....350
(a) ***Pisae,* Pisa**.....350
(b) **Corniano, Pisa**.....351
Regio* VII. *Cispadana.....351
(a) ***Forum Cornelii,* Imola**.....351
Regio* X. *Venetia et Histria.....352
(a) ***Brixia,* Brescia**.....352
(b) **Cividate Camuno, Brescia**.....352
(c) **Aquileia**.....353
(d) **Grado, Gorizia**.....358
(e) **Staranzano, Gorizia**.....358
(f) ***Iulia Concordia,* Concordia Sagittaria, Venezia**.....359
(g) ***Tergeste,* Trieste**.....359
(h) **Aurisina, Trieste**.....361
Dalmatia.....361
(a) ***Nesactium,* Vizače, Nesazio**.....361
(b) ***Cissa,* Novalja, Isola di Pag**.....362
Pannonia inferior.....362
(a) ***Aquincum,* Budapest**.....362
Gallia.....363
Gallia Narbonensis.....363
(a) ***Arelate,* Arles**.....363
(b) ***Narbo,* Narbonne**.....365
(c) ***Iulia Apta,* Apt**.....365
(d) ***Glanum,* Saint-Rémy-de-Provence**.....365
Britannia inferior.....367
(a) ***Cilurnum,* Chesters**.....367
Africa.....367
I. ***Numidia***.....367

(a) **Zaraï, Zraïa**.....367
(b) **Sila, Bordj el-Ksar**.....368
II. **Algeria**.....369
(a) ***Lambaesis*, Tzaoult-Lambèse**.....369
III. ***Tunisia***.....370
(a) ***Mactaris*, Mactar**.....370
IV. ***Mauretania Caesarensis***.....370
(a) **Auzia, Sour El Ghozlane, Ex Aumale**.....370
V. ***Mauretania Sitifensis***.....371
(a) **Novar, Beni Fouda, Ex Sillègue**.....371
Lusitania.....372
(a) ***Pax Iulia*, Beja**.....372
Hispania citerior.....373
(a) **Ca n'Oriol, *Barcino*, Barcellona**.....373

Segni diacritici

(*abc*) scioglimento certo di un'abbreviazione

⟦*abc*⟧ scalpellatura

{*abc*} lettere aggiunte per errore dal lapicida, che l'editore espunge

ẹ lettera incompleta la cui identificazione è probabile. Una lettera incompleta chiaramente identificata è indicata senza il punto inferiore

a̲ lettera letta e descritta nel passato ma non più visibile al momento dell'autopsia

[*abc*] lettere perdute per danno della superficie o per frattura della lapide, che l'editore riesce a integrare

[*abc* ---] scioglimento parziale di lettere perdute

[---] lettere perdute per danno della superficie o per frattura della lapide, la cui estensione è determinabile

[------] lacuna che interessa l'intera linea

\+ lettera danneggiata di cui permangono tracce

/ cambiamento di linea

// cambiamento di campo

= parola disposta su due linee

------ ? lacuna di incerta estensione all'inizio o alla fine del testo

(!) indicazione di errore o forma anomala presente nel testo

(scil. *abc*) parola sottintesa che l'editore specifica

((*abc*)) scioglimento di sigla, numero o disegno

<*a*> lettere omesse dal lapicida, che l'editore aggiunge

'*abc'* lettere aggiunte in antico per correggere o integrare un testo

á é í lettere contrassegnate da apice

âb lettere unite in nesso

Legenda

1.* disponibilità di documentazione fotografica del monumento, da consultare nell'**Appendice Iconografica**

1.1. iscrizione relazionata alla precedente con riferimento solamente indiretto al culto della *Dea*.

1a. frammento o parte della stessa iscrizione

***Regiones* della penisola italica**

Regio* I. *Latium et Campania

Latium

I. **Roma**

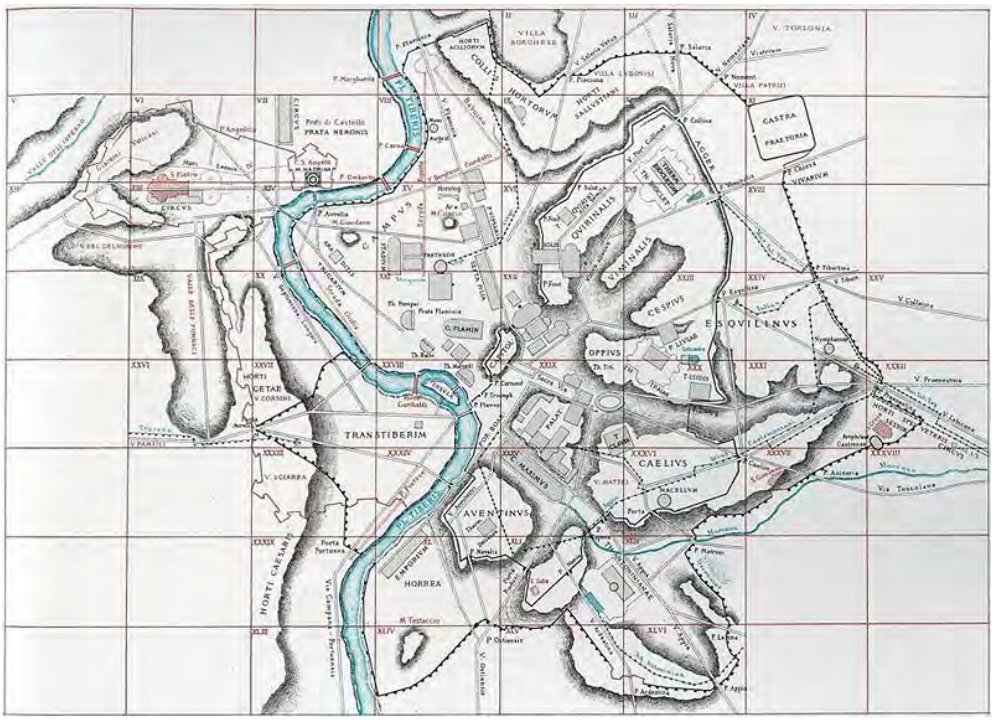


Figura 1. Pianta delle *regiones* di Roma. Da R. Lanciani, *Forma Urbis Romae*.

(a) ***Regio* I. *Porta Capena***

1. *EX-VOTO* DI *ODICUS LATIARIS*

Tavoletta votiva, proveniente dall'area antistante la chiesa di San Giovanni a Porta Latina (*CIL*). Irreperibile.

I-II secolo d.C.

CIL, VI 60; Brouwer 1989, n. 1 p. 15.

Bonae Deae, / *Odicus Latiaris*, / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*).

Odicus Latiaris ha sciolto volentieri il voto alla *Bona Dea.*

(b) ***Regio* II. *Caelimontium,* e documenti di probabile provenienza dall'area**

2.* ALTARE DI *ANTEROS*

Altare decorato da un serpente ("*ara in qua est serpens*", Maffei 1749, p. 310). Rinvenuto presso la Villa Giustiniani (*in villa Iustiniana*), dove Scipione Maffei poté effettuare l'autopsia del monumento. Irreperibile. I-II secolo d.C.

CIL, VI 55; Brouwer 1989, n. 2 p. 15; Maffei 1749, n. 6 p. 310.

Anteros, Bonae Deae / *donum dedit*.

Anteros ha offerto in dono alla *Bona Dea.*

Provenienza urbana imprecisata

3.* *EX-VOTO* DI *VENUSTUS, VICARIUS* DI *PHILOXENUS*

Base di donario in marmo grigio di forma parallelepipeda, con coronamento e zoccolo modanati[1]. In epoca moderna la parte superiore è stata ricoperta da una mensola in stucco, sul quale G. B. Doni vide tracce di una statua, che la base sarebbe stata destinata a sorreggere. Dimensioni (cm): altezza 89; larghezza 43; spessore 39,5. L'altezza delle lettere è l. 1: 4,5; l. 2: 4; l. 3: 3,5 (eccetto per la I *longa* in *Claudii*, alta 4 cm); l. 4: 3 (eccetto la I *longa* in *servi*); l. 5: 3; l. 6: 2,5; l. 7: 3 cm. L'iscrizione, di provenienza ignota, è attualmente murata nell'atrio della biblioteca di Palazzo Rinuccini a Firenze, in via di Santo Spirito, 19.

I servizi prestati da *Venustus* all'imperatore Claudio permettono di datare con certezza l'iscrizione tra il 41 e il 54 d.C.

CIL, VI 64; *ILS* 3502; Erman 1896, n. 8 p. 414; Brouwer 1989, n. 4 p. 17-18; Granino Cecere 2008 (*Suppl.It.-Imagines*), n. 4081; EDR125866 (G. Crimi).

Venustus, / *Philoxeni* / *Ti*(*beri*) *Claudì Caesaris* / *servì* / [5] *dispensatoris* / *vicarius*, / *B*(*onae*) *D*(*eae*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

Venustus, sostituto di *Philoxenus* (nelle mansioni di) schiavo e amministratore dell'imperatore Tiberio Claudio, ha sciolto volentieri il voto alla *Bona Dea*.

[1] H. Brouwer (1989, p. 17) sostiene erroneamente che si tratti di una lastra e non di una base: *"in studying the monument I arrived at the conclusion that the inscription is written on a slab*". Inoltre, secondo l'Autore, la decorazione superiore del cippo non è originale e questo non permette di riconoscere nel monumento una base di statua "*the decoration on the top of the piece does not seem to be original and there certainly is no question of* vestigia statuae".

4.* ALTARE DI DUE CONIUGI A *BONA DEA SANCTISSIMA ANNIANENSIS*

Piccola *ara* parallelepipeda in marmo, poggiante su un alto basamento a gradino. Dimensioni (cm): altezza 50; larghezza 35,8; spessore 20,8. Altezza delle lettere (cm): l. 1 e 6: 2,1; l. 2 e 4: 1,8; l. 5: 1,4. Lo specchio epigrafico (altezza: 18,7; larghezza: 21,4) ospita l'iscrizione nel lato frontale del monumento. Il testo si presenta ben impaginato e inquadrato da una cornice semplice. Si distinguono chiaramente segni di interpunzione tra le parole. Il supporto appare in buone condizioni di conservazione e il testo dell'iscrizione, inciso in chiare lettere capitali, è ben leggibile. Nel 1805 il monumento confluisce nella collezione Towneley del British Museum di Londra, in cui è tuttora conservato con n. inv. 1805.0703.207[2].

In base alla paleografia, la dedica dei due coniugi può datarsi al II secolo d.C.

CIL, VI 69; p. 3003, p. 3755; *CIL*, VI 30689; *ILS*, 3511; *EE*, IV 722; Brouwer 1989, n. 19 p. 32 (foto pl. IX); n. 331; EDR160565 (S. Orlandi); British Museum collection online http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3578683&partId=1&searchText=Roman&images=true&from=ad&fromDate=1&to=ad&toDate=500&view=list&page=27

C(*aius*) *Tullius Hesper* / *et Tullia Restituta*. / *Bonâé Deae Annia=*/ *nensì Sanctissim*(*ae*), / [5] *donum* / *posuerunt*.

Caius Tullius Hesper e *Tullia Restituta* hanno offerto (questo altare) in dono alla *Bona Dea Sanctissima Annianensis*.

5.* DEDICA DI *SULPICIA SEVERA MAIOR*

Lastra in marmo bianco, con cornice a listello e gola dritta. Dimensioni (cm): altezza 29; lunghezza 45; spessore 7. Non è possibile determinare il luogo esatto di provenienza del monumento: l'antiquario che ne venne in possesso non reperì informazioni sulle circostanze del ritrovamento (*l'antiquaire qui l'avait acquise d'un terrassier n'avait pu, malheureusement, obtenir aucune information précise sur sa provenance*)[3]. Sembra però che la lastra provenga dall'area del Celio dove attualmente si trova il Policlinico Militare. Il testo è inciso in belle lettere capitali ed è ben centrato nello specchio epigrafico. Si nota la presenza di una *I longa* nella parola *maior* (l. 3). Il supporto si presenta in buone condizioni di conservazione.

La lastra decora l'atrio dell'*Academia Belgica* di Roma, in via Omero, 8.

In base alla paleografia il monumento può essere datato al I secolo d.C.

Cumont 1932, p. 1-5 (con foto); *AE* 1933, p. 143; Brouwer 1989, n. 3 p. 16-17; EDR073204 (A. Carapellucci).

[2] H. Brouwer (1989, p. 32) riferisce che in una nota dell'archivio del British Museum l'altare è detto appartenere alla collezione del cardinale Domenico Silvio Passionei, conservata presso l'Eremo di Camaldoli in cui egli si ritirò nel 1750. Un'altra iscrizione con dedica alla *Bona Dea* (*CIL*, VI 63) doveva appartenere alla stessa collezione.

[3] Cumont 1932, p. 1.

Bonae Deae s(*acrum*). / *Sulpicia Severa* / *Maior*, *aedem* / *cum signo d*(*onum*) *d*(*edit*).

Sacro alla *Bona Dea*. *Sulpicia Severa Maior* ha offerto in dono un tempio con una statua.

6. BASE DI STATUA DI *BONA DEA HYGIA*

Base di statuetta di divinità femminile assisa, la cui parte superiore era già andata persa quando l'Henzen ne effettuò l'autopsia. Il *CIL* ne riconduce la provenienza alla Villa Casali (*Romae in villa Casaliorum*) dove doveva trovarsi quando fu vista dallo schedatore. Irreperibile.

In mancanza di dati più precisi che possano modificare la datazione indicata dal Greifenhagen e riproposta da Brouwer, si riporterà quella proposta dallo studioso tedesco, fissata al II secolo d.C.[4]

CIL, VI 72; *ILS* 3514; Greifenhagen 1937, n. 10 p. 227; Brouwer 1989, n. 21 p. 33; Santolini Giordani 1989, n. 30 p. 106.

Bonae Deae / *Hygiae.*

Alla *Bona Dea Hygia.*

7. *EX-VOTO* DELLA LIBERTA *SERVILIA*

Colonnina rinvenuta insieme a numerose altre iscrizioni trovate *in urbe Roma* (*CIL*), ma elencata tra le *falsae*. Secondo Brouwer questa si trovava incisa su una piccola colonna di travertino[5]. Anche nel catalogo *Iscrizioni Antiche disposte per ordine di varie classi ed illustrate con alcune annotazioni di Benedetto Passionei* (Lucca, 1763), B. Passionei riferisce che l'epigrafe era incisa su una "piccola colonna". Intorno al 1750 il monumento venne trasportato, insieme con altre iscrizioni antiche, nel ritiro del cardinale Domenico Silvio Passionei (1682-1761), ubicato presso l'Eremo di Camaldoli (alle pendici del Monte Tuscolo nel versante di Monte Porzio Catone, a Frascati)[6]. In quel periodo l'Henzen e il De Rossi ne realizzarono l'autopsia. Dopo la morte del cardinale Passionei molte di queste iscrizioni confluirono nelle collezioni dei Musei Vaticani, mentre altre furono collocate nel sepolcro dell'umanista a Fossombrone (*Forum Sempronii*), sua città natale. Irreperibile.

CIL, VI 63; *CIL*, XIV 217; Brouwer 1989, n. 41 p. 51; EDR161206 (A. Ferraro).

I secolo a.C. / I secolo d.C.

Servilia L(*uci*) *l*(*iberta*). / *Bonae Deae* / *votum solvit*, / *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

[4] Greifenhagen 1937, p. 242.

[5] Brouwer 1989, p. 51.

[6] Un'altra iscrizione recante una dedica alla *Bona Dea* faceva parte della collezione Passionei. Si veda la scheda n. 4 di questo catalogo.

Servilia, liberta di Lucio, ha sciolto volentieri il voto alla *Bona Dea.*

(c) ***Regio VI. Alta Semita***

8.* RESTAURO DI UN LUOGO DI CULTO DA PARTE DI *ASTRAPTON, VILICUS* IMPERIALE

Lastra marmorea con cornice modanata. Dimensioni (cm): altezza 34; larghezza 70; spessore (?). Campo epigrafico 29,5 x 66 cm. Altezza delle lettere: da 3 a 5 cm. Il monumento è stato riportato alla luce nell'area circostante la chiesa di San Silvestro al Quirinale. Fece parte della collezione del cardinale Alessandro Albani (1692-1779). Attualmente si conserva nella Sala del Fauno dei Musei Capitolini (NCE 2665).

Su base paleografica l'iscrizione può essere datata al I o al II secolo d.C.

CIL, VI 56 p. 3003 e 3755; *ILS*, 5453; Lugli 1957, n. 4 p. 202; Brouwer 1989, n. 5 p. 18; Gregori, Mattei 1999 (*Suppl.It.-Imagines*), n. 748; EDR119365 (G. Crimi).

Voto suscepto / *Bonae Deae*, / *Astrapton, Caesaris vìlic*(*us*) / *aediculam*, *aram*, *saeptum clusum* / [5] *vetustate dìruta restituit*.

Sciolto il voto alla *Bona Dea*, *Astrapton*, amministratore della tenuta imperiale, ha fatto restaurare il tempietto, l'altare e il muro di recinzione, segnati dall'usura del tempo.

(d) ***Regio* VIII. *Forum Romanum***

Dall'area del Campidoglio provengono due statuette che, a giudicare dagli attributi associati alla divinità e dalle iscrizioni dedicatorie che recano incise, potrebbero essere identificate con *Bona Dea*.

9.* STATUETTA DI *ATTIA CELERINA*

Statuetta marmorea, mutila nella testa, nell'avambraccio e nella parte superiore della cornucopia. Dimensioni (cm): altezza 38,5; larghezza 21; spessore 10. Altezza delle lettere: 1 cm. Venne riportata alla luce sul Campidoglio nel 1892, durante i lavori di costruzione del monumento a Vittorio Emanuele II, nell'area del colle presso la quale si trovava il tempio dedicato a *Iuppiter Sabatius* e alla dea *Caelestis*.

Attualmente è esposta nei Musei Capitolini (sede della Centrale Montemartini), nella prima stanza a sinistra dell'ingresso, al piano terra (NCE 2415).

II-III secolo d.C. (G. Crimi).

CIL, VI 30948; *ILS* 4088; *AE* 1893, 48; Gatti (*Not.Sc.*) 1892, p. 344; Lane 1985, p. 29 n. 58; Brouwer 1989, n. 6 p. 18-19; Gregori, Mattei 1999 (*Suppl.It.-Imagines*), n. 2185; Giardina, Pesando 2012, p. 54 n. 77 (con foto a p. 52 e traduzione in italiano e in inglese); EDR121663 (G. Crimi).

parte destra

Sancto deo Sabazi(*o*). / *Attia Celerina* `*dọ*[*n*(*o*)]´ *dẹ*[*d*(*it*)].

parte sinistra
per voce(*m*) / *Pegasi* / *sacerdot*(*is*).

Per ordine del sacerdote *Pegasus*, *Attia Celerina* ha offerto in dono al santo dio Sabazio.

10.* STATUETTA DI *LAUTIA FELICULA*

Statuetta in marmo, alta 33 cm. Ritrovata all'incrocio tra il *vicus Iugarius* e via del Mare. È probabile che il contesto di ritrovamento sia il medesimo della statuetta offerta da *Attia Celerina* (n. **9**), da situarsi nei pressi del tempio capitolino di Sabazio e *Caelestis*.
Il monumento è attualmente conservato presso i Musei Capitolini, inv. 6722, dove è esposto al pianterreno, nella prima stanza a sinistra dell'entrata.
Brouwer 1989, n. 7 p. 19-20; Pietrangeli 1951, n. 35 p. 22.
Si accetta la datazione del simulacro proposta dal Brouwer, fissata al III secolo d.C.

Lautia sp(*uri*) *f*(*ilia*) *Felicula,* / *don*(*um*) *dedit*.

Lautia Felicula, figlia spuria, ha offerto in dono.

(e) ***Regio* XII. *Piscina Publica***

11.* ALTARE CON DEDICA A *DIANA*, *SILVANUS* E *BONA DEA*

Cippo in peperino. Dimensioni (cm): altezza 74; larghezza 50; spessore 42. Secondo il resoconto di scavo di E. Ghislanzoni (*Not.Sc.* 1912, p. 313) tornò alla luce nel terreno di riempimento presso le Terme di Caracalla, vicino alla Biblioteca (nel cosiddetto ambiente H). L'epigrafe si presenta spostata verso l'angolo in alto a destra dello specchio epigrafico, che nella parte inferiore presenta decorazioni zoomorfe. Il monumento si presenta danneggiato nelle parti superiore e inferiore. L'attuale luogo di conservazione è ignoto.
Nonostante l'uso del peperino e della grafia arcaicizzante, evidente nelle "*S*" inclinate - caratteristiche che sembrano riportare a una dimensione ancestrale - si propone una datazione al II-III secolo d.C.
Ghislanzoni (*Not.Sc.*) 1912, p. 313; Lanciani (*Bull.Com.*) 1916, p. 204; *AE* 1913, 187; *AE* 1917-1918, 94; Brouwer 1989, n. 8 p. 20-21; Marcattili 2010, p. 29 fig. 10; EDR072776 (A. Carapellucci).

Sacrum / *Dianae,* / *Silvano,* / *Bonadiae*.

Sacro a *Diana,* a *Silvano,* alla *Bonadia* (=*Bona Dea*).

(f) ***Regio* XIII. *Aventinus***

Area degli *horrea Galbana*

12.*ALTARE DI DUE CONIUGI CON DEDICA A *BONA DEA GALBILLA*

Ara centinata in marmo grechetto, con volute e pulvini a rosetta in rilievo; coronamento e zoccolo modanati. Il lato destro dell'altare è decorato da una *patera*, mentre il lato sinistro da un *urceus*. Il coronamento è decorato da doppia voluta centrale con fiori pentalobati e bottone centrale, che terminano con pulvini laterali con fiori esalobati e bottone centrale. Dimensioni (cm): altezza 87,5; larghezza 58; spessore 46. Dimensioni dello specchio epigrafico (cm): altezza 54; larghezza 40; spessore 39. Altezza delle lettere: da 2 a 4,8 cm (l. 1: 4,8; l. 2: 3,7; l. 3: 3,5; l. 4-6: 3; l. 7-8: 2,5; l. 9: 2). Noto già da fine Ottocento, il monumento è stato ritrovato nei pressi della vigna vicina all'Arco di san Lazzaro, all'inizio di via Marmorata[7].

L'*ara* è attualmente conservata presso i Musei Capitolini, NCE 1674.

La dedica è successiva al principato di Galba (68 d.C.), in quanto prima che egli divenisse imperatore l'area in cui sorgevano gli *horrea* corrispondeva ai *praedia Sulpicia.*

CIL, VI 30855; *ILS*, 1621; *EE*, IV 723a; Gregori, Mattei 1999 (*Suppl.It.-Imagines*), n. 57; Gatti (*Not.Sc.*) 1886, p. 70 e sgg.; Stuart Jones 1926, p. 95 n. 34a, tav. 36; Hermann 1961, n. 7 p. 151; Rodríguez Almeida 1984, p. 55-56 (che relaziona l'iscrizione al *compitum* della via Marmorata riportato alla luce nel 1932); Brouwer 1989, n. 9 p. 22-23; Chioffi (*LTUR*) 1993, p. 200; Schraudolph 1993, p. 219 n. L15 tav. 25; Carlsen 1995, p. 37 (con traduzione all'inglese nella nota 93); Tran 2008, p. 297 nt. 30; Van Haeperen 2010, p. 251 nt. 44; EDR121254 (G. Crimi).

Bonae Deae / *Galbillae*. / *Zmaragdus*, / *Caesaris Aug*(*usti*) / [5] *vilicus* / *horreorum* / *Galbianorum*, / *coh*(*ortium*) *trium*, *d*(*onum*) *d*(*edit*) / *cum Faenia Onesime*.

Alla *Bona Dea Galbilla*. *Zmaragdus*, vilico imperiale degli *horrea Galbana*, (soprintendente) delle tre coorti, offre in dono (questo altare) con *Faenia Onesime*.

13.* ALTARE DI DUE CONIUGI A *BONA DEA APOLLINARIS*

Ara parallelepipeda in marmo. Non ne sono note le dimensioni. Ritrovata in occasione degli scavi che tra giugno e luglio 1993 interessarono il grande emiciclo della *Crypta Balbi*. Trasportata da un luogo non lontano, l'ara fu reimpiegata nell'esedra tra la fine del IV e gli inizi del V secolo d.C. in cui, nell'area antistante la grande nicchia del muro augusteo, si assiste alla costruzione di un forno per la produzione del vetro. Al momento del ritrovamento era addossata a uno dei pilastri adrianei, posta in posizione orizzontale e punzonata

[7] La via Marmorata, arteria stradale corrispondente alla via Ostiense, collegava il porto Tiberino con Ostia. Il tracciato iniziava dal *vicus portae Trigeminae* e correva sotto l'Aventino in direzione della *porta Ostiensis*. L'arco di san Lazzaro, i cui resti sono tuttora visibili resti in alzato, segnalava l'accesso agli *horrea Galbana*.

da inserti di travertino finalizzati a una maggiore stabilità rispetto al piano d'appoggio. Salvo per la mancanza dell'angolo inferiore destro della base, il monumento si presenta in buone condizioni di conservazione. L'ara ha base e coronamento modanati e si presenta lavorata su tre lati. Dall'esame autoptico condotto da V. Morizio si apprende che "il lato non iscritto visibile appare non lavorato e lisciato in maniera grossolana"[8]. Lo specchio epigrafico è scorniciato, mentre il fastigio presenta un'importante lacuna nella parte anteriore; i pulvini laterali sono semplici fra centine. Il testo della dedica, inciso all'interno di uno specchio epigrafico scorniciato, è agevolmente leggibile. Si dispone lungo 8 righe ed è inciso con "caratteri leggermente allungati, mentre gli elementi orizzontali hanno un andamento obliquo con le parti terminali arrotondate"[9].

Si conserva presso il Museo Nazionale Romano, nella sede della *Crypta Balbi*.

Età traianea.

AE 2007, 251; Saguì 1993, p. 412; Granino Cecere, Morizio 2007, p. 128-133; Coarelli 2015, p. 121-122; Pensabene, Domingo 2017, p. 542 n. 51; EDR106500 (F. Cerrone).

Bonae Deae / *Apollinari*. / *M*(*arcus*) *Ulpius Aug*(*usti*) *lib*(*ertus*) / *Restutus*, / [5] *praepositus ex station*(*e*) / *marmorum, et* / *Valeria Donata* / *aram d*(*ono*) *d*(*ederunt*).

Marcus Ulpius Restutus, liberto dell'imperatore (Traiano), sovrintendente alla *statio* dei *marmorarii*, e *Valeria Donata* offrirono in dono questo altare alla *Bona Dea Apollinaris*.

14.* FRAMMENTO DI ALTARE CON DEDICA A *SILVANUS, HERCULES* E *BONA DEA*

Parte sinistra di ara decorata da acroteri. Dimensioni (cm): altezza 47; larghezza 20; spessore 30. Rinvenuta lungo il limite meridionale dei *praedia Galbana*, corrispondente a via Galvani, durante i lavori di costruzione della scuola E. De Amicis. In quest'area si trovava la *schola collegii* dei *vilici praediorum Galbaniorum*.

L'altare si conserva presso *l'Antiquarium* comunale del Celio. Data di acquisizione 11/7/1940, IAC 3997 inv. 3935, NCE 5036, neg. com. 18486, neg. univ. 7933. Autopsia effettuata da M. Coppari e G. L. Gregori nel 1998.

II-III secolo d.C., per paleografia.

AE 1946, 93; *AE* 1949, 173; *AE* 2001, 219; Pietrangeli (*Bull.Com.*) 1940, n. 5 p. 177; Degrassi 1949, p. 76; Degrassi 1962, p. 346; Brouwer 1989, p. 24 n. 9; Chioffi (*LTUR*) 1993, p. 200 (non riporta il testo integrale) Coppari, Gregori 2001, p. 381-382 n. 440 (con foto in tav. VII, fig. 2); Van Haeperen 2010, p. 252 nt. 48; EDR073566 (S. Evangelisti).

Sanct[*o Silvano*], / *Hercu*[*li* ---], / *et Bon*[*ae Deae*], / *aedicul*[*am et*] / [5] *aram* [---].

[8] V. Morizio in Granino Cecere, Morizio 2007, p. 130.

[9] V. Morizio, in *op. cit.* p. 130.

Al santo Silvano, a Eracle e alla *Bona Dea*, un'edicola e un altare...

15.* DUE FRAMMENTI DI BASE DI STATUA CON DEDICA A *BONA DEA* (?)

Due frammenti marmorei di base di statua. Dimensioni (cm). *Parte frontale*: altezza 7, larghezza 53; altezza delle lettere 2,8-3,1; *parte laterale*: altezza 7, larghezza 50; altezza delle lettere 1,8-2,3. Conservati presso i Musei Capitolini, piano terra, II stanza a destra, NCE 2481 (parte anteriore), NCE 2482 (lato). L'indicazione della coppia consolare composta da *Caius Bellicus Natalis* (*PIR*^{2} I, p. 362 n. 101) e *Publius Cornelius Scipio Asiaticus* (*PIR*^{2} II, p. 356 n. 1440), consoli suffetti nell'anno 68 d.C., permette di datare con certezza l'iscrizione al regno dell'imperatore Galba.

CIL, VI 8680; *CIL*, VI 33743; Gregori, Mattei (*Suppl.It.-Imagines*) 1999, n. 222; EDR121818 (G. Crimi).

parte anteriore

[*Bonae Deae* vel *Tutelae*]

horriorum

[*S*]*er*(*vi*) *Galbae Imp*(*eratoris*) *Augusti*.

parte laterale

[------]

C(*aio*) *Bellico Natale*,

P(*ublio*) *Cornelio Scipione Asiatico co*(*n*)*s*(*ulibus*).

(Alla *Bona Dea* o a *Tutela*) dei granai dell'imperatore Servio Sulpicio Galba.

(Nome del dedicante ?), durante il consolato di *Caius Bellicus Natalis* e *Publius Cornelius Scipio Asiaticus*.

(g) ***Regio* XIV. *Trans Tiberim***

Vicus Ianicolensis

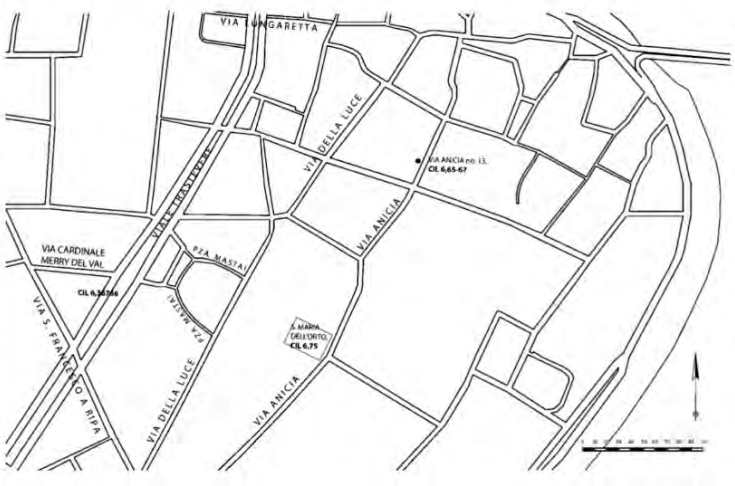


Figura 2. Mappa dei rinvenimenti n. **16**, **17**, **18**, **19**, **20**, **21**. Da Arnhold 2015, p. 56 fig. 1.

16.* RESTAURO DI UN SACRARIO PER VOLONTÀ DI *M. VETTIUS BOLANUS*

Lastra marmorea, riportata alla luce nel 1744 nei pressi della chiesa di Santa Cecilia in Trastevere, durante lo scavo delle fondamenta per la costruzione della chiesa di San Pascale Baylon, parte del Nuovo Conservatorio delle Zitelle, situato al n. 13 dell'attuale via Anicia. Dimensioni (cm): altezza 27,5; larghezza 44,3. Altezza delle lettere: da 2 a 4,5. La lastra è murata all'esterno del collegio Ecclesiastico Internazionale Sedes Sapientiae, nell'angolo tra via Anicia e via dei Genovesi.

La menzione di *M. Vettius Bolanus*, console suffetto nel 66 d.C., e la paleografia dell'iscrizione permettono di datare l'iscrizione - e il restauro che essa menziona - all'età neroniana.

CIL, VI 65; *ILS* 3500; Brouwer 1989, n. 10 p. 24-25; Arnhold 2015, p. 58; EDR161207 (A. Ferraro).

Bonae Deae / *sacrum*. / *M*(*arcus*) *Vettius Bolanus* / *restitui iussit*.

Sacro alla *Bona Dea*. *Marcus Vettius Bolanus* ha ordinato che sia restaurato.

17.* ALTARE DI *CLADUS* A *BONA DEA RESTITUTRIX*

Base in travertino, riportata alla luce nel 1744 nei pressi della chiesa di Santa Cecilia in Trastevere, durante lo scavo delle fondamenta per la costruzione della chiesa di San Pascale Baylon, parte del Nuovo Conservatorio delle Zitelle, situato al n. 13 dell'attuale via Anicia. Dimensioni (cm): altezza 27,5; larghezza 44,3. Altezza delle lettere: da 2 a 4,5. La base è murata all'esterno del collegio Ecclesiastico Internazionale Sedes Sapientiae, posto all'angolo tra via Anicia e via dei Genovesi.

CIL, VI 66, p. 3755; *ILS*, 3501; Marangoni 1744, p. 484; Brouwer 1989, n. 11 p. 25-26; Chioffi (*LTUR*) 1993, p. 199; Lega 1996, p. 96; Arnhold 2015, p. 58; EDR161208 (A. Ferraro). Sull'iscrizione anche Panciera 2016, p. 551.

B(*onae*) *D*(*eae*) *R*(*estitutrici*), / *Cladus* / *d*(*onum*) *d*(*edit*).

Cladus ha offerto in dono alla *Bona Dea Restitutrix*.

18.* ALLESTIMENTO DEL SACELLO DELLA *BONA DEA* REALIZZATO DA *CLADUS*

Lastra marmorea inserita fra le due nicchie che costituivano l'edicola trasteverina della *Bona Dea*. Rinvenuta poco lontano rispetto ai due monuemnti precedentemente descritti. Venne già vista nel 1744 da G. Marangoni, che ne riporta il disegno. Dimensioni (cm): altezza 21; larghezza 88. Altezza delle lettere: da 2,2 a 3,8. La lastra è murata all'esterno del collegio Ecclesiastico Internazionale Sedes Sapientiae, nell'angolo tra via Anicia e via dei Genovesi.

La realizzazione dell'iscrizione è coeva alle due precedenti: alla n. **16** (65) in quanto ascrivibile al momento del restauro finanziato da *M. Vettius Bolanus* e alla n. **17** (66) poiché lo stesso *Cladus* elenca le sue offerte alla divinità, delle quali l'epigrafe precedentemente analizzata è ulteriore prova.
CIL, VI 67, p. 3755; *ILS* 3501a; *AE* 2004, 155; Marangoni 1744, p. 486; Brouwer 1989, n. 12 p. 26-27; Chioffi (*LTUR*) 1993, p. 199; Arnhold 2015, p. 58; Panciera 2016, p. 551; EDR161209 (A. Ferraro).

Parte centrale della lastra
Bon(*ae*) *Deae Restitu<t>*(*rici*) (*sacrum*). / *Simulacr*(*um*) *in tu<t>*(*elam*) *insul*(*ae*) / *Bolan*(*i*) *posuit, item aed*(*em*) / *dedit, Cladus l*(*ibens*) *m*(*erito*).

Cladus offre volentieri una statua affinché protegga l'*insula* di *Bolanus*, e allo stesso modo allestisce un sacello sacro alla *Bona Dea Restitutrix*.

Lato sinistro
B(*onae*) / *D*(*e*)*a*(*e*).

Alla *Bona Dea*.

Lato destro
Bol(*ani*).

Di *Bolanus*.

19.* DONO DI *ANTEROS* A *BONA DEA OCULATA*
Base rettangolare opistografa in marmo. Dimensioni (cm): altezza 67,4; larghezza 42,7; spessore 44,6. Altezza delle lettere: da 4,8 a 7,5; retro: da 5,5 a 6,9. Nella parte superiore sinistra dello specchio epigrafico si nota la presenza di un foro di riuso. La parte superiore è stata scalpellata, forse per asportare l'elemento iconografico che era destinata sorreggere. Rinvenuta a circa 200 metri di distanza in direzione sud-ovest dal luogo in cui furono ritrovate, più di un secolo prima, le iscrizioni n. **16**, **17** e **18**. L'iscrizione fu riportata alla luce nel 1861, durante gli scavi per la costruzione del Palazzo della Manifattura Tabacchi, nel giardino della chiesa di S. Maria dell'Orto. Attualmente si conserva nei Musei Vaticani, Cortile della Pigna, inv. 34377, neg. 19238, neg. Mus. Vat. 4330.
Seconda metà del I secolo d.C., per paleografia.
CIL, VI 75, p. 3755; *ILS*, 3508; Brouwer 1989, n. 13 p. 27; Chioffi (*LTUR*) 1993, p. 199; Chioffi 2008, p. 253 n. 1 e 268 fig. 7; Arnhold 2015, p. 60; EDR161216-164506 (A. Ferraro).

Fronte

Valeri (scil. *servus*), *Bonae*
Deae Oc(*u*)*latae,*
d(*onum*) *d*(*edit*) *l*(*ibens*) *a*(*nimo*).

Retro (*CIL*, VI 75b)

C(*aius Pae*[*ti*]=
nius et [---].

Anteros, schiavo di *Valerius*, offre questo dono ben meritato alla *Bona Dea Oculata*.
Gaius Petinus e …

20.* FRAMMENTO DI DEDICA A *BONA DEA CASTRENSIS* ?

Lastra marmorea con frontoncino, mancante della parte in alto a sinistra. La parte inferiore presenta un taglio per riuso secondario. Trovata presso il giardino della chiesa di S. Maria dell'Orto, "*ad S. Mariae dell'Orto descripsit Detlefsen*" (*CIL*, VI 30383 p. 3745). Dimensioni (cm): altezza 16; larghezza 13; spessore 2,5. Altezza delle lettere: 3 cm, con rubricazione moderna e interpunti a virgola. Autopsia effettuata nel 2004 da L. Chioffi e I. Di Stefano Manzella. Attualmente si conserva nei Musei Vaticani (L. P. ex L. sett. Z47R. inv. 27665. neg. univ. 16479; neg. Mus. Vat. 1585)[10].
Sulla base del contesto di rinvenimento e dell'analisi paleografica, si propone una datazione al I secolo d.C.
CIL, VI 30383; *AE* 2008, 179; Chioffi 2008, p. 253 n. 3 e 268 fig. 9; Panciera 2016, p. 550.

[*Bonae Deae* ? *Castre*]*nsi sac*(*rum*). / [--- *pro salute* ? ---*Ca*]*pitoni*[*s*] / [------].

Sacro alla *Bona Dea* ? *Castrensis*. Per la salute di… *Capito* ?…

21.* *EX-VOTO* DI *THEOGENEA*

Piccola base di donario in marmo bianco, leggermente danneggiata ai lati. Rinvenuta a circa 6 m di profondità, 200 metri a ovest rispetto alla chiesa di Santa Maria dell'Orto. Dimensioni (cm): altezza 20; larghezza 12; spessore 12. Specchio epigrafico: 18 x 8. Altezza delle lettere: l. 1: 1,8; l. 2: 1, 2-1, 8; l. 3: 1, 2-2. *I longa*. Attualmente è conservata a Roma, nel Museo della Civiltà Romana, cassa 192, neg. 6095.
I caratteri arcaicizzanti suggeriscono una datazione alla prima metà del I secolo d.C.

[10] Chioffi 2008, p. 253 n. 3.

CIL, VI 36766; Gatti 1905a, p. 348; Gatti 1905b, p. 270; Brouwer 1989, n. 14 p. 28; Chioffi (*LTUR*) 1993, p. 199; Chioffi 2008, p. 253 n. 2 e 268, fig. 8; Attilia 2008, p. 7 e 22, scheda 46; Arnhold 2015, p. 60; EDR072112 (I. Grossi).

Theogenea, / *C*(*ai*) *Ṛutilì* (scil. *serva*), / *Bonae Deae v*(*otum*) *s*(*olvit*) *m*(*erito*) *l*(*ibens*).

Theogenea, schiava (?) di *Caius Rutilius*, scioglie volentieri il voto alla *Bona Dea*, avendolo ben meritato.

Provenienza urbana imprecisata

22. *EX-VOTO* DEL LIBERTO *QUINTUS MUCIUS TRUPHO*

Altare marmoreo. Il luogo di rinvenimento e di conservazione restano ignoti.

La resa arcaicizzante del verbo *volo* e il dittongo *ei* usato in luogo di *i* nella parola *liber* suggeriscono una datazione alla seconda metà del I secolo a.C.

CIL, VI 59; *CIL*, VI 30688; *CIL*, I^2 972; *ILLRP* 56, p. 318; Brouwer 1989, n. 15 p. 29-30; Schumacher 2001, p. 262; EDR161204 (A. Ferraro).

Q(*uintus*) *Mucius Q*(*uinti*) [*l*(*ibertus*)] / *Trupho* (!) *ser*(*vus*) / *vovit, leiber solv*(*it*) / *l*(*ibens*) *m*(*erito*). / [5] *Bonae Deae* / *sacr*(*um*).

Quintus Mucius Trupho, liberto di *Quintus,* in qualità di schiavo ha formulato un voto che adesso scioglie volentieri avendolo (la dea) ben meritato. Sacro alla *Bona Dea.*

l. 2: *Trupho = Trypho*

l. 3: *leiber = liber*

23.* TESTAMENTO DI *ANNIA FLORA*

Due iscrizioni testamentarie su supporto ignoto. H. Brouwer (1989, p. 30) riferisce che secondo alcune fonti il testo era iscritto su un vaso rotondo. Una sola fonte ne riconduce la pertinenza a un altare rotondo riccamente decorato. Non se ne conosce il luogo di rinvenimento né l'attuale ubicazione. Il giurista tedesco Franz Karl Conradi (Reichenbach im Vogtland 1701, Helmstedt 1748) pubblica l'iscrizione nel trattato *De diis heredibus ex testamento apud Romanos* (Lipsia, 1725), sostenendo che questa si trovava *apud Gentilem Delphinum*. Si tratterebbe di Gentile Delfini, vicario del duca di Parma e Piacenza Ranuccio Farnese, noto collezionista di antichità e iscrizioni, che raccoglieva presso la sua casa in via dei Delfini e, dal 1568, nel palazzo presso S. Pietro in Vincoli.

Il formulario suggerisce una datazione al I secolo a.C.

CIL, VI 54; Brouwer 1989, n. 16 p. 30-31; EDR161201 (A. Ferraro).

***a*)** *ab uno latere* (*CIL*)
Annia P(*ubli*) *l*(*iberta*) *Flora, ex* / *testamento Bonai Deai* / *sacrum,* / *Annia* / flos / [5] *soror* / *et Isia liberta*, *faciund*(*um*) / *curarunt*.

***b*)** *ab altero latere* (*CIL*)
[*An*]*nia P*(*ubli*) *l*(*iberta*) *Flora, ex* / [*test*]*amento Bonai Deai* / *sacrum,* / *Annia* / flos [5] [*e*]*t* / *soror* / *Isia libert*(*a*), / *faciundum* / *curarunt*.

***a*)** *Annia Flora*, liberta di *Publius*, secondo il testamento consacrato alla *Bona Dea*. La sorella *Annia* e la liberta *Isia* ne hanno curato la realizzazione.

***b*)** *Annia Flora*, liberta di *Publius*, secondo il testamento consacrato alla *Bona Dea*. La sorella *Annia* e la liberta *Isia* ne hanno curato la realizzazione.

l. 2 di ciascun lato: *Bonai Deai* = *Bonae Deae*

24. *EX-VOTO* DI *CAESIA SABINA*

Tavoletta votiva proveniente da Roma. Fatta eccezione per una nota del *CIL* riguardante il luogo di conservazione del monumento (*in aedd. Caesiis in camera custodiaria ad fenestram ferream*), non si conoscono dettagli sulle circostanze del rinvenimento né sull'aspetto del documento. È possibile che si tratti di un'iscrizione moderna (*CIL*, VI 3612).
In assenza di informazioni relative al supporto e all'epigrafe che vi era incisa, può solamente proporsi una datazione al I-II secolo d.C., secoli in cui il culto alla *Dea* è maggiormente attestato.
CIL, VI 57; Brouwer 1989, n. 17 p. 31; EDR161203 (A. Ferraro).

Bonae Deae / *sacrum,* / *Caesia Sabina,* / *ex voto* / [5] *in suo fecit*.

Caesia Sabina ha realizzato (questo) nella sua proprietà in fede al voto consacrato alla *Bona Dea*.

25.* SACELLO FAMILIARE SACRO A *BONA DEA* FATTO REALIZZARE DA LIBERTI

Lastra in marmo bianco, danneggiata nella parte destra. Dimensioni (cm): altezza 18; larghezza 24; lo spessore non è misurabile in quanto la lastra è fissata al muro. Le parole del testo sono separate da evidenti segni di interpunzione. *Secunda* è inciso con *S* maiuscola e con dimensioni raddoppiate rispetto al resto dell'epigrafe. Altezza delle lettere (cm): l. 1 3; l. 2-5 1,5.
È conservata presso i Musei Vaticani, inv. n. 5662, Galleria Lapidaria, inv. n. VIII 14.

Per formulario e paleografia l'iscrizione è databile al I secolo d.C.
CIL, VI 62; Brouwer 1989, n. 18 p. 31-32; Egelhaaf-Gaiser 2000, p. 279 n. 62; Panciera 2016, p. 552.

[((*ille*)) *et*] / *Secunda L*(*uci*) [*lib*(*erta*)] / *aedicul*(*am*), *gradus*, [*aram*], / *tect*(*um* ?), *focum*, *pro patr*(*ono*) [*Primi*]= / [5] *gen*(*io*) *maior*(*e*) *Bonae D*(*eae*) / *d*(*onum*) *d*(*ederunt*), [*et pro* (?)] *Florae*, *conlib*(*ertorum*) *conli*[*b*(*ertarum*)*q*(*ue*) *sal*(*ute*) (?)][11].

... e *Secunda*, liberta di *Lucius*, hanno offerto in dono alla *Bona Dea* un sacello, (dotandolo di) un gradino, di un tetto e di un focolare, per la salute del patrono e del Genio dei suoi antenati, per la salute di Flora, dei conliberti e delle colliberte.

26. ALTARE DI *ANTONIA HYGIA* CON DEDICA A *BONA DEA COMPOS*

Altare in travertino. Non si conoscono informazioni addizionali sul monumento, eccetto quelle fornite dal *CIL*: *ara lapide Tiburtino. In domo Amiani* in Corso – *Amati in schedis Vaticanis*. Irreperibile.
CIL, VI 71; *ILS*, 3505; Brouwer 1989, n. 20 p. 32-33; EDR161212 (A. Ferraro).

Bonae Deae / *Conpoti* / *sacrum, / fecit /* [5] *Antonia Hygia* / *d*(*e*) *s*(*uo*), / *d*(*onum*) *d*(*edit*).

Antonia Hygia ha fatto erigere (questo altare) a sue spese e lo ha offerto in dono alla *Bona Dea Compos*[12].

l. 2: *Conpos* = *compos*

27.* DEDICA DI *ANTISTIA VETERIS* A *BONA DEA LUCIFERA*

Lastra opistografa rettangolare in marmo grigio. Dimensioni (cm): altezza 20; larghezza 41-36; spessore 3-2. Altezza delle lettere (cm): l. 1: 2,5; l. 2-4: 2. I lati brevi risultano fortemente danneggiati, in particolare il lato destro. Nella parte centrale, di poco spostata verso destra, si nota il segno di una spezzatura trasversale ricomposta. Il testo è impaginato nella parte centrale dello specchio epigrafico, delimitato da una cornice a

[11] Si riporta la trascrizione proposta da Silvio Panciera (2016, p. 552). Si riportano per completezza anche gli scioglimenti proposti prima da W. Henzen poi da H. Brouwer. Il testo viene trascritto senza ulteriori interpretazioni dal primo editore in *CIL*, VI 62: SECVNDAL... AEDICVL GRADVS... TECT FOCVM, PRO PATR... GEN MAIOR BONAE D D D... FLORAE CONLIB CONL..., mentre lo scioglimento *Secunda L*(*uci liberta* ?) [---], / *aedicul*(*am*) *gradus* [---], / *tect*(*um*), *focum pro patr*[*ibus*(?) ---], / *Gen*(*io* ?) *maior*(*um*), *Bonae D*(*eae*) / *d*(*onum*) *d*(*edit*) [---] / *Florae conlib*(*ertae*) *conl*[*ib*(*erta*) ---] proposto da Brouwer (1989, n. 18 p. 31-32) è parso il più corretto sino all'apparizione del nuovo studio dell'iscrizione realizzato da Panciera.

[12]Anche D. Vaglieri (*Diz.Ep., s.v.* '*Bona Dea'*) 1895, p. 1013 e L. Chioffi (*LTUR*) 1993, p. 198, che reputa l'epiteto equivalente a *potens*) leggono *Compos*.

doppio listello incisa lungo i margini superiore e inferiore. La fronte è liscia, il retro scalpellato e riutilizzato posteriormente per un'iscrizione incisa senza badare ad accuratezze formali.
Attualmente si conserva presso il Museo Nazionale Romano, inv. n. 29299.
Su base paleografica, può proporsi una datazione al I secolo d.C.
CIL, VI 73; *CIL*, VI 35801; *ILS* 3506; Brouwer 1989, n. 22 p. 32-33; EDR161214 (A. Ferraro).

***a*)** *Bon*(*ae*) *Deae* / *Luciferae,* / *Antistia Veteris*, *lib*(*erta*) *Eur*(*esis* ?), / *d*(*onum*) *d*(*edit*).

***b*)** *D*(*is*) *M*(*anibus*). / [*Q*]*uintio Marcius,* / *Marciae Afrodisi=*/ *ae*, *Callimorfus,* / [5] *libert*(*a*) *su*(*ae be=*/ *ne merenti fec*(*it*).

***a*)** Alla *Bona Dea Lucifera*. *Antistia Veteris*, liberta di *Euresis*, ha offerto in dono.

***b*)** Agli Dei Mani. Quintio (!) Marcio Callimorfo, lo ha fatto realizzare per la sua liberta Marcia Afrodisia, avendolo ben meritato.

28. DONO DI *ONESIMUS, FAUSTINUS* E *VALERIA PIA* A *BONA DEA NUTRIX*

Piccolo altare. Esclusivamente dalla descrizione del *CIL*, a sua volta basata sull'apografo dello storico dell'arte francese J. B. Seroux d'Agincourt (1730-1814) visto e impiegato dal Marini, sappiamo che il supporto era decorato ai lati con *simpulum* e *patera*: "*In lateribus videntur fuisse simpulum et patera secundum ea quae de apographo Agincourti dicit Marini* (sched. Vat. 9118 *ab Agincourt, parum accurate*)".
Non si hanno a disposizione notizie relative al luogo di rinvenimento, né informazioni riguardanti l'attuale collocazione del monumento, salvo per la nota riportata da *CIL* "*in aedibus Petri Fortii Belgae*".
In base al formulario può proporsi una datazione all'età adrianea.[13]
CIL, VI 72; *ILS* 3507; Brouwer 1989, n. 23 p. 34-35.

Bonae Deae / *Nutrici*, *d*(*onum*) *d*(*ederunt*) / *Onesimus,* / *Caesaris n*(*ostri*) / [5] *ser*(*vus*), *Faustinus et* / *Valeria Spendusa et* / *Valeria Pia filia*.

Onesimus, servo del nostro Imperatore, *Faustinus* e *Valeria Spendusa* e la figlia *Valeria Pia* hanno offerto in dono alla *Bona Dea Nutrix*.

29.* EPISTILIO CON DEDICA DI *D. IUNIUS ANNIANUS HYMENAEUS* E DELLA *SPIRA PHAEDIMIANA* ALLA *BONA DEA VENUS CNIDIA*

[13] Della stessa opinione sono L. Chioffi (*LTUR*) 1993, p. 198 e Brouwer 1989, p. 34.

Epistilio marmoreo finemente lavorato, pertinente a un'*aedicula*, sul cui apice si trova un piedistallo che doveva sorreggere l'immagine cultuale. Nonostante la certezza della sua provenienza dall'ambito urbano, non è noto alcun riferimento che indichi il contesto esatto in cui l'epistilio fu ritrovato. Si sa che tra il 1611 e il 1627 il frontoncino fu visto nel palazzo del cardinale Pier Paolo Crescenzi da G. Z. Castellini[14]. Dimensioni (cm): altezza 25; larghezza 81,5; spessore 6,5. Altezza delle lettere: l. 1: 2,3; l. 2 irregolare, max. 2,6. La parte centrale del timpano è decorata da una corona d'alloro: questa è composta da foglie intrecciate con andamento all'esterno destrorso e all'interno sinistrorso, mentre la sorreggono fiocchi fluttuanti che scendono da destra e da sinistra e un ornamento composto da una treccia corre lungo i tre geison. Si rileva la presenza di un uovo e di una freccia modanati. L'architrave ospita l'iscrizione incisa con *ductus* regolare e disposta su due righe, la prima centrata mentre la seconda occupante l'intera superficie disponibile. Il lato sinistro si presenta leggermente danneggiato.

Il monumento fa parte della collezione dei *marmora Arundelliana* conservati nell'Ashmolean Museum di Oxford, inv. C3-12.

La paleografia suggerisce una datazione alla prima metà del III secolo d.C. Secondo C. Iorizzo[15] questa datazione sarebbe confermata dal *gentilicium Aurelius* portato da *cultores* della stessa *Venus Cnidia*, noti attraverso un'iscrizione frammentaria trovata in uno dei colombari di vigna Codini (*CIL*, X 1585). Questi non recano il *praenomen* e sembrano relazionati al *sodalicium* di *Hymenaeus*, associazione con il medesimo *nomen sodaliciarum* portato da *D. Iunius Annianus*[16], frequente negli anni successivi alla *Constitutio Antoniniana* (212 d.C.). Questa data potrebbe considerarsi il *terminus ante quem* per la datazione dell'epistilio.

Bibliografia

- *Maggiori* corpora *epigrafici*, dizionari e cataloghi *online*

CIL, VI 76 cfr. p. 3003 (1902) e 3755 (1933); *ILS* 3515; *AE* 2009, 159; *AE* 2010, 100; EDR158754 (S. Orlandi); EDCS 17200178; The Ashmolean Latin Inscription Project, AshLI 11.

- *Tradizione manoscritta*

Sirmond, J., *Recueil d'inscriptions copiées par Sirmond. Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin* 10808, *MS*. Paris suppl. 1419 = Lat. 10808, n. 243; Doni, G. B., *cod. Vat. Lat*. 7113 f. 42'; G. B. Doni, Biblioteca Nazionale Napoli, *MS* G.XII.75 fol. 51 n. 4; Selden, J. 1629, *Marmora Arundelliana*, p. 50 n. 1; Prideaux, H. 1676, *Marmora Oxoniensia ex Arundellianis, Seldenianis, aliisque conflata*, p. 91, n. 24; Hesselius, F. 1731, *Antiquae Inscriptiones quam Graecae tum Latinae olim a Marquardo Gudio collectae*, p. 38 n. 10; Maittaire, M. 1732 (II ed.), *Marmorum, Arundellianorum, Seldenianorum, Aliorumque Academiae Oxoniensi Donatorum*, p. 34 n. 42; Chandler, R. 1763, *Marmora Oxoniensia*, p. 131, n. 12; Donatus, S. 1765, *Ad Novum Thesaurum Veterum Inscriptionum Cl. V.*

[14] Ferrua 1958, p. 129.

[15] 2009, p. 22-25.

[16] *Hymenaeus* non sarebbe dunque da considerarsi un secondo *cognomen* di *D. Iunius Annianus*, come lo aveva considerato anche H. Solin 2003, *Die griechische Personennamen in Rom. Zweite, völlig neu bearbeitete auflage*, p. 569-570. Come ricorda M. G. Granino Cecere, da una tarda ma diffusa tradizione del mito, *Hymenaeus* era figlio di Venere e *Liber Pater* (Serv. *Aen*. 4,127; Don. *ad Ter. Adelph*. 5.7.6; *Myth. Vat*. 3.11.2). Anche alla luce di questo dettaglio, non stupisce l'associazione tra una spira dionisiaca e Venere.

Ludovici Antonii Muratorii Supplementum, p. 33 n. 3; Orelli, G. B. 1828, *Inscriptionum Latinarum Selectarum Amplissima Collectio* I, n. 1522.

- *Monografie, voci di dizionari e articoli in rivista*

Ferrua, A. 1958, *Giovanni Zaratino Castellini raccoglitore di epigrafi*, in *Epigraphica* 20, p. 121-160; Brouwer 1989, n. 24 p. 35-36 (con foto pl. XI 24); Chioffi (*LTUR* I, s.v. '*Bona Dea Venus Cnidia'*) 1993, p. 201; Sturdy, D.; N. Moorcraft, 1999, *Christopher Wren and Oxford's garden of antiquities*, *Minerva*, p. 25-28; Angelicoussis, E. 2004, *The collection of classical sculptures of the Earl of Arundel*, "*Father of Vertu in England*", *Journal of the History of Collections*, p. 143-159; Granino Cecere (*LTURS* V, *s.v.* '*Veneris Cnidiae sacrarium'*) 2008, p. 237-238; Iorizzo 2009, p. 20-22; 28-34 (con foto); Marcattili 2012, p. 29 (con foto a p. 30, fig. 12); Munby, J. 2013, *A rare collection: Oxford museums past and present*, *Excalibur*: *Essays on Antiquity and the History of Collecting in Honour of Arthur MacGregor*, p. 75-85; Marcattili 2016, p. 469 (con foto a p. 470 fig. 1).

Bonae Deae Veneri Cnidiae. / *D*(*ecimus*) *Iunius Annianus Hymenaeus et invicta* ⟦*e*⟧ *spira*{*e*} *Ϝhaedimiana*.

Alla *Bona Dea Venus Cnidia*. *Decimus Iunius Annianus Hymenaeus* e il sodalizio *Invicta Phedimiana* hanno offerto in dono.

Apparatus

D. IVNIVS (Sirmond; Doni cod. Vat. Lat. 7113; Doni BN Napoli MS G.XII.75; Selden; Prideaux; Reinesius; Maittaire); VNIVS (Chandler); HVMENAEVS (Selden); HYMENEVS (Spon); HYMAENAEIIS (Gude in Hesselius, con legatura MA); INVICIA ASPERETEIA EDIMIANAE D. D. (Castellini – Ferrua 1958: p.128; Sirmond, apud Reinesius, from Castellini; Gude, in Hesselius, da Castellini); SPIRAE/ PHAEDIMIANAE DO (Doni cod. Vat. Lat. 7113; Doni BN Naples MS G.XII.75; IN VICIA (Selden); SPIRΛEPIIΛEDIMIANA (Selden); SPIRAE PIIΛEDIMIANA e VINICIA. SPERATA. PHAEMIDIANA (Reinesius); VINICIA. SPVR LIB. PHAEDIMIANA (Gude, in Hesselius); ET FIAEDIMIANA (Chandler); SPIRAETFIΛEDIMIANA [i.e. Spira et Phaedimiana] (Orelli); INVICTA SPIRA ET HAEDIMIANA (Spon; Hübner in CIL, citato erroneamente da Brouwer come HAEDIMANIA); SPIRA [P]HAEDIMIANA (*ILS*); Secondo C. Iorizzo INVICTAE SPIRAE PHAEDIMIANA è inciso con un errore del lapicida, che cancella la E finale di INVICTA, al contrario della E finale di SPIRAE, che non viene corretta.

29.1* DONI DI *FEDIMUS* DESTINATI AL *SACRARIUM* DI *VENUS CNIDIA*

Tavola scorniciata quadrangolare in marmo bianco. Non se ne conosce l'esatto luogo di rinvenimento, ma si sa che prima del 1627 – anno in cui si data il suo passaggio a Oxford – fu vista nei pressi della vigna fuori Porta del Popolo[17]. Dimensioni (cm): altezza 20; larghezza 24,3; spessore 4. Altezza delle lettere: variabile da 2,1 a 2,4 cm (l. 1-3: 2,4; l. 4-5: 2,1; l. 6: 2,2). Le lettere sono incise irregolarmente. Come quella precedentemente analizzata, l'iscrizione è parte della collezione dei *marmora Arundelliana* dell'Ashmolean

[17] Se si interpreta così l'annotazione riportata dal *CIL*, VI 630: "*in vinea quadam extra portam Flumentanam inter viam Flaminiam et Tiberim*".

Museum di Oxford. Fu acquistata da Thomas Howard, Conte di Arundel, che in principio la conservò nella sua abitazione privata londinese. Nel 1667 il monumento fu donato all'Università di Oxford da Henry Howard, Conte di Arundel.[18]

Lo stile delle lettere è descritto dal *CIL* come "*litteris aevi recentioris*", ma il contesto storico in cui viene introdotto il culto di Venere Cnidia a Roma, del quale si è già parlato in merito all'iscrizione della *spira* che prende il nome dal dedicante, suggerisce che la dedica di *Fedimus* non può essere successiva alla fine del II secolo – inizio III secolo d.C.

CIL, VI 2273; *ILS* 3183; Granino Cecere 2008 (*LTURS* V, *s.v.* '*Veneris Cnidiae sacrarium'*), p. 237-238; Nonnis 2003, nt. 90; Iorizzo 2009, p. 18-20 (foto in fig. 8); Cooley 2018, p. 259-261 (foto in fig. 10); *The Ashmolean Latin Inscription Project*, AshLI12 (con foto e traduzione in inglese); EDR158749 (S. Orlandi).

Fedimus condit=/ or sacrari Veneris / *Chendies, cum po=/ rticum et cocina=* / [5] *torium* / *costitui* / *iten te donavi*.

Fedimus, fondatore di un luogo sacro a Venere Cnidia, lo fa erigere con un portico, una cucina e lo dona per sua volontà.

l. 1: *Fedimus* = *Phaedimus*

l. 3: *Chendies* = *Cnidiae*

l. 6: *costitui* = *constitui*

[18] L'onomastica del dedicante *Fedimus*, composta di un solo elemento di chiara derivazione grecanica, suggerisce che egli sia da considerarsi di condizione libertina (Solin 2003, I, p. 570). Egli pone la dedica in qualità di *conditor*, (*ThesLingLat*, IV, p. 146, p. 147, in part. l. 15-37) sostantivo più spesso associato a personalità di alto rango (*CIL*, VI 1198, 1397, 1490, 1662, 1678, 1755a): l'impiego può nasconderne la volontà di rimarcare la superiorità all'interno di un gruppo di devoti alla divinità invocata, forse riuniti in un collegio religioso. Può inoltre rilevarsi un atipico *mélange* linguistico tra latino e greco: il nome greco *Φαίδιμος*, il Raggiante, è latinizzato in *Fedimus* (l. 1), mentre segue lo stesso meccanismo l'epiteto di *Venus* (*Cnidies*, l. 3), flesso nella forma greca. Il vocabolario impiegato nella dedica suggerisce che si sia trattato di un piccolo luogo di culto, detto *sacrarium* (vocabolo piuttosto infrequente rispetto al più diffuso *sacellum*, come nota Granino Cecere, *op. cit*., riprendendo lo studio di A. Dubourdieu e J. Scheid 2000, p. 75-77) dotato di portico e di *cocinatorium* (l. 3-4), vocabolo, quest'ultimo, pittosto desueto rispetto a *culina*, altrove attestato seppur non molto comune (*AE* 1973, 127 (cat. n. 58) e (cat. n. 52) per la *Bona Dea* rispettivamente a Ostia e a *Privernum*; *CIL*, XII 680 per Diana Tifatina a Capua; *CIL*, XIV 3543 per *Hercules* a *Tibur*; *AE* 1977, 216 per Venere a *Casinum* (su cui si veda anche R. Schilling, *Le sanctuaire de Vénus près de Casinum*, in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, 1980, 446-451), in cui è attestato anche il termine *entheca*, che appare anche in *CIL*, X 3678, *CIL*, III 13569 e *Dig*. 33.7.2.1). Una *culina* rappresenta l'oggetto della munificenza di tre *aediles* di Formia, Gaio Munizio, Marco Umedio, Sesto Erucio (Mandatori, Gregori 2013, p. 260-261). Il medesimo ambiente è stato identificato archeologicamente - ma non epigraficamente - nel tempio di *Isis* a Pompei, come afferma De Caro 1992, p. 11. Si veda, oltre all'esaustivo Nonnis 2003, p. 35-36, il più recente contributo di Mandatori, Gregori 2013, in particolare p. 265-266.

l. 7: *iten te = item et*

30. EPITAFFIO DI *AELIA NICE* E DELLE SUE *ALUMNAE*

Iscrizione funeraria su supporto ignoto. Sono ignoti il luogo di rinvenimento e quello dell'attuale conservazione.

III-IV secolo d.C.

CIL, VI 2236; Brouwer 1989, n. 25 p. 36-37; Brancato 2015, n. 637.

D(*is*) *M*(*anibus*). *Aelia Nice* / *sacerdos Bon*(*a*)*e Deae,* / *se biva conparavit* / *sibi et* / [5] *alumn*(*a*)*e suae Cl*(*audiae*) *Nice, et* / *Ael*(*iae*) *Thalasse, et Ael*(*iae*) / *Serapiae, et* / *Cl*(*audiae*) *Fo*(*r*)*tunat*(*a*)*e, et Lucciae Felicitati, et* / *Valerio* / [10] *Menandro, et* [---][19].

Agli Dei Mani. *Aelia Nice*, sacerdotessa della *Bona Dea*, ha fatto costruire (questo sepolcro ?), quando era ancora in vita, per sé stessa e le sue allieve *Claudia Nice*, per *Aelia Thalassa*, per *Aelia Serapia*, per *Claudia Fortunata*, per *Luccia Felicitas*, per *Valerius Menandrus*, per ...

l. 3: *biva = viva*

31*. EPITAFFIO DI *PETRONIA* E *TERENTIA AMPLIATA* DA PARTE DI *TERENTIA THALLUSA*

Stele pseudotimpanata in marmo, mutila nelle parti superiore e destra. Dimensioni (cm): altezza 26,3; larghezza 21; spessore non misurabile, in quanto la stele è murata. Altezza delle lettere: da 1,7 a 2,3. L'iscrizione è incisa all'interno di un campo epigrafico di forma quadrata (18,4 x 18,4 cm) delimitato da una doppia cornice incisa; su questo si appoggia uno pseudoepistilio, bipartito da due linee verticali. R. Marchesini (EDR) ipotizza anche la presenza di "*pseudoacroteri forse non delineati con decorazione non identificabile*". Nella parte sinistra si trova un rettile saltante, mentre nella metà destra è incisa una brocca monoansata con pancia lavorata, visibile sino alla metà del collo. Il monumento, rinvenuto in un luogo indefinito di Roma, si conserva presso i Musei Vaticani, Galleria Lapidaria 8, 34, inv. 5673.

La paleografia e l'epiteto *benemerenti* orientano verso una datazione ai primi decenni del II secolo d.C.

CIL, VI 2237; *AE* 2001, 169; Negroni 2001, n. 2237 p. 176-177; Di Stefano Manzella, Gregori 2004 (*Suppl.It.-Imagines*), n. 2383; Brouwer 1989, n. 26 p. 37-38; EDR160098 (R. Marchesini).

D(*is*) *M*(*anibus*). / *Terentiae Amp*[*liatae*], / *sacerdoti Bon*[*ae Deae*], / *Petronia* [---] / [5] *Teren*(*t*)*ia Thạ*[*llusa* ?] / *patron*(*a*) *ḅ*(*ene*) [*m*(*erenti*) *fecit*].

[19] E. Bormann e W. Henzen, editori dell'iscrizione nel *CIL*, esprimono alcune perplessità sulla divisone dei versi (*vv. divisio incerta*).

Agli Dei Mani. La patrona *Terentia Thallusa* ha fatto costruire (questo sepolcro) per *Terentia Ampliata*, sacerdotessa della *Bona Dea*, e *Petronia*..., avendolo ben meritato.

31.1* EPITAFFIO DI *TERENTIA THALLUSA* DAL MARITO *AULUS MINIARIUS PRIMITIUS*

Stele marmorea con frontoncino centinato e pseudo-acroteri. Dimensioni del supporto integro (cm): altezza 28,5; larghezza 24 x 23 cm. Altezza delle lettere: da 2,3 a 1,3 cm. Trovata tra il 1938 eil 1939 nei pressi di via Marsala, durante gli scavi effettuati per la costruzione della stazione ferroviaria di Roma Termini. Parzialmente divisa in tre frammenti, due dei quali riassemblati, mentre il terzo perduto. Due angoli risultano mancanti (secondo l'*AE*, uno visto ma disperso) in corrispondenza delle lettere ERE (l. 1) e TH (l. 2), non compromettendo la lettura del testo. *DM* inciso sul frontone, con *hedera distinguens* che separa le due lettere. *I* finale sulla cornice laterale destra.

Conservata nel Museo Nazionale Romano, Dipartimento Epigrafico, inv. 124052+124072, Neg. Sopr. Arch. Roma 383468R.

Inizio II secolo d.C., per paleografia e formulario.

AE 2004, 240; Bertinetti 2004, n. 34 p. 215; EDR081334 (S. Evangelisti).

D(*is*) *M*(*anibus*). / *Terentiae* / *Thallusae*, / *A*(*ulus*) *Miniarius* / [5] *Primitius coniugi* / *suae benemerenti*, / *cum qua vixit* / *an*(*nos*) XVI, / *posterisque* / *eorum itum* / [10] *ambitu*(*m*)[20].

Sacro agli Dei Mani. *Aulus Miniarius Primitius* alla sua coniuge *Terentia Thallusa*, che lo ha ben meritato e con cui visse sedici anni, e ai suoi discendenti, (sia garantito) il diritto di accedere a questo sepolcro.

32. DEDICA DI *TYCHE, MAGISTRA* DI *BONA DEA*

Etichetta di statua, come si può supporre dalla lunghezza dell'epigrafe e dalla disposizione delle parole su una sola riga. Rinvenuta probabilmente a Roma, dal momento che è resa nota da un'annotazione delle schede di Girolamo Amati. Irreperibile.

CIL, VI 2238; Brouwer 1989, n. 27 p. 38.

I-II secolo d.C.

[20] Su questa formula si rimanda al recente contributo di N. Laubry ("*La désignation de la postérité. Autour de la formule* liberti libertabusque posterisque eorum *dans les inscriptions funeraires romaines*", in M. Dondin-Payre, N. Tran (eds.), *Esclaves et maîtres dans le monde romain: Expressions épigraphiques de leurs relations*, EFR, 2016) che conclude che "*l'inclusion dans une tombe fondée par l'ancien maître ne satisfaisait pas toujours ses affranchis: volonté d'autonomie, exaltation de sa propre famille, adhésion à une association à vocation funéraire, interdiction probable de disposer du sépulcre à volonté sont autant d'éléments qui ont pu inciter à ne pas user de cette possibilité*": potremmo pensare che non tutti i liberti di *Terentia Thallusa* siano stati sepolti nel luogo designato da questa formula, come mostrerebbe la precedente iscrizione funeraria (n. 31).

[--- ?*Tyc*]*he*[21] *mag*(*istra*) *Bonae D*[*eae*].

Tyche..., magistra della *Bona Dea*.

33. *EX-VOTO* DI *VOLUPTAS RUTULEIA* PER IL MARITO *HERMES*

Laminetta d'oro[22] con forma di *tabula ansata*, con gancio circolare posto al centro del lato lungo superiore. Il *CIL* la descrive: *parva lamina aurea forma tituli votivi*. Dimensioni (mm): altezza 7; larghezza 27. Altezza delle lettere: da 1 a 15 mm. Ritrovata a Roma, dove fu inizialmente vista in un negozio di oggetti antiquari, per poi essere trasportata al Palazzo dei Conservatori, dove faceva parte della collezione numismatica (*reperta Romae, fuit apud rerum antiquarum institorem nunc in aedibus Conservatorem*. In una sua lettera a Christian Hülsen, Ersilia Caetani Lovatelli conferma che l'iscrizione fosse incisa in piccoli caratteri su di una laminetta d'oro, probilmente applicata all'*ex voto* offerto in dono alla *Bona Dea*. H. Brouwer afferma di non aver trovato riscontro nella collocazione indicata dal *CIL*: *afterwards in the Palazzo dei Conservatori, in the numismatic cabinet* (*where I did not find it*, p. 39).

La laminetta fa parte della collezione del Medagliere Capitolino (inv. n. 17138).

CIL, VI 30853; Caetani Lovatelli 1898, p. 46-47; Brouwer 1989, n. 28 p. 39; EDR161299 (A. Ferraro).

I secolo d.C.

Voluptas / *Rutuleia*, *Bonâe* / *Deae d*(*onum*) *d*(*edit*) *pro Her=*/ *mete*.

[21] Tra le molteplici integrazioni possibili per il *cognomen* della sacerdotessa si è scelta quella maggiormente diffusa e coerente con il contesto. Solin 2003 (vol. III) la cita a p. 1447 tra le iscrizioni frammentarie mancanti della parte iniziale. Secondo lo studioso (2003, vol. II p. 1502-1503), altre possibili scioglimenti potrebbero essere *Lysimache, Symmache, Canache, Bacche, Doliche, Ioniche, Pyrriche, Zotiche, Antioche, Archiloche, Prosoche, Exoche, Astyoche, Arche, Lasche, Lesche, Euche, Psyche, Parapsyche, Agatyche, Agathetyche, Caletyche, Calityche, Callityche, Epityche, Syntyche, Nicotyche, Agatyche, Calotyche, Protyche, Lamprotyche, Isotyche, Crysotyche, Eutyche, Calytyche, Anaphe, Baphe, Paphe, Graphe, Nephe, Niphe, Adelphe, Omphe, Nymphe, Trophe, Sophe, Apphe, Morphe, Tryphe, Agathe, Epagathe, Tysagathe, Pantagathe, Psamathe, Lethe, Methe, Synethe, Zethe, Tithe, Rhodhante, Oeanthe, Oenanthe, Crysanthe, Euanthe, Xanthe, Xuthe, Pythe.*

[22] Dagli scritti di E. Caetani Lovatelli si apprende che l'iscrizione era incisa in piccoli caratteri su di una laminetta d'oro, probilmente applicata all'*ex voto* offerto in dono alla *Bona Dea*. La laminetta, citata ma non edita in *Bull.Com.* 1883, p. 132 n. 3 e p. 267 n. 3, fu descritta dalla studiosa mentre si trovava nel Palazzo dei Conservatori (si veda Brouwer 1989, p. 39 nota 56). In una lettera del 14 gennaio 1987 a Christian Hülsen (C94, inventario di Giovanna Robustelli, ottobre 2016, "*Lettere di Donna Ersilia Caetani Lovatelli a Christian Hülsen*" 1888-1915, con precedenti dal 1858 http://www.sa-lazio.beniculturali.it/getFile.php?id=175), E. Caetani Lovatelli fornisce una nuova e più corretta lettura dell'iscrizione in vista della stesura dell'articolo sul culto della *Bona Dea*, pubblicato l'anno successivo dalla Tipografia dei Lincei negli *Scritti Vari*.

Voluptas Rutuleia ha offerto in dono alla *Bona Dea* per la salute (?) di *Hermes*.

l. 4: *e* corsiva

34.* DEDICA DI UNO SCHIAVO IMPERIALE A *BONA DEA CASTRENSIS*

Blocchetto marmoreo. Rinvenuto a Roma e successivamente trasportato in Scozia, dove entrò a far parte della collezione di Lord Kinnaird a Rossie Priory, nel Perthshire. Nel 1949 Kenneth Fitzgerald Kinnaird, dodicesimo Lord della famiglia Kinnaird, donò il monumento al British Museum di Londra, luogo in cui è ancora oggi conservato con n. inv. 2014,5001.8.

CIL, VI 30854; *EE*, IV 723; *ILS* 3504; Brouwer 1989, n. 29 p. 39; British Museum Collection online 338646/364357.

I-II secolo d.C., per formulario.

Bonadiae / *Castre*(*n*)*si s*(*acrum* ?). / *Gemellus Au*(*gusti*).

Sacro alla *Bonadia* (=*Bona Dea*) *Castrensis*. *Gemellus*, servo imperiale.

l. 1: *ae* in legatura

l. 3: *av* in legatura

Provenienza ipotetica dal contesto portuense

35.* EPITAFFIO DI *AURELIUS ANTONIUS*

Tabula scorniciata in marmo bianco. Lettere rubricate in età moderna. Dimensioni (cm): altezza 53; larghezza 45; spessore ?, perché fissata al muro. Altezza delle lettere: da 2 a 2,5 cm (l. 1-16: 2; l. 17: 1,5; l. 18-19: 1,5-2; l. 20: 2). Qualità di conservazione del testo: buona. Il monumento è generalmente considerato di provenienza romana ma, a giudicare dalle divinità citate, può ricondursi al contesto portuense (EDR: *Titulus Romae adtributus, sed fortasse, ob cultus, Portuensis est*).

Già dal XVIII secolo è conservata a Roma, presso la Villa Albani già Torlonia.

Datazione. Per formulario, paleografia e onomastica l'iscrizione si ritiene databile tra la fine del III secolo e la seconda metà del IV d.C.

IG, XIV 1449; *IGR*, I 212; *IGUR*, III 1169; *IGUR* IV, p. 164 1169; *CCCA*, III, p. 72-73 n. 271; Vérilhac 1978, p. 126 n. 80; *SEG* 37 1987, 809; Burkert 1987, p. 28; *SEG* 39 1989, 1069; J. Bousquet (*Bull. Ép*) 1988, 32; Brouwer 1989, p. 40-43 n. 31; *SEG* 53, 2003, 2225; Jaccottet 2003, II, n. 195 p. 320-321; EDR114847 (G. Sacco).

Κεῖμαι Αὐρήλιος Ἀντώ=/ νιος ὁ καὶ ἱερεὺς τῶν τε / θεῶν πάντων, πρῶτον Βον(α)=/ δίης εἶτα / Μητρὸς θεῶν καὶ Διο=/ [5] *νύσου Κατηγεμόνος· τούτοις / ἐκτελέσας μυστήρια πάντοτε / σεμνῶς νῦν ἔλιπον σεμνὸν / γλυκερὸν φάος ἠελίοιο. Λοιπὸ=/ ν μύσται εἴτε φίλοι βιότητος ἐ=/* [10] *κάστης πάνθ' ὑπολανθάνετε τὰ / βίου συνεχῶς μυστήρια σεμνά· / οὐδεὶς γὰρ / δύναται Μοιρ*[*ῶ*]*ν μί=/ τον ἐξαναλύσαι. / Ἔζησον γὰρ ἐγὼ Ἀντώνιος οὗ=/* [15] *τος ὁ / σεμνὸς ἔτεσιν ζ΄, ἡμέραι=/ σιν ιβ΄. / Ἐποίησαν Αὐρηλεία Ἀντωνεία καὶ Αὐ=/ ρήλιος / Ὀνήσιμος γλυκυτάτῳ τέκνῳ / μνήμης χάριν. /* [20] *Θ*(*εοῖς*) *Χ*(*θονίοις*).

Sono io, *Aurelius Antonius*, che giaccio qui, sacerdote di tutti gli dèi, su tutti della *Bona Dea*, della Madre degli Dei, di Dioniso Trionfatore. Ho sempre celebrato solennemente i misteri in loro onore, ma ora ho lasciato la venerabile e dolce luce del sole. E bene dunque, che voi siate degli iniziati o che viviate la vita in ogni sua sfaccettatura, vi sfuggono i misteri più profondi della vita; nessuno può sottrarsi alle fila delle Moire. Per questo io stesso, il modesto *Antonius*, ne ho vissuti (solo) sette anni e dodici giorni. *Aurelia Antoneia* e *Antonius Onesimus* hanno fatto erigere questo (monumento) in memoria del loro caro e amato figlio. Dedicato alle Divinità Ctonie.

l. 3-4: *Βοναδίης = Bonae Deae*
r. 5: secondo M. J. Vermaseren (*CCCA*), *῾Ηγεμόνος*, epiteto di Iacco.
l. 10: *ὑπολανθάνετε = ὑπολανθάνεται*
l. 12: *Μοιρ*[*ῶ*]*ν*, per errore del lapicida.
ll. 15-16: per ragioni metriche *ζ΄= ἑπτά* e *ιβ΄= δώδεκα*.

36.* ALTARE DI *CELER, SERVUS TABULARIUS* DELL'IMPERATORE CLAUDIO

Altare marmoreo di forma parallelepipeda. Dimensioni (cm): altezza 72; larghezza 42. Lo spessore e l'altezza delle lettere sono ignoti. Il coronamento è ornato alle estremità esterne da due pulvini di forma cilindrica chiusi da un fiore con petali e bottone centrale, legati da un nastro terminante con doppia voluta centrale, in cui sono inseriti fiori della tipologia descritta, ma di dimensioni ridotte. Lo spazio tra il coronamento e il nastro è riempito da un motivo vegetale. Il supporto si presenta in buone condizioni di conservazione e l'iscrizione, incisa in chiare lettere capitali, occupa tutto il quadro epigrafico seguendo un *ductus* regolare. Le due *t* della seconda riga sono *litterae longae*. La *d* e la *e* del secondo elemento teonominale risultano danneggiate, mentre le lettere *a* ed *e* sono incise con un nesso. Le parole del testo sono separate da visibili segni di interpunzione. Il blocco monolitico scorniciato che ospita l'iscrizione poggia su un alto basamento composto da due gradini; quello superiore appare stondato, forse per l'usura. Rinvenuto in un luogo imprecisato di Roma[23] e attualmente conservato nel giardino del Lapidario Zeri di Mentana.

[23] H. Brouwer ne riconduce inspiegabilmente la provenienza da *Nomentum*, in cui il monumento è giunto quando è entrato a far parte della collezione Zeri.

Il riferimento all'imperatore Claudio permette di datare con sicurezza la realizzazione del monumento durante gli anni del suo principato, dunque tra il 41 e il 54 d.C.
CIL, VI 70; Gasperini 1982, p. 29-40 n. 15 (con foto tav. 12 vol. II e disegno di L. Gasperini a p. 38); Gasperini 1989, p. 85; Brouwer 1989, n. 34 p. 45-46 (con foto tav. 12); Chioffi (*LTUR*) 1993, p. 200; EDR137292 (I. D'Oriente).

Bonaę Ḍiâe / *castr*(*orum*) *font*(*anorum*). / *Ti*(*beri*) *Claudi* / *Aug*(*usti*) *l*(*iberti*) *Prisci*, / [5] *Celer*, / *ser*(*vus*) *tabul*(*arius*), / *posuit*.

Alla *Bona Dea* (protettrice) *dei castra fontanorum*. *Celer*, servo archivista del liberto imperiale *Tiberius Claudius Priscus*, ha eretto (questo altare).

(h) ***via Tuscolana***

37.* DEDICA DI *VALGIA SILVILLA* A *BONA DEA CASTRENSIS*

Lastra in marmo bianco decorata da doppia modanatura. Trovata nei pressi di Piazza Asti. La lastra è alta 36,5 cm, larga 54 cm e spessa 10 – 9,5 cm, lo specchio epigrafico misura 22 cm in altezza e 40 in larghezza. L'altezza delle lettere è, nelle l. 1, 3, 4 e 5 di 3 cm, e nella l. 2 di 3,5 cm. Benché non se ne conosca l'esatto luogo di rinvenimento, la lastra si trova da lungo tempo murata nella parete dell'edificio di proprietà della fam. Meloni situato in via Tuscolana 155. Questo dettaglio avvalora le informazioni riportate da G. Mancini nelle *Notizie degli Scavi di Antichità*[24], lasciando dedurre che l'epigrafe in questione provenga dallo stesso contesto. Il Mancini infatti riporta l'ubicazione del ritrovamento presso Porta Furba, ovvero all'incrocio tra via Tuscolana e la via Militare. In quel punto il sig. Francesco de Angelis rinvenne un cippo funerario di notevoli dimensioni, recante inciso l'epitaffio della stessa *Valgia Silvilla* e di suo marito *Tiberio Claudio Auximo*[25]. L'iscrizione fu donata al Museo Nazionale Romano dalla famiglia Meloni, proprietaria dell'immobile già prima dell'anno 1957[26]. La via che diede luogo a tali importanti rinvenimenti è ancora oggi intitolata a *Valgia Silvilla*. Si conserva nella sede del Museo Nazionale Romano delle Terme di Diocleziano, con inv. n. 126369. Su base paleografica e in funzione dell'iscrizione funeraria della medesima dedicante (n. **37.1**), l'iscrizione può essere datata alla prima metà del I secolo d.C.
Felletti-Maj 1957, p. 334 fig. 1; *AE* 1960, 253; *AE* 1980, 147; Brouwer 1989, n. 39 p. 49; EDR077581 (A. Ferraro). Sull'iscrizione anche Panciera 2016, p. 550.

[24] Mancini 1924, p. 47-48.

[25] Si veda la scheda successiva.

[26] Anno in cui si data la relazione di B. M. Felletti-Maj apparsa nelle *Notizie degli Scavi di Antichità* (via Tuscolana – Epigrafe, p. 334-336).

Sacrum / *Bonae Deae* / *Castrensis*. / *Fecit* / [5] *Valgia Silvilla*.

Sacro alla *Bona Dea Castrensis*. (Lo) ha realizzato *Valgia Silvilla*.

37.1* EPITAFFIO PER *VALGIA SILVILLA* E IL CONIUGE *TIBERIUS CLAUDIUS AUXIMIUS*

Stele in marmo. Il monumento si distingue per la cimasa pulvinata, la base modanata e per la patera e il prefericolo che decorano i lati destro e sinistro. La parte posteriore è decorata da una porta scolpita in rilievo, con i battenti socchiusi in cui si riconoscono due piccole maniglie semicircolari. L'ara è alta 1,50 m, larga 85 cm e spessa 57 cm. L'altezza delle lettere va da 4 a 6,2 cm. Rinvenuta in via Tuscolana, nei pressi di Porta Furba. Fa parte della collezione del Museo Nazionale Romano, inv. n. 80699.

Prima metà del I secolo d.C.

Mancini (*Not.Sc.*)1924, p. 47-48; *AE* 1984, 107; Boschung 1987, n. 452 p. 91; EDR079216 (A. Ferraro).

Dìs Manibus / *sacrum*. / *Valgia Silvilla* / *sibi et* / [5] *Ti*(*berio*) *Claudio Auximo* / *coniugi suo* / *bene merenti et* / *libertìs* / *libertabus=*/ [10] *que suìs et Auximi* / *posterìsque eorum*.

Sacro agli Dei Mani. *Valgia Silvilla* fece costruire (questo sepolcro) per sé e per suo marito *Tiberius Claudius Auximus*, avendolo ben meritato, per i suoi liberti e le sue liberte, per i suoi e per i discendenti.

(i) **Viale Giulio Cesare**

38.* COMMEMORAZIONE DEL RESTAURO DI UN *FANUM* DI *BONA DEA FELICULA AGRESTIS*

Lastra marmorea rettangolare, spezzata in due frammenti ricomposti. Superficie diffusamente corrosa. Dimensioni (cm): altezza 45,5, larghezza 65,5; spessore 6. Rinvenuta il 2 dicembre 1973 presso il Galoppatoio di Villa Borghese, ma in terreno di riporto proveniente dai lavori di scavo intrapresi per la costruzione della Metropolitana in viale Giulio Cesare. Il testo si presenta ben centrato nello specchio epigrafico, in cui è inciso con chiare lettere capitali e *ductus* regolare. Numerosi apici e soprallineature sono stati recepiti nella trascrizione. Nelle l. 4 e 5 si noterà una *T* sopra il modulo nelle parole *dirutum*, *derelictum* e *restituer*(*unt*). Nelle l. 5 e 6 sono volutamente omessi i punti dopo le preposizioni *de* e *a*.

Il monumento si conserva nei depositi del Museo Nazionale Romano, inv. 239204. Il rinvenimento è segnalato con il n. 149 nella carta elaborata in base alla Carta Tecnica Regionale del Lazio.

Nonostante non sia possibile definire l'imperatore cui *Receptus* fosse posto alle dipendenze, né la tipologia di *mensura* che egli esercitasse al suo servizio, la paleografia permette di datare la realizzazione del monumento al II secolo.

AE 1980, 53; Panciera 1980, n. 6 p. 203 (foto tav. 47,1) = Panciera 2006, p. 275-276 (foto fig. 1); Granino Cecere (*LTURS* I, *s.v.* '*Bonae Dea Feliculae Agrestis fanum et aedes'*) 2001, p. 225; EDR077490 (I. D'Oriente).

Pro salute Caesaris / *domini n̄*(*ostri*), *Bonae Deae* / *Feliculae Agresti fanum*, / *multo tempore dirutum ac* / [5] *derelictum*, *de suó restituer*(*unt*) / *et aedem a fundamentis* / *ampliaverunt*. / *Receptus Aug*̣(*usti*) *l*(*ibertus*), *mensoṛ*, / *et Receptus filius*.

Per la salute dell'imperatore nostro padrone, *Receptus*, *mensor* e liberto imperiale, e suo figlio *Receptus* hanno fatto restaurare a loro spese un *fanum* (sacro) alla *Bona Dea Felicula Agrestis*, andato in malora a causa del tempo, e hanno ampliato le fondamenta della *aedes*.

(l) ***via Appia***

39.* EPITAFFIO DI *MAENALUS* E DI SUA MADRE *PHILEMATIO*

Iscrizione dipinta su *tabula* marmorea. Dimensioni (cm): altezza 15; larghezza 44, spessore non misurabile, in quanto la lastra è fissata sulla parete del colombario di Livia. Altezza delle lettere (cm): iscrizione ***a*** l. 1: 2,8; l. 2-3: 2; iscrizione ***b***: le lettere di questo lato sono irregolari, in quanto l. 1: 2,8-2; l. 2: 2,3-1,8 cm; l. 3: 2-1,5 cm), concava da destra verso sinistra. Si trova nel contesto funerario del *Monumentum Liviae*, ubicato presso il terreno corrispondente alla vigna Benci (numero 91 della via Appia); la sua scoperta avvenne dunque nel 1726.

Si conserva nella Galleria Lapidaria dei Musei Vaticani, 47, 20, inv. 6771.

Su base paleografica e per il formulario usato nel testo, l'iscrizione può datarsi al primo quarto del I secolo d.C.

CIL, VI 2240; *CIL*, VI 4003; Gori 1727, p. 144 con apografo (fig. 105); Brouwer 1989, n. 36 p. 47; Di Stefano Manzella 1995, p. 261 fig. 58b n. 20; EDR136525 (A. Carapellucci). Sull'iscrizione anche Brännstedt 2016, p. 123.

a) *Maenalus*, / *pediseq*(*uorum*) / *dec*(*urio*).

b) *Philematio*, *Aug*(*ustae*) *l*(*iberta*), / *sacerd*(*os*) *á Bona* / *Dea*, *mater Maenali*.

a) *Maenalus*, responsabile di una decuria di pedissequi.

b) *Philematio*, liberta dell'Imperatrice (Livia), sacerdotessa della *Bona Dea*, madre di *Maenalus*.

(m) ***Via Ostiense***

40.* *EX-VOTO* DI *FELIX ASINIANUS* A *BONA DEA AGRESTIS FELICULA*

Lastra di marmo, con cornice a listello e gola rovescia. Dimensioni (cm): altezza 31-30; larghezza 40; spessore non misurabile in quanto la lastra è murata. Altezza delle lettere (cm): l. 1 4; l. 2: 3; l. 3: 2,5; l. 4-6: 2 max., in quanto le lettere sono piuttosto irregolari, come nelle l. 7-8, in cui misurano circa 1 cm. L'impaginazione del testo nel quadro epigrafico è mal organizzata, in quanto il lapicida deve spesso ricorrere all'uso di nessi (l. 2, *pontificum*), di lettere inscritte (l. 3 la *u* di *felicula* è inscritta nella *c*) e apici (l.4 la *a* di *alb* è un apice della *b*). Le ultime due righe sono incise in caratteri molto più piccoli rispetto a quelli usati per le prime. I segni di interpunzione, che seguono ciascuna parola del testo, sono ben visibili. Il monumento è stato trovato nel 1794 nel fondo Framia, tenuta nel III miglio della via Ostiense, insieme con un'altra iscrizione non altrove referenziata (*CIL*: *Repertam esse una cum inscriptione* D. Octavi D. l. Modiaci *in fundo Framia via Ostiensi ad* III lap. a. 1794, *videtur colligi posse ex Viscontio*). Il supporto si presenta integro, salvo per una ricomposta spaccatura che corre dal lato superiore a quello inferiore della lastra.

Si conserva a Roma, nei Musei Vaticani, Galleria Lapidaria (parete 45, posizione 44, n. inv. 6855).

Prima metà del I secolo d.C., per paleografia e formulario.

CIL, VI 68; *ILS* 3513; Gatti 1905, p. 348-349 (l'autore riporta una provenienza errata, confondendo *CIL,* VI 68 con *CIL,* VI 75); Cébeillac-Gervasoni 1973, p. 532; Brouwer 1989, n. 44 p. 53, p. 53 (foto tav. XIV); Di Stefano Manzella 1995, p. 257; Gimeno Pascual 2008, p. 96; Gaspar 2012, p. 145 (cat. n. 2); Arnhold 2015, p. 54; Panciera 2016, p. 550-551; EDR161210 (A. Ferraro).

Felix publicus / *Asinianus pontific*(*um)* (*scil. 'servus'*), / *Bonae Deae Agresti Felicu*(*lae*) / *votum solvit, iunicem alba*(*m*) / [5] *libens animo ob luminibus* / *restitutis. Derelictus a medicis, post* / *menses decem bineficio* (*sic*) *Dominaes medicinis sanatus, per* / *eam restituta omnia, ministerio Canniae Fortunatae.*

Felix Asinianus, schiavo pubblico assegnato al collegio sacerdotale dei pontefici, offrendo in sacrificio una giovenca bianca scioglie volentieri il voto formulato alla *Bona Dea Agrestis Felicula*, grato per aver recuperato la vista. Reputato incurabile dai medici, dopo dieci mesi di cure, per beneficio della Signora entrambi (gli occhi) sono stati curati, durante il ministerio di *Cannia Fortunata*.

(n) ***via Aurelia***

41. EPITAFFIO DI *VETURIA SEMNE, MAGISTRA* DEL *COLLEGIUM* DI CULTRICI DI *BONA DEA*

Lastra marmorea (?). Rinvenuta a Roma, fuori Porta San Pancrazio, nella vigna di proprietà del sig. Francesco Incoronati. Irreperibile.

La presenza dell'*hedera distinguens* tra le due lettere *DM* e l'*adprecatio* abbreviata agli Dei Mani suggeriscono una datazione al II secolo d.C.
CIL, VI 2239; Vaglieri 1895, p. 1013; Brouwer 1989, n. 35 p. 46; Tran 2001, p. 197.

D(*is*) ((*hedera*)) *M*(*anibus*). / *Ve*[*t*]*uri*[*a*]*e Semne,* / *honora*[*t*]*ae o*[*b*] / *magistratum* / [5] *collegi Bonae Deae,* / *Tyndaris lib*(*erta*), / *patronae b*(*ene*) ((*hedera*)) *m*(*erenti*), / *fecit.*

Sacro agli Dèi Mani. La liberta *Tyndaris* ha fatto erigere (questo monumento) per *Veturia Semne*, insignita della carica di *magistra* nel collegio (di devote) della *Bona Dea* e patrona, avendolo ben meritato.

42. FRAMMENTO DI *EX-VOTO* DI *ANTEROS* (?)
Frammento marmoreo iscritto ritrovato, secondo quanto riporta il *CIL*, "*in praedio La Tedesca*", ubicato lungo la via Aurelia. Il frammento è irreperibile.
I-II secolo d.C., per formulario.
CIL, VI 30852; Brouwer 1989, n. 37 p. 48.

[*Ant*]*erotis, d*(*onum*) *d*(*edit*) / *B*(*onae*) *D*(*eae*).

Di *Anteros*.... ha offerto in dono alla *Bona Dea*.

(o) ***via Nomentana***

43.* EDICOLA DI *POPILIA PSACAS* E *THAIS*
Architrave marmoreo, rinvenuto in tre frammenti, probabilmente pertinente a un'edicola o a un sacello. Il supporto ricostruito è alto 30 cm, largo 96 cm e misura 17 cm di spessore. Rinvenuto nel 1907[27] in occasione di lavori agricoli nella tenuta di Prati Fiscali, proprietà del signor Agostino Giuliano[28], ubicata subito fuori Ponte Nomentano (tra il km IV e V della via Nomentana). Non si conosce l'ubicazione attuale del monumento. Il rinvenimento è segnalato con il n. 148 nella carta elaborata in base alla Carta Tecnica Regionale del Lazio.
Seconda metà del I secolo d.C.
CIL, VI 36765; *ILS* 9249; *AE* 1908, 225; *AE* 2001, 738; Vaglieri (*Not.Sc.*) 1908, p. 131-132, 174, 242-244, 268,389; Gatti (*Not.Sc.*) 1909, p. 139-143; Quilici, Quilici Gigli 1986, p. 322; Brouwer 1989, p. 46 n. 38; Chioffi (*LTURS*) 1993, p. 225; EDR072256 (A. Carapellucci).

[27] Per l'indicazione della data del rinvenimento si seguirà quella fornita da Granino Cecere in *LTURS*, I, s.v. '*Bonae Deae aedicula*', p. 201, poiché in Quilici, Quilici Gigli 1986, p. 322, quest'ultima è fissata tra il 1908 e il 1909.
[28] Il nome della proprietà è così ricordato anche sui *Giornali di Scavo della Soprintendenza Archeologica di Roma*, 12-III, 24-III e 6-V, 1909.

Popilia Psac[*a*]*s cum Thaine,* / [*coll*]*ega sua, B*(*onae*) *D*(*eae*) *d*(*onum*) *d*(*edit*).

Popilia Psacas, (insieme con) la sua collega *Thais*, ha offerto in dono alla *Bona Dea*.

44.* ALTARE DI *MARTIALIS*

Ara in marmo con cornice e plinto. Ritrovata nel novembre 1902 durante i lavori di ampliamento e livellazione della via Nomentana, precisamente all'altezza dell'entrata principale di Villa Torlonia. Il lato frontale è sormontato da una decorazione a bassorilievo che raffigura una protome maschile e una femminile. Nella parte sottostante è ordinato il testo dell'iscrizione. Le facce laterali sono decorate da patera e *praefericulum*. Nella l. 1 il lapicida aveva inizialmente scritto *Publiciae*, per poi correggere la V in O. Irreperibile.
Il formulario suggerisce una datazione tra il I e il II secolo d.C.
CIL, VI 38755; *ILS* 9437; *AE* 1903, 128; Gatti (*Not.Sc.*) 1902, p. 555-556; Wrede 1981, p. 77 nt. 100; Brouwer 1989, n. 43 p. 52; Schumacher 2001, p. 262 (commento privo di testo); Michetti 2001, p. 244 (senza testo); EDR071927 (I. Grossi); F. Di Gennaro, M. De Filippis, M.S. Durante (*Bull. Comm. Arch. Rom*.) 2003, p. 244.

Publiciae / *Cale,* / *Bonae Deae* / *sacrum,* / [5] *Martialis* / *servos.*

Martialis, schiavo di *Poblicia Cale*, sacro alla *Bona Dea*.

(p) **Tor Sapienza**

45. ALTARE DI *AELIA EXUSA*

Altare in pietra albana, riportato alla luce durante gli scavi condotti lungo la via Latina da Lorenzo Fortunati (*CIL*: *In Agro Romano ad Tor Sapienza effossa a Laurentio Fortunati anno 1861*). Irreperibile.
L'iscrizione può datarsi, per formulario, al I-II secolo d.C.
CIL, VI 53; Brouwer 1989, n. 42 p. 52; EDR161200 (A. Ferraro).

Aelia Exusia, / *Bonae Deae* / *sacrum*.

Aelia Exusa, sacro alla *Bona Dea*.

Roma, rinvenimento con ubicazione imprecisata o ignota

46.* SELLA VOTIVA DI ... *PRIMIGENIA*

Sella votiva in marmo bianco, spezzata in due parti contigue e congruenti. Lo schienale, completamente mancante dell'angolo sinistro, è ornato da un sistema decorativo (verosimilmente un sole) in bassorilievo composto da un cerchio centrale da cui partono otto raggi. I braccioli sono resi attraverso una lavorazione a traforo con modanature semplici, con retro e lati a gradina. A metà del plinto su cui poggia la sella si notano due fori con chiodi di ferro inseriti, mentre un altro perno, vuoto, si trova al centro della seduta. Il campo epigrafico, ricavato nella cornice superiore che corre attorno allo schienale, presenta varie scheggiature. Le parole sono separate da punti a virgola, e il nome della dedicante è seguito da una *hedera distinguens*.
Rinvenuto in un luogo imprecisato di Roma. H. Brouwer (1989, n. 48 p. 57), solo per la sua appartenenza alla collezione del Museo Borgia di Velletri, considera erroneamente il rinvenimento di provenienza veliterna.
Dimensioni del supporto (cm): altezza 61; larghezza 35; spessore 31. Altezza delle lettere: da 2,5 a 2,9 cm. Dimensioni del campo epigrafico (cm): altezza 3,8; larghezza 25.
Fa parte della collezione Borgia del Museo Nazionale di Napoli (inv. n. 2598).
La resa del supporto e la paleografia delle lettere permettono di datare la sella all'ultimo quarto del I secolo d.C.
CIL, VI 61; Camodeca, Solin, Buonopane 2014 (*Suppl.It.-Imagines*), n. 4538; Brouwer 1989, n. 48 p. 57 (che la considera di provenienza veliterna solo per l'appartenenza al Museo Borgia di Velletri); Camodeca (*ILMN*) 2000 (A. Parma la annovera con certezza tra le iscrizioni di provenienza romana), p. 57 n. 2 (fig. 3 p. 263, con foto della parte superiore iscritta dello schienale); EDR143281 (M. Giocoli).

[--- ?]*a Primigenia B*(*onae*) *D*(*eae*) *d*(*onum*) *d*(*edit*).[29]

...*Primigenia*, ha offerto in dono alla *Bona Dea*.

II. **Il culto nel *Suburbium* di Roma e nei centri del *Latium vetus***

I. ***Lorium*, Castel di Guido**

47.* *EX-VOTO* DI *CICEREIA ELEGANS*

Iscrizione su *tabula* rettangolare di marmo bianco. Dimensioni (cm): altezza 13,5; larghezza 29; spessore 1,8. Il supporto si presenta in buone condizioni di conservazione. Sono presenti due fori posti a metà dei lati corti dello specchio epigrafico, ridefinito da una sottile scanalatura che corre dall'angolo superiore sinistro a quello destro, lasciando fuori dalla quadratura il lato superiore, delimitato da una decorazione foliata. Ambedue i lati brevi del riquadro che ospita l'iscrizione sono abbelliti da una decorazione geometrica composta da due triangoli rettangoli incisi tangenti nel vertice inferiore dei lati lunghi, formanti il disegno di una *tabula ansata*;

[29] H. Solin, prima di aver effettuato l'esame autoptico del supporto e forse influenzato da C. Mancini (*RAAN* 1898, p. 169 ss.), in quanto legge erroneamente nella parte inferiore della cornice dello schienale *ASID . XVI.*

tra questi si trova una foglia decorativa stilizzata rivolta verso l'esterno. Il campo epigrafico è delimitato nella parte superiore da una fila di rombi incisi e disposti secondo un'inclinazione verso sinistra; una doppia scanalatura ne segna invece il limite inferiore. Due perforazioni circolari si trovano alle due estremità della seconda linea, all'interno del campo epigrafico. La parte posteriore si presenta danneggiata lungo i lati superiore e inferiore: le scheggiature sono probabilmente dovute alla rimozione della lastra dal supporto, forse murario, sul quale era fissata. Le parole sono separate da segni di interpunzione e nelle lettere sembrano persistere tracce di rubricatura. L'iscrizione è stata ritrovata nella tenuta del nobile Ottavio Falconeri, lungo la via Aurelia (Henzen: *rep. ad via Aureliam in praedio nescio quo Octavii Falconieri, qui Gudio donum dedit*), ma Silvio Panciera e Giorgio Crimi ne riconducono la provenienza agli ampi possedimenti di Falconieri ubicati al XVIII miglio della via Aurelia, all'altezza di *Lorium*[30].

La lastra è attualmente conservata presso l'Herzog Anton Ulrich Museum di Braunschweig, in Germania (AS 27)[31].

La paleografia, la forma della *tabula* e la sua decorazione suggeriscono una datazione al primo quarto del I secolo d.C.

CIL, VI 58; Brouwer 1989, p. 51 n. 40; Vagenheim 2000, p. 1056-1057 (con foto in fig. 1 e bibliografia a p. 1057, per esteso in nt. 43); Reiz der Antike 2008, p. 235 n. 210 (con foto); Panciera 2016, p. 549; EDR153387 (A. Ferraro).

Cicereia, Orestis / *lib*(*erta*), *Elegans*. / *Bonae Deae sacrum*.

Cicereia Elegans, liberta di *Orestis*. Sacro alla *Bona Dea*.

II. ***Fidenae*, Fidene**

48. DEDICA AL *NUMEN* DELLA *DOMUS AUGUSTA*

Lastra marmorea. La trascrizione è nota grazie a una scheda del *Codice Ambrosiano*, redatta da Mariangelo Accursio (A 55 inf.). Ne è inoltre nota un'edizione di Ludovico Antonio Muratori (Archivio Muratoriano 316, 4). Irreperibile.

[30] *CIL*, VI 58, p. 3303; Brouwer 1989, p. 51. Ottavio Falconieri fu un erudito romano, membro dell'Accademia del Cimento e della Crusca attivo, nella seconda metà del XVII secolo, nel circolo letterario raccoltosi attorno a Cristina di Svezia. Durante il viaggio intrapreso tra il 1658-59 nel nord Europa, Falconieri instaura contatti con numerosi intellettuali; in questo frangente conobbe Marquard Gude, artefice della collezione di cui l'iscrizione in questione fa attualmente parte.

[31] La notizia della perdita dell'iscrizione dopo la seconda guerra mondiale riportata da Brouwer è falsa, in quanto questa fa parte della collezione del museo tedesco dal 1753.

L'indicazione della coppia consolare (consoli ordinari *Tiberius Iulius Candidus Marius Celsus* e *Caius Antius Aulus Iulius Quadratus*[32]) suggerisce una datazione in tarda età traianea o nei primi anni del principato di Adriano.

CIL, XIV 4057; *AE* 2001, 738; Vaglieri (*Diz.Ep*., *s.v.* '*Bona Dea'*) 1895, p. 1014; Brouwer 1989, n. 51, p. 59; Andermahr 1998, p. 305, n. 275; EDR144614 (V. Pettirossi). Sull'iscrizione anche Michetti 2001, p. 243-244.

Numini domus A[*ug*(*ustae*)], / *Blastus Eutact*[*ianus et*] / *Secundus, Iuli Quadr*[*ati*], / *co*(*n*)*sulis II lib*(*erti*) *ob honorem V*[*Iviratus*], / [5] *et Itala lib*(*erta*) *eiusd*[*em*] / *ob magis*[*t*]*erium B*(*onae*) [*D*(*eae*)], / *dedicaverunt XIIII K*(*alendas*) *Oct*[*o*]*b*(*res*) / *M*(*arco*) *Clodio Lunense* / *et Publio Licinio Crasso co*(*n*)*s*(*ulibus*), / [10] *quo die et epulum dederunt.* / *Incendio consum*(*p*)*tum, senatus* / *Fidenatium restituit.*

Al *numen* della *domus* imperiale. *Blastus Eutactianus* e *Secundus*, liberti del console per la seconda volta *Iulius Quadratus*, per l'onore del sevirato e Italia, liberta dello stesso patrono, per il magisterio della *Bona Dea*, hanno dedicato (un luogo di culto) il quattordicesimo giorno prima delle Calende di ottobre (18 settembre) dell'anno in cui furono consoli *Marcus Clodius Lunensis* e *Publius Licinis Crassus*, che in quel (medesimo) giorno hanno offerto un banchetto. Distrutto da un incendio, il senato di *Fidenae* ha provveduto al restauro (del tempio).

49. FRAMMENTO DI DEDICA DA PARTE DI *AQUILLIA, MAGISTRA* DI *BONA DEA*

Lastra mancante della parte destra. Dimensioni (cm): altezza 40; larghezza 28. Altezza delle lettere: da 2,5 a 3,2 cm. Ritrovata nel 1925 presso la tenuta di Villa Spada di Fidene, proprietà di Aristide Montani. Nel resoconto apparso nelle *Notizie degli Scavi di Antichità* (1929, p. 264), P. Romanelli localizza il rinvenimento "*precisamente sulla collina che si stende a levante dell'altura che, presso il casino di Villa Spada, fiancheggia la via e sulla quale si vuole riconoscere l'acropoli dell'antica Fidene, procedendosi nell'autunno 1925 allo scasso del terreno*". Irreperibile.

I-II secolo d.C.

Romanelli (*Not.Sc.*) 1929, n. 9 p. 262; Brouwer 1989, n. 52 p. 60; EDR147299 (V. Pettirossi).

Aquillia m[*agistra* ?], / *Bonae Dea*[*e* ---] / *p*(*osuit*).

Aquillia, magistra, ha offerto alla *Bona Dea*.

50. ELENCO DI DONI DI *MARIA, MAGISTRA* DI *BONA DEA*

[32] *CIL*:*"significatur C.Antius A.Iulius Quadratus consul iterum 104 p.C.",* cfr. *PIR²* I, 507.

Parte destra di lastra. Dimensioni (cm): altezza 30; larghezza 20. Altezza delle lettere: da 1,5 a 3 e nell'ultima riga 1,5 cm). Rinvenuto nel 1925 nella zona di Villa Spada, nelle stesse circostanze dei due documenti precedentemente analizzati. Irreperibile.

I-II secolo d.C.

Romanelli (*Not.Sc*.) 1929, n. 11 p. 263; *AE* 2001, 738; Cébeillac-Gervasoni 1973, p. 552 n. 3; Brouwer 1989, n. 54 p. 62; EDR147310 (V. Pettirossi). Sull'iscrizione anche Michetti 2001, p. 243-244.

Maria, ((*mulieris*)) *l*(*iberta*), *M*[---], / *mag*(*istra*) *Bonae Dea*[*e*, --- *signum*], / *palliatum inarge*[*ntatum* ---], / *cathedram, pulv*[*inar*], / [5] *vestimenta alb*[*ata*, --- *ex*] / *marmore* III *cru*[*stas* ---], / *armarium clu*[*sum* ---].

Maria M..., liberta di una donna, *magistra* della *Bona Dea*, (ha donato) una statua, un mantello argenteo, un bancone, un cuscino, delle vesti bianche, tre rivestimenti marmorei, una dispensa chiusa…

III. ***Signia*, Segni**

51.* ELENCO DI DONI DI *AURUNCEIA ACTE, MAGISTRA* DI *BONA DEA*

Lastra marmorea mancante dell'angolo superiore sinistro. Dimensioni (cm): altezza 22; larghezza 29,5; spessore 2,3. Altezza delle lettere: da 1,6 a 2,3 cm. Rinvenuta nel 1883 a Segni in occasione dei lavori nel giardino dell'abitazione privata del sig. Ormisda Baliva. Questi stessi scavi hanno riportato alla luce anche sostruzioni antiche che, a distanza di 4 m dal suddetto giardino, si sviluppano in direzione parallela rispetto alle antiche mura signine, costituite da grandi massi squadrati in pietra locale. È probabile che queste appartenessero a un tempio o a un edificio pubblico ubicato nei pressi del centro dell'antica città. La prima edizione del testo è di Giuseppe Gatti, che vi provvide dopo aver effettuato l'autopsia della lastra presso la casa dei Baliva.

Il monumento si conserva nel Museo Nazionale Romano delle Terme di Diocleziano, magazzino epigrafico L, II, 2, inv. 56231.

II secolo d.C.

EE, VIII 624; *ILS* 3495; *AE* 1987, 231; Gatti 1883, p. 190; Vaglieri (*Diz. Ep*.)1895, p. 1014; Kajava 1987, p. 210; Brouwer 1989, n. 69 p. 77-78; EDR155365 (M. Giovagnoli).

Aurunceia sp(*urii*) *f*(*ilia*) / *Acte, mag*(*istra*) / *Bon*(*a*)*e Deae, tunicas* / *duas et palliolum* / [5] *rasas caleinas, et* / *lucerna*(*m*) *aeria*(*m*), *d*(*onum*) *d*(*edit*).

Aurunceia Acte, figlia spuria, *magistra* della *Bona Dea*, ha offerto in dono due tuniche, una mantellina e una lucerna di bronzo.

IV. ***Privernum*, Priverno**

52.* RESTAURI DA PARTE DI *BRUTTIA P...* AL TEMPIO DI *BONA DEA* E *COPIA*

Blocco di calcare. Le condizioni frammentarie del supporto impediscono una chiara lettura del testo. Rinvenuto nel 2005 durante le indagini condotte dall'archeologa Margherita Cancellieri, reimpiegato nella muratura della *domus* detta "della Soglia nilotica", ubicata nella parte nord-occidentale della città. Dimensioni (cm): altezza 50; larghezza 42; spessore 42. Altezza delle lettere: da 3,5 a 5,5 cm. Si conserva nei depositi del Museo Archeologico di Priverno.

Metà del I secolo a.C.

AE 2012, 335; Evangelisti 2012, p. 323-327. Sull'iscrizione anche Gregori, Mandatori 2013, p. 263 nt. 31.

Bruttia P[---] / *B*(*onae*) *D*(*eae*) *et Copiae* [*aedem* (?) *cum*] / *tectorieis e*[*t sedeilibus* (?) *fecit*], / *culinam adi*[*ecit, puteum* (?) *et*] / [5] *l*[*ab*]*rum* [*dono dedit*].

Bruttia P... ha offerto in dono alla *Bona Dea* e a *Copia* un tempietto, dotandolo di tetto, di sedili, di una cucina, di un pozzo e di un bacile.

V. **Civitella degli Ernici, Bellegra**

53. RESTAURI DI *IULIA ATHENAIS*, MAGISTRA DI *BONA DEA SEVINA*

Lastra (?) rinvenuta nella zona tra Tivoli e Palestrina, in un centro forse identificabile con Civitella degli Ernici. L'iscrizione è tràdita unicamente attraverso le lacunose trascrizioni di Suaresio e L. G. Marini (*Cod.Vat.Lat.* 9140 f. 273, in cui non ho riconosciuto la trascrizione). Ma neppure G. Marini (1795, p. 320 n. 83) è una fonte diretta riguardo la provenienza dell'iscrizione. Egli scrive che "*il Fabretti non dice d'onde abbia avuto questa iscrizione, ma nelle schede Barberine lo dice il Suaresio, il qual ci assicura che trovossi in Civitella degli Ernici, e crede che al Tempio, ch'ebbe ivi la Bona Dea, appartenga P altra, che riporta lo stesso Fabretti C. IX n. 318*". Irreperibile.

La datazione è possibile grazie all'indicazione della coppia consolare. Se l'integrazione dell'ultima riga è corretta, il documento è databile durante le calende (1-6) di giugno del 111 d.C.

CIL, XIV 3437; Brouwer 1989, n. 74 p. 84-85; Egelhaaf Gaiser 2000, n. 90 p. 282; Granino Cecere 2010, p. 85 n. 31; EDR163410 (F. Squadroni).

Iulia Athenais, mag(*istra*) / *Bonae Deae Sevinae, fecit* / *pavimentum et se*[*de*]*s et officinam,* / *tecta extendit et tegulas quae* / [5] *minus erant de suo reposuit et* / *aram aeneam q*(*uo*)*q*(*ue*) *v*(*ersus*) / *s*[*edi* ?]*bus p*(*edum*) CXC / *et ferro incluso d*(---) *K*(*alendis*) *Iun*(*iis*), / *C*(*aio*) *Cal*[*purnio Pis*]*one* [*M*(*arco*) *Vettio Bola* ?]*no co*(*n*)*s*(*ulibus*).

Iulia Athenais, *magistra* della *Bona Dea Sevina*, fece (realizzare) la pavimentazione, i sedili e la stanza di lavoro (*ergasterion*), fece ampliare il tetto e aggiungere, a sue spese, le tegole mancanti, e un altare di bronzo con intarsi di ferro in un'area di 190 piedi, nel giorno ... delle Calende di giugno dell'anno consolare di Caio Calpurnio Pisone e Marco Vettio Bolano.

VI. ***Aefula*, Monte Sant'Angelo, San Gregorio di Sassola**

54.* *EX-VOTO* DI *L. PAQUEDIUS FESTUS* ALLA *BONA DEA SANCTISSIMA CAELESTIS*

Lastra di marmo, della quale resta soltanto l'angolo inferiore sinistro. Dimensioni (cm): altezza 32,7; larghezza 38; altezza delle lettere da 2,4 a 1,5. Il frammento superstite versa in buone condizioni di conservazione, che permettono un'agevole lettura del testo che vi è inciso. Scoperta nel XVII secolo nel territorio tiburtino sottostante il Monte Sant'Angelo, tra Tivoli e San Gregorio di Sassola, nei pressi dell'antica *Aefula*. Nel 1906 il pezzo doveva trovarsi nel Palazzo Baronale di San Gregorio; attualmente la lastra è murata nel giardino di Palazzo Barberini alle Quattro Fontane di Roma.

Grazie alla chiara indicazione del mese del XIV consolato di Domiziano, l'iscrizione può essere datata con certezza al 3 luglio dell'88 d.C.

CIL, XIV 3530; *ILS* 3512; *Inscr.It.* XIV, 4, 1 n. 611; Granino Cecere 2005 (*Suppl.It.-Imagines*), n. ; Brouwer 1989, n. 70 p. 78; Cordischi 1990, n. 16 p. 187; Granino Cecere 1992, p. 132-140; Mari 2012, I, p. 295; Marroni, Ceccarelli 2001, p. 4, *s.v.* '*Bona Dea* (*aedes*)'.

Bonae Deae Sanctissimae / *Caelesti*, *L*(*ucius*) *Paquedius Festus*, / *redemptor operum Caesar*(*is*) *et puplicorum aedem diritam* (!) / [5] *refecit, quod adiutorio eius* / *rivom aquae Claudiae August*(*ae*) / *sub Monte Aeflano consumma=*/ *vit. Imp*(*eratore*) *Domit*(*iano*) *Caesar*(*e*) *Aug*(*usto*) *Germ*(*anico*) XIIII *co*(*n*)*sule,* V *Non*(*as*) *Iul*(*ias*).

Alla *Bona Dea Sanctissima Caelestis*. *Lucius Paquedius Festus*, (in qualità di) appaltatore incaricato dell'imperatore e pubblico, in segno di riconoscenza e per l'aiuto ricevuto (dalla *Bona Dea*) nel portare a termine la costruzione del canale dell'*Aqua Claudia* sotto il Monte Aeflano, ne fece ricostruire il tempio fatiscente, mentre era console per la quattordicesima volta l'imperatore Domiziano Cesare Augusto Germanico, a cinque giorni dalle none di luglio (3 luglio dell'anno 88 d.C.)

VII. **Nazzano**. ***Municipium Sepernatis***

55. ELENCO DI DONI DA PARTE DI UNA *MAGISTRA* DELLA *BONA DEA*

Lastra marmorea mutila lungo tutti i lati. Rinvenuta presso la chiesa di Sant'Antimo, è nota grazie alla riproduzione manoscritta del di Costanzo (*Cod. Vat. lat.* 10544, fr. 200). Il Tomassetti (1884, 372) informa

che l'iscrizione fu vista dal suddetto autore, che la trascrisse nel manoscritto che raccoglieva le iscrizioni conservate presso la chiesa di San Paolo fuori le Mura, dove però non figura nella recente riedizione in *Inscriptiones Sanctae Sedis* III, curata da G. Filippi. Irreperibile.

Primo quarto del II secolo d.C.

CIL, XI 3866; Taylor 1923, p. 56 n. 68; Brouwer 1989, n. 105 p. 107; Ferrante 2008, p. 24; EDR144190 (C. Slavich).

------ / [*Iu*]*lia Proc*[*ula* --- ?] / *Annia Veneri*[*a* --- ?] / *magis*(*trae* ?) *Bonae* [*Deae* --- ?] / [5] *specul*(*um*) *arg*(*enteum*) *p*(*ondo* ?) [--- ?]=/ *m dedicavit* [*Anto* ?]=/ *nino Aug*(*usto*) / *co*(*n*)*s*(*ule* ?).

...*Iulia Procula*, *Annia Veneria*, *magistrae* della *Bona Dea*..., ha dedicato uno specchio d'argento del peso di... Durante il consolato di Antonino Augusto…

l. 4: integrazione dubbia, in quanto il verbo alla l. 6 è al singolare.

56.* FRAMMENTO DI DEDICA ALLA *BONA DEA*

Lastra marmorea (?). Rinvenuta nella chiesa di Sant'Antimo. Riprodotta da Pierluigi Galletti nel *Cod. Vat. Lat.* 7929 II, fr. 247 e recante l'annotazione "*nella parte rovescia a grandi lettere bellissime*". Come già suggerisce C. Slavich in EDR, è possibile che il supporto fosse opistografo, anche se la disposizione sparsa dei frammenti trascritti non permette di identificare quale iscrizione fosse incisa nell'altro lato del supporto. Irreperibile.

Databile, per analogia con le altre iscrizioni provenienti dallo stesso contesto sia topografico che cultuale, al primo quarto del II secolo d.C.

CIL, XI 3867; Taylor 1923, 56; Brouwer 1989, n. 103 p. 108; Ferrante 2008, p. 24; EDR144213 (C. Slavich).

Bona[*e Deae* ---?].

Alla *Bona Dea*...

57.* FRAMMENTO DI DEDICA DI UNA *MAGISTRA* DI *BONA DEA*

Frammento di lastra marmorea con cornice modanata, mancante del margine sinistro. Rinvenuta nell'area della chiesa di Sant'Antimo. L'altezza delle lettere è in media di 2 cm nelle l. 1 e 2 e di 1,5 cm nella l. 3. Attualmente è conservata nel Lapidario di San Paolo fuori le mura (iscr. n. 2224, particolare del riquadro XXXVI, neg. Mus. Vat. 36, 9, 21/89).

Metà del I-II secolo d.C.

CIL, XI 3869; Taylor 1923, n. 69 p. 56; Brouwer 1989, n. 105 p. 110; Filippi 1998, p. 98, fig. 210; Ferrante 2008, p. 25; EDR144180 (C. Slavich).

Sepernati=/ [*um*]. / [*B*(*onae*) *D*(*eae*) *ma*]*gistra* / [*basim et signu* ?]*ṃ de suo refe*(*cit*).

... dei *Sepernati ...*, *magistra* della *Bona Dea*, ha restaurato a sue spese la base e la statua.

N.B. L'iscrizione pubblicata in *CIL*, XI 3868 non è stata inclusa nel catalogo in quanto si concorda con C. Slavich nel considerarla una dedica posta al popolo dei *Sepernates* piuttosto che una dedica rivolta alla divinità, al cui teonimo viene postposto l'epiteto toponimico *Sepernas*. Allo stesso modo non si è ritenuto opportuno annoverare tra le iscrizioni di questa raccolta l'iscrizione pubblicata in *AE* 1980, 363 e ora murata nella controfacciata a destra dell'ingresso della chiesa di S. Antimo a Nazzano, poiché non si ritiene plausibile l'integrazione *mini*[*stra*] proposta per la l. 6, in accordo con C. Slavich che considera il principio della linea come la parte terminale del dativo di *numen*: *nu* / *miṇ*[*maiestatique e*]=/ *i̯u̯*[*s* ---].

VIII. **Ostia**

Tempio di via degli Augustali (*regio* V, *ins*. X, 2).

58.* I RESTAURI DI *OCTAVIA*, MOGLIE DI *GAMALA*

Blocco di travertino, ritrovato integro e in buone condizioni il 15 giugno del 1970 in contesto, reimpiegato in un livello datato tra l'età tardoflavia e l'età adrianea[33]. Dimensioni (cm): altezza 34, 2 a sinistra, 33,1 a destra; larghezza 61,5; spessore 13 a sinistra, 14 a destra. Dimensioni delle lettere (cm): l. 1: da 4,7 a 4,9 (con l'eccezione della parola *Gamalae*, di 2,7); l. 2: da 3,8 a 4; l. 3: da 3,4 a 3,8; l. 4: da 4 a 4,3; l. 5: da 5 a 5,3[34]. Le lettere sono incise in solchi profondi, in cui persistono tracce di rubricatura.

Per paleografia e prosopografia, l'iscrizione può datarsi al primo quarto del I secolo a.C.

CIL, I[1] 3025; *AE* 1973, 127; Cébeillac 1973, p. 517-553; Brouwer 1989, n. 63 p. 68-69; Zevi 1997, p. 440-447; Cébeillac-Gervasoni 2004, p. 75-81; Schultz 2006, p. 59; Falzone 2006, p. 408; Cébeillac-Gervasoni, Caldelli, Zevi 2010, p. 121-122, fig. 20.1; Marcattili 2010, p. 21 nota 71; Evangelisti 2012, p. 324, nota 3; Manzini 2014, fig. 4; Caldelli 2016, p. 257-262; Fontana 2016, p. 10; Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 5 n. 1; EDR075450.

Octavia, *M*(*arci*) *f*(*ilia*), '*Gamalâe*' (o *Gamalai*) (scil. *uxor*), / *portic*(*um*) *poliend*(*am*) / *et sedeilia faciun*(*da*) / *et culina*(*m*) *tegend*(*am*) / [5] *D*(*eae*) *B*(*onae*) *curavit*.

[33] Cfr. *supra*.

[34] Si riportano le misure fornite da Cébeillac 1973, p. 518.

Octavia, figlia di *Marcus*, moglie di *Gamala*, ha provveduto all'intonacatura della *porticus*, alla realizzazione di sedili e a dotare la cucina di un tetto (del tempio) della *Bona Dea*.

59.* IL POZZO DI *TERENTIA*, MOGLIE DI *CLUVIUS*

Vera di pozzo in travertino. Diametro: 80 x 69 cm. Rinvenuta nell'area del tempio di via degli Augustali. L'iscrizione, incisa sul lato superiore della margella, ne segue l'andamento circolare. Si presenta di difficile lettura. Si conserva *in situ*, presso il tempio ostiense di pertinenza. La paleografia suggerisce che la dedica sia avvenuta in età protoaugustea.

AE 2005, 304; Licordari 1984, n. 6 p. 351; Meiggs 1973, p. 194; Golda 1997, p. 115 n. I.2, tav. 5.1 (in cui si riscontra un errore nella lettura del nome del marito, già segnalato in Cébeillac-Gervasoni, Caldelli, Zevi 2010, p. 122); Zevi 1997, p. 448-452; Zevi 2004, p. 19-22; Steuernagel 2004, p. 73; Cébeillac-Gervasoni, Caldelli, Zevi 2010, p. 122 n. 20.2.1; Caldelli 2014, p. 259 nota 13; Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, p. 5 n. 3; EDR105755 (M. L. Caldelli).

Terentia, *A*(*uli*) *f*(*ilia*), *Clu*(*v*)*i* (scil. *uxor*) *Bonae Deae*.

Terenzia, figlia di Aulo, moglie di Cluvio, (dona) alla *Bona Dea*.

60.* *EX-VOTO* DI *VALERIA HETAERA* ALLA *BONA DEA OPIFERA*

Piccolo cippo in pietra, rinvenuto nell'area antistante il tempio, nei pressi dell'*ara*. L'iscrizione è databile alla prima metà del I secolo d.C., precisamente alla "Fase 4" del tempio.
Non ne è noto il luogo di conservazione.
AE 1961, 45; Meiggs 1973, p. 352; Brouwer 1989, n. 60 p. 67; Zevi 1997, p. 444; Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni 2017, n. 2 p. 5.

Valeria Hetaera / *dat*, *Bon*(*ae*) *Deae* / *Opiferae sacr*(*um*).

Valeria Hetaera ha offerto (questo dono) sacro alla *Bona Dea Opifera*.

Tempio di Porta Marina (*regio* IV, *insula* VIII, 3)

61.* DEDICA DEL DUOVIRO *M. MAECILIUS FURRIANUS*

Lastra in marmo bianco, ricomposta a partire da quattro frammenti. La parte superiore appare particolarmente danneggiata[35]. Dimensioni: altezza (max.) 64 cm; larghezza (max.) 2,02 m; spessore da 4 a 5 cm. Altezza delle lettere (cm): l. 1: 13; l. 2: 11,5; l. 3: 10. Si conserva *in situ*, inv. n. 31003.
Prima metà del I secolo d.C.
Calza (*Not.Sc.*) 1942, p. 163; *AE* 1946, 221; *AE* 1968, 80; Zevi 1968, p. 85 fig. 1; Brouwer 1989, n. 55 p. 63; Pensabene 2007, p. 182 nt. 621; Arnhold 2015, p. 62 n. 1; EDR073635 (A. Scheithauer).

[*M*(*arcus*) *Ma*]*ęcili*[*us M*(*arci*) *f*(*ilius*) *Furr*(*ianus*) *du*]*ovir* / [*aede*]*m Bona*[*e Deae ex sua pecunia fa*]*c*(*iundam*) *cur*(*avit*) / *ìde*[*mque probavit*].

Marcus Maecilius Furrianus, figlio di *Marcus*, duoviro, ha curato la realizzazione a sue spese e ha approvato la costruzione del tempio di *Bona Dea*.

I frammenti **62a** e **62b** sono parte della stessa iscrizione, identica copia della precedente n. **61**.

62a.* DEDICA DEL DUOVIRO *M. MAECILIUS FURRIANUS*
Frammento iscritto di lastra marmorea rinvenuto reimpiegato nel rivestimento pavimentale delle Terme del Foro. Dimensioni (cm): altezza 61; larghezza 43,7; spessore 7,2-6,2. Altezza delle lettere (cm): l. 1: 12,4 a 12,7; l. 2: 11,4 -11,5; l. 3: 10,5; (*I*: *littera longa* di 12,3). Il lato superiore mostra evidenti segni di scalpellatura, mentre il lato destro appare tagliato con noncuranza del testo[36]. Si conserva presso i magazzini della Soprintendenza di Ostia (inv. 12304).
Prima metà del I secolo d.C.
CIL, XIV 5411; Zevi 1968, p. 85 fig. 2; Brouwer 1989, n. 56 p. 64-65; Arnhold 2015, n. 2 p. 62.

[---]*ecili*[---], / [---]*m Bona*[---], / *ide*[---].

62b.* **DEDICA DEL DUOVIRO *M. MAECILIUS FURRIANUS***
Frammento iscritto di lastra marmorea di provenienza sconosciuta. Dall'esame autoptico del pezzo, effettuato da F. Zevi (1968, p. 84) nella primavera del 1967 durante lo spoglio del materiale archeologico di proprietà Aldobrandini, risulta che la lavorazione del lato posteriore è assimilabile a quella del frammento **61a**, allo stesso modo delle variazioni di spessore, che nei due frammenti appare maggiore nella parte inferiore.

[35] Brouwer 1989, p. 63: "*the upper part in particular being heavily damaged*".

[36] Tali caratteristiche del frammento vengono segnalate anche da H. Brouwer (1989, p. 65), che riprende alla lettera l'accurata descrizione fornita da F. Zevi (1968, p. 86).

Dimensioni (cm): altezza 47,5; larghezza 57,5; spessore 6,8 -7. Altezza delle lettere: l. 1: 12,4 - 12,5; l. 2: 11,3 -11,4.
Si conserva a Ostia, presso il palazzo Aldobrandini (inv. A 17).
Prima metà del I secolo d.C.
CIL, XIV 4679; Zevi 1968, p. 85 fig. 3; Cicerchia, Marinucci 1992, n. 91 p. 209; Pensabene 2007, p. 441; Brouwer 1989, n. 57 p. 65; Arnhold 2015, n. 3 p. 62.

[---]*o vir*, / [---]*c cur.*

I due frammenti, confrontati con l'iscrizione n. **61.*** hanno permesso di ricostruire l'iscrizione incisa sulla lastra, vale a dire:

[*M*(*arcus*) *Ma*]*ęcili*[*us M*(*arci*) *f*(*ilius*) *Furr--- du*]*ovir*, / [*aede*]*m Bonạ*[*e deae ex sua pecunia fa*]*c*(*iundam*) *cur*(*avit*) / *ìde*[*mque probavit*].

Marcus Maecilius Furrianus, figlio di *Marcus*, duoviro, ha curato la realizzazione a sue spese e ha approvato la costruzione del tempio di *Bona Dea*.

63.*DEDICHE DI *M. MAECILIUS FURRIANUS*

Undici frammenti appartenenti a una delle cinque dediche relative all'*aedes* di Porta Marina. È stato possibile assemblare i frammenti restanti ricostruendo tre parti coerenti del testo:
***a*)** altezza 20 cm; larghezza 24,5 cm; spessore 6,9 – 0,7 cm.
***b*)** Dieci parti: altezza 64 cm; larghezza 58 cm; spessore parte superiore 6,9 cm; parte inferiore 9 cm.
***c*)** frammento anepigrafe.
Altezza delle lettere: l. 1 13; l. 2 11,3-11,4; r. 3 10,5 cm
I frammenti si conservano nel magazzino del Museo Ostiense, inv. 7734 a, b, c.
Prima metà del I secolo d.C.
Zevi 1968, p. 85, fig. 4; Brouwer 1989, n. 58 p. 65-66; Arnhold 2015, p. 62 n. 4.

***a*)** [---]*us*[---].

***b*)** [---] *M f Furr*[---] , / *ae ex su* / *prob*[---].

64.* DEDICHE DI *M. MAECILIUS FURRIANUS*

Tre frammenti incongruenti tra loro ma appartenenti a una medesima lastra marmorea. L'iscrizione si presenta di difficile lettura a causa della perdita di buona parte del testo; quest'ultimo è stato però ricostruito per analogia con le altre iscrizioni sopra considerate. Vennero ritrovati il 1 febbraio 1939 durante gli scavi del portico della Fontana con lucerna, situato vicino Porta Marina. Dimensioni (cm):

***a*)** altezza 22,5; larghezza 46; spessore 5,5;
***b*)** altezza 33; larghezza 30; spessore 5,5;
***c*)** altezza 31,5; larghezza 60; spessore 3.
Altezza delle lettere: 8,8–7–9 cm. La lunghezza totale della lastra doveva essere di 2,70 m.
La datazione alla prima età giulio-claudia (prima metà del I secolo d.C.) proposta per le altre dediche poste da *Marcus Maecilius Furrianus* è messa in discussione da divergenze rilevate nella forma delle lettere, più tarde rispetto a quelle impiegate per l'incisione degli altri testi. La realizzazione della lastra potrebbe abbassarsi al II secolo, ma in nessun caso potrebbe essere posteriore al III secolo, epoca in cui il tempio cui era destinata venne rasato al suolo.
Zevi 1968, p. 85 fig. 5; Brouwer 1989, n. 59 p. 66-67; Arnhold 2015, n. 5 p. 62.

***a*)** [---]*M f Furr*[--- / ---]*ae ex*[---].

***b*)** [---]*vir* / [---] *cur*.

***c*)** [---]*bavit*.

Via del Vulcano (*Regio* I, *insula* IV, 5)

65.* FRAMMENTO DI UN ELENCO DI DONI PER *BONA DEA*

Frammento di lastra in marmo bianco, ritagliato a formella arrotondata e riusato rovesciato. Superficie e retro levigati. Dimensioni (cm): altezza (max): 8,7; larghezza (max):9,2; spessore: da 1,7 a 1,8. Altezza delle lettere (cm): l. 1: 1; l. 2 e 3: 1,7. Si conserva a Ostia, nel Lapidario Ostiense, inv. n. 8183. Il testo è mal trascritto nell'edizione che ne riporta il *CIL*, ripresa e mal interpretata a sua volta dal Brouwer.
I-II secolo d.C.
CIL, XIV 1857; Brouwer 1989, n. 64, p. 70; Zevi 1994, p. 410 nt. 10; Michetti 2001, p. 248.

[--- *in*]*aurata* [---] / [---]*aede Bon*[*ae Deae* ---] / [---]*n stat*[*ua* ? ---].

… dorata (?)…altare (?)…alla *Bona Dea* ? …statua (?).

IX. ***Portus*, Porto (Fiumicino)**

66. DEDICA DI UN CACCIATORE DI UCCELLI

Tre frammenti, dei quali rimane solo quello centrale, di una lastra in travertino. Dimensioni (cm): altezza 34; larghezza 39; spessore 3,2 (*CIL*) = 5,2 (Thylander). Dimensioni delle lettere: ll. da 1 a 6: 4; l. 7: 3; l. 8: 2,5.

Stando a quanto riporta il Brouwer (1989, n. 67 p. 72), J. Carcopino (*Ostiensia* 1909, p. 342-350 n. I) dice che la lastra doveva provenire da Monte Giulio: "*dans une maison de Porto, une inscription sur travertin brisée en deux fragments qui se rejoignent parfaitement. Ils auraient été trouvé ensemble sur le Monte Giulio. J'ai dû les adjuster et copier à la hâte*". Egli ne vide due frammenti fissati a una dimora portuense. Successivamente il frammento di sinistra si spezzò in due parti e la parte destra andò perduta.
Si conserva nella residenza del Principe Torlonia, a Porto.
II-III secolo d.C., per formulario e resa dei teonimi.
CIL, XIV 4328; *AE* 1910, 103; Calza (*Not.Sc.*) 1942, III p. 152-165; Thylander 1952, p. 377 n. B 306; Cébeillac 1973, p. 546 nota 1; Brouwer 1989, n. 67 p. 72-73; Cébeillac Gervasoni, Caldelli, Zevi 2010, n. 92 p. 295; EDR106250 (R. Marchesini).

Silvano Sanc[*to*]. / *P*(*ublius*) *Luscius Bergili= / anus, sacerdos* / *Dei Liberis patris* / [5] *Bonadiensium*. / *Silbano sancto* / *cui magnas gratias a=* / *go conductor aucupiorum*.

(Sacro) al Santo Silvano. *Publius Lucilius Vergilianus*, sacerdote di *Liber Pater* nel quartiere consacrato alla *Bona Dea*, al santo Silvano che, in qualità di cacciatore di uccelli, ringrazia caldamente.

l. 2-3: *Bergilianus = Vergilianus*
l. 4: *Libens = Liberis*
l. 6: *Silbano = Silvano*

X. ***Bovillae*, Albano Laziale, località Frattocchie**

67.* STATUETTA REALIZZATA DA *CALLISTUS, ACTOR* NEI POSSEDIMENTI DI *RUFINA*

Statuetta con piedistallo iscritto. Rinvenuta poco prima del 1879 (anno in cui ne venne reso noto il trovamento) sotto un cumulo di macerie presso Borgo Garibaldi, in un terreno di scarico nelle vicinanze del giardino della dimora del pittore Ettore Roesler Franz. Dimensioni (cm): altezza 46,5; larghezza 19; profondità 23. Altezza delle lettere: da 1,5 a 1 cm. Dispersa per più di un secolo, è riapparsa solo nel 2013 presso la bottega antiquaria sita al n. 68 di via Margutta, a Roma. Dopo due passaggi in differenti case d'aste (2014 e 2016), se ne sono perse nuovamente le tracce.
Ultimo quarto del II secolo d.C.
CIL, XIV 2251; *ILS* 3503; Marucchi (*Bull.Com.*) 1879, VIII, p. 227-236; Lugli (*Bull.Com.Arch.Rom.*) 1914, 42, p. 261-262 e 48, 1920, n. 169 p. 60; Greifenhagen (*Bull.Inst.Arch.Germ.*) 1937, 52, p. 227 n. 1; Wrede 1981, n. 58 p. 212; Brouwer 1989, n. 73 p. 82-84; Candilio, Bertinetti 2013, p. 30; Granino Cecere, Nonnis, Ricci 2017, p. 278-279, nt. 57; EDR137776 (G. Di Giacomo).

Ex visu iussu Bonae Deae / *sacr*(*um*). / *Callistus Rufinae n̄*(*ostrae*) *act*(*or*).

In seguito all'ordine e alla visione ricevuti sacri alla *Bona Dea*, *Callistus*, amministratore (al servizio) di *Rufina* nostra (ha fatto realizzare).

XI. ***Ficulea***

68. RESTAURO DI UN *FANUM* DI *BONA DEA*

Lastra marmorea (?). Rinvenuta, spezzata in due parti congruenti, nella tenuta ficulense di Olevano durante gli scavi condotti nel 1826 da A. Castellani per volere del principe Camillo Borghese. Irreperibile.
Per formulario, l'iscrizione è databile al I secolo d.C.
CIL, XIV 4001; *EE* IX, p. 488; *AE* 2001, 738; Brouwer 1989, p. 58-59 n. 50; Quilici, Quilici Gigli 1993, p. 120-121, sito n. 52, n. 77-78; Michetti 2001, p. 244-245; EDCS05802002; EDR149431 (V. Pettirossi).

M(*arcus*) *Marciu*[*s* ---] / *et Marcia Pri*[*sca* ?] / *et Marcia Nomas*, *lib*(*erta*) / *eorum*, / [5] *fanum Bona*[*e D*]*eae*, / *vetustate di*[*rut*]*um*, / *a solo resti*[*tuerunt*].

Marcus Marcius... e *Marcia Prisca* e la loro liberta *Marcia Nomas* hanno restaurato il *fanum* della *Bona Dea* dalle fondamenta, (poiché) distrutto dal tempo.

XII. ***Velitrae*, Velletri**

69*. BASE DI STATUA DI *ANTONIA PIA BONA DEA*

Base di statua in marmo bianco con lesene scanalate sui lati del campo epigrafico, con sopra una gola rovescia. La parte superiore delle lesene di destra, mancante, è stata reintegrata. Dimensioni (cm): altezza 51; larghezza 42; spessore 27. Altezza delle lettere: da 3 a 5,5 cm. Si notano interpunzioni triangolari alla l. 3, prima di *Q* e *F* e dopo *F*. Il campo epigrafico è delimitato da piccoli pilastri quadrati e scanalati, sormontati da una cimasa inversa. Sulla base era probabilmente appoggiata una statua o il busto della defunta cui il monumento era dedicato, forse raffigurata secondo i dettami iconografici propri della *Bona Dea*, che la donna invoca secondo la formula della *consecratio in formam deorum*. Rinvenuta in un luogo imprecisato di Velletri, già dai tempi dell'edizione di T. Mommsen si conserva nel Cortile Ottagono dei Musei Vaticani, Sala del Meleagro (= Gabinetto dell'*Apoxyomenos*), inv. 1002, autopsia 1977. (*CIL*: *Hodie Romae in museo Pio Clementino, ubi est Meleager*).
La paleografia suggerisce una datazione al I secolo d.C.; la diversità della grafia usata per le ultime tre righe si deve a esigenze di impaginazione, in quanto il senso generale del testo appare coerente.
CIL, X 6595; *ILS* 8069; Amelung 1908, tav. 4; Cressedi (*Velitrae*) 1953, p. 122; H. Solin, R. Volpe (*Suppl.It.* 2) 1983, p. 36; Wrede 1981, p. 77 nt. 101; Brouwer 1989, n. 47 p. 57; B. Andreae, K. Anger, M. G. Granino,

J. Köhler, P. Liverani, G. Spinola 1998, p. 253, T4 PE 28 e p. 24*; Camodeca (*ILMN*) 2000, p. 53 nt. 63; Lilli 2008, p. 598 n. 141; Gregori 2009, p. 499 n. X, 1; EDR149778 (V. Sapone).

Anto =/ niae / *Q*(*uinti*) *f*(*iliae*) / *Deae* / [5] *Bonae* / *Piae*.

Ad *Antonia Pia Bona Dea*, figlia di *Quintus*.

XIII. ***Horta*, Orte, Viterbo**

70.* ALTARE CON DEDICA A *BONA DEA ISIACA*

Ara in travertino rinvenuta durante lavori agricoli effettuati in località Seripola. Dimensioni (cm): altezza 73; larghezza 50; spessore 38. Altezza delle lettere (cm): l. 1-2: 3,5; l. 3-4: 4; 5. Il coronamento, la parte superiore e i lati sinistro e destro del tronco si presentano fortemente danneggiati. Lo zoccolo, a base quadrata (48 x 48 cm), è tagliato a filo del listello inferiore ed è sormontato da una modanatura, che si compone di due listelli sulla fronte e prosegue lungo i lati seguendo il solo listello inferiore. Sul lato destro si nota la presenza di una patera umbilicata a bassorilievo; la superficie del lato sinistro appare più liscia, tanto da sembrare rilavorata. Il retro dell'ara presenta una superficie grezza. La parte anteriore del fusto ospita l'iscrizione, ben ordinata nello specchio epigrafico, ma corrosa nella prima riga.
Si conserva nel Museo Comunale di Orte.
Nonostante l'introduzione del culto pubblico isiaco nella penisola italica risalga al terzo quarto del II secolo a.C., sulla base dell'analisi paleografica la dedica dovrebbe risalire a un'epoca più tarda: si propone una datazione tra il I e il II secolo d.C.
Nardi 1980, p. 59; Gasperini 1989, p. 226; *AE* 1992, 537; Asdrubali Pentiti. (*Suppl.It.* 18) 2000, p. 254-255; Brouwer 1989, p. 106-107 n. 101; *RICIS* II, p. 579 n. 503/0901; Zuddas 2014, p. 146 fig. 6, EDR025001 (E. Zuddas).

[------] / [---]+A[---] / [*B*]*onae Deae* / [*I*]*siacae spira*[*m*] / [5] [*e*]*x impe*r[*io*] / *d*(*ono*) [*d*(*edit*)].

… alla *Bona Dea Isiaca*, per ordine (della dea), la *spira* ha offerto in dono.

XIV. **Monte Cimino, Canepina, Arcella (10 km a sud di Viterbo)**

71. *EX-VOTO* DI *PACILIA PRIMITIVA* A *BONA DEA CASTRENSIS*

Blocco di lava cimina di grandi dimensioni, di forma approssimativamente triangolare. Rinvenuto a circa 50 metri in direzione nord-ovest dal punto di confluenza tra il rio Francina con un altro fosso, all'interno di un noccioleto. Dimensioni (m): altezza: 4, 40; larghezza 5; spessore 4, 15, emergente dal piano di terreno per circa 80 cm. Sul lato superiore è presente una piccola base a rilievo (cm 75 x 40 x 20), mentre il lato rivolto a

ovest ospita l'iscrizione: il campo epigrafico è delimitato da una cornice modanata rettangolare. L'iscrizione si distribuisce su 5 righe; nelle prime tre l'altezza delle lettere va dai 7 agli 8 cm, mentre nelle ultime due queste sono regolarmente di 5 cm. Le condizioni di conservazione hanno gravemente risentito dell'esposizione agli agenti atmosferici, che hanno provocato abrasioni e gravi danni al supporto.
AE 1987, 361; EDR080470.
II secolo d.C.

Bonae Valetudini sacr(*um*). / *Cn*(*aeus*) *Pacilius Marna, sev*(*i*)*r* / *Sutrio, Aug*(*ustalis*) *Faleris, ex voto*. // [5] *Pacilia Primitiva bon*(*a*)*e Bonad=*/ *iae Castre*(*n*)*si, ex voto sacrum*.

Sacro a *Bona Valetudo*. *Cnaeus Pacilius Marna*, seviro a *Sutrium* e *Augustalis* a *Falerii Nova*, per il voto (stipulato). *Pacilia Primitiva* per il voto (fatto) alla *Bona Dea Castrensis*.

XV. **Sorina Nova, Paliano, località Riello (Viterbo**)

72. *EX-VOTO* A *BONA DEA AUGUSTA*

Base in pietra peperina di piccole dimensioni. Non si conoscono ulteriori dettagli riguardanti il supporto. Irreperibile.
I-II secolo d.C.
CIL, XI 2996; Taylor 1923, p. 104; Brouwer 1989, n. 100 p. 103-104; Papi 1994, p. 143; Chellini 2002, p. 108; EDR156587 (F. Frasson).

Bon(*ae*) *De=*/ *ae Aug*(*ustae*), / *Valeria* / *Victori=*/ [5] *na d*(*onum*) *d*(*edit*).

Valeria Victorina, ha offerto in dono alla *Bona Dea Augusta*.

XVI. ***Sutrium*, Sutri (Viterbo)**

73. *EX-VOTO* ALLA *BONA DEA REGINA TRIUMPHALIS*

Lastra marmorea, rinvenuta in un luogo imprecisato di Sutri, dove fu temporaneamente conservata a Palazzo Flacchi, per poi essere trasferita nell'atrio del Palazzo Comunale. Attualmente risulta irreperibile.
I secolo d.C.
CIL, XI 3243; *ILS* 3509; Pasqui (*Cart.Arch.It*.) 1972, n. 17 p. 241; Brouwer 1989, n. 99 p. 102-103; EDR132668 (F. Frasson).

D(*ecimus*) *Rupilius*, *L*(*uci*) ⟦[*f*(*ilius*]⟧ , *O*[*uf*(*entina*)?], / *Bonae Deae Regi*[*nae*] / *Triumphalì v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) [*m*(*erito*)].

Decimus Rupilius, figlio di *Lucius*, della tribù *Oufentina*, scioglie volentieri il voto alla *Bona Dea Regina Triumphalis*, avendolo questa meritato.

XVII. ***Volsinii*, Bolsena**

74.* RESTAURO DI UN LUOGO DI CULTO DELLA *BONA DEA SANCTA*

Altare in pietra, con zoccolo e coronamento modanati. Ritrovato presso la località Ponte del Diavolo, lungo la via che porta a Bagnoregio. Dimensioni (cm): altezza 60; larghezza 29, spessore 29. Altezza delle lettere: da 3 a 4 cm. La perdita dell'angolo inferiore destro ha causato una lacuna nel *cognomen* della seconda dedicante e nel verbo finale. L'iscrizione è ben incisa e impaginata lungo l'intero campo epigrafico, non delimitato da cornice.

AE 1981, 348; Eck 1979, n. 1 p. 89-91; Munzi 2001, n. 39 p. 161-163; EDR078247 (A. Rossi).

Bonae / *Deae Sanc*(*tae*). / *Maecia Re=*/ *nnia Fusci=* / [5] *anilla et Iu=*/ *lia Profutu=*/ *ra restituer*[*unt*].

Alla *Bona Dea Sancta*. Lo hanno ricostruito *Maecia Rennia Fuscianilla* e *Iulia Profutura*.

XVIII. ***Aquinum*, Aquino**

Chiesa di San Nicola di Porta

75. *EX-VOTO* ALLA *BONA DEA SANCTA*

Lastra di materiale lapideo (?). Irreperibile.

CIL, X 5383; Granino Cecere 2010, nt. 32 p. 85; EDR131083 (F. Verrecchia).

I-II secolo d.C., per formulario.

Bonae Deae / *Sanctae* / *sacr*(*um*). / *Voto susc*(*epto*) / [5] *merito libens*, / *Terentia* / *Thallusa*, / *fecit*.

Sacro alla *Bona Dea Sancta*. *Terentia Thallusa* lo fece, dopo aver sciolto volentieri il voto, avendolo (la divinità) meritato.

N.B. La stessa dedicante è nota in una dedica a Fortuna (*CIL*, X 5384: *Fortunae* / *Sanctae sacr*(*um*) / *voto suscept*(*o*) / *merito* / *libens* / *Terentia* / *Tallusa* / *fecit*.), designata dallo stesso epiteto *Sancta*. L'iscrizione ugualmente proveniente

dalla chiesa di S. Nicola di Porta. Entrambe le iscrizioni, però, potrebbero essere aliene.

***Suburbium* orientale**

76.* *EX-VOTO* DEL MEDICO *HOMERUS* E DELLA CONIUGE *ALFIA LYSIS*

Lastra di marmo bianco. Rinvenuta a circa 100 m a nord dall'incrocio tra via Turati e via Marconi. Dimensioni (cm): altezza 37; larghezza 33; spessore 3,5. Altezza delle lettere (cm): l. 1: 4,4; l. 2: 3,5; l. 3-4: 3,2; l. 5: 4,2; l. 6: 6,7- 5,8. Il lato inciso, quello retrostante e la base di appoggio sono stati levigati, diversamente dalle altre facce, in cui a parti levigate si alternano superfici grezze. La parte superiore mostra due fori di trapano usati per il passaggio di ganci metallici, cui si aggiungeva un terzo foro a metà della parte inferiore. Il supporto si presenta integro e in ottime condizioni di conservazione, fatta eccezione per una scalfitura che interessa l'angolo inferiore destro, senza però intaccare la leggibilità del testo.
Si conserva presso il Museo della Città di Aquino, n. inv. 1303.
Per paleografia e formulario può proporsi una datazione al I secolo d.C.
Giannetti 1988, p. 42-46; Solin 1993, p. 403 nt. 125, fig. 1; Molle 2011, n. 1 p. 52-54, fig. 1; EDR130111 (F. Verrecchia).

Homerus, / *Homeri f*(*ilius*) / *medicus, et* / *Alfia Lysis* /. [5] *Bonae Deae* / *sacr*(*um*).

Il medico *Homerus*, figlio di *Homerus*, e (sua moglie) *Alfia Lysis*. Sacro alla *Bona Dea*.

XIX. ***Forum Clodii*, Bracciano**

Monte Calvario, settore nord dell'agro di *Forum Clodii*

77.* ALTARE DI *NUMERIUS PULLIUS*

Monumento rupestre in pietra manziana di forma tronco-piramidale poggiante su base modanata. Dimensioni (m): faccia N-O: inf. 1,89; sup. 1,76; lato dx 1,71; lato sx 1,76; faccia N-E: inf. 1,77; sup. 1,71; lato dx 1,76; lato sx 1,89; faccia S-E: inf. 1,82; sup. 1,78; lato dx 1,89; lato sx 1,74; faccia S-O: int. 1,72; sup. 1,64; lato dx 1,74; lato sx 1,71. Il corpo del monumento si presenta levigato, mentre i lati sono leggermente rastremati nella parte alta; appare più marcata la lavorazione nel lato sud-ovest. Il piano superiore presenta un rialzo quadrangolare centrale, alto nella sua massima sporgenza 8 cm, avente i lati paralleli a quelli del perimetro superiore del monumento. Quest'ultimo è mutilo in alto e mancante della cornice di coronamento. La cornice di base cinge il monumento su tre lati, in quanto il quarto, quello a sud-est, non è mai stato scolpito, ma solo preparato per esserlo. Il lato a nord-ovest presenta l'iscrizione, incisa nella parte superiore in una sola linea in *scriptio continua*, con lettere alte 27-28 cm. Rinvenuto sul dosso in località "L'Altarone" del Monte Calvario, (Monti Sabatini), nel territorio appartenente all'agro di *Forum Clodii*, tra Manziana e Canale Monterano.

L'iscrizione risulta ancora conservata nel luogo della sua scoperta.
I secolo d.C., per paleografia.
AE 1990, 334; *AE* 1987, 360; Gasperini 1984, tav. 74, fig. 2-3, p. 361-364; Gasperini 1989, n. E 9, fig. 6-8, p. 55-60; EDR081849.

N(*umerius*) *Pullius v*(*ovit* ?).

Numerius Pullius ha formulato il voto...?

78.* LASTRA DELL'*AUGUSTEUM*

Lastra corniciata di marmo bianco. Rinvenuta presso la chiesa di San Liberato, in prossimità dell'altare maggiore. Dimensioni (cm): altezza 53,5; larghezza 80; altezza delle lettere (?). Danneggiata lungo gli angoli superiori destro e sinistro, probabilmente a causa dei trasferimenti moderni.
Conservata nella villa Pucci di Granaiolo (Castel Fiorentino, Firenze), in cui si trova murata nella parete sotto il davanzale di una finestra.
L'indicazione della coppia consolare permette una datazione certa e precisa all'anno 18 d.C.
CIL, XI 3303; *ILS*, 154; *AE* 2008, 522; Brouwer 1989, n. 101, p. 104-106; Boschung 2002, p. 78 nt. 482; Gasperini 2008a, p. 121-125, figg. 11-13; Gasperini 2008b, p. 357-358; Scheid 2001, p. 299-300; Almagno, Gregori 2016, p. 458 n. 3; EDR153071 (G. Ottavianelli).

Ti(*berio*) *Caesare tert*(*ium*), *Germanico Caesare iter*(*um*) *co*(*n*)*s*(*ulibus*), / *Cn*(*aeo*) *Acceio Cn*(*aei*) *f*(*ilio*) / *Arn*(*ensi*) *Rufo Lutatio, T*(*ito*) *Petillio P*(*ubli*) *f*(*ilio*) *Qui*(*rina*) II*vir*(*is*). / *Decreta*: / *Aediculam et statuas has, hostiam dedicationi, victimae natali Aug*(*usti*) VIII *k*(*alendas*) *Octobr*(*es*) *duae, quae p*(*er*)*p*(*etuo*) / [5] *immolari adsuetaf sunt ad aram quae Numini Augusto dedic*(*ata*) *est,* VIIII *et* VIII *k*(*alendas*) *Octobr*(*es*), / *inmolerentur; item natali Ti*(*beri*) *Caesaris perpetue acturi decuriones* / *et populus cenarent; quam inpensam Q*(*uinto*) *Cascelllo Labeone* / *in perpetuo pollicenti, ut gratiae agerentur munificentiae eius; eoque* / *natali ut quotannis vitulus inmolaretur.* / [10] *Et ut natalibus Augusti Ti*(*beri*) *Caesarum, prius quam ad vescendum* / *decuriones ìrent, thure et vìno Geniì eorum ad epulandum ara* / *Numinis Augusti invìtarentur.* / *Ara Numini Augusto pecunia nostra faciendam curavimus; ludos* / *ex idibus Augustis diebus sex p*(*ecunia*) *n*(*ostra*) *faciendos curavimus.* / [15] *Natali Augustae mulsum et crustlum mulieribus vìcanìs ad* / *Bonam Deam pecunia nostra dedimus.* / *Item dedicatione statuarum Caesarum et Augustae mulsum et crustla* / *pecunia nostra, decurionib*(*us*) *et populo dedimus perpetuoque eius die* / *dedicationis daturonos testati sumus; quem diem quo frequentior quod* / [20] *annìs sit, servabimus* VI *idus Martias, qua die* / *Ti*(*berius*) *Caesar pontif*(*ex*) *maximus felicissime est creatus*.

Durante il terzo consolato di *Tiberius Caesar* e il secondo di *Germanicus Caesar*, durante il duovirato di *Gnaeus Acceius Rufus Lutatius*, figlio di *Gnaeus*, della tribù degli Arnensi, e di *Titus Petillius*, figlio di *Publius*, della tribù Quirina. I decreti (stabiliti): questa edicola e queste statue, un animale sacrificale per la dedica, due vittime devono essere sacrificate regolarmente nel giorno del compleanno di Augusto, il 24 settembre, presso l'altare consacrato al nume della casa imperiale, il 23 e il 24 settembre (…). Inoltre, che per il compleanno dell'imperatore Tiberio i decurioni e il popolo banchettino insieme; un compenso che *Quintus Cascellius Labeo* promette di pagare per sempre, affinché da loro egli possa essere ringraziato per la sua munificenza (…) e che ogni anno in occasione di questo compleanno gli venga sacrificato un vitello. E che per i compleanni di Augusto e Tiberio, prima che i decurioni si apprestino al banchetto, i loro geni siano invitati a libare con l'incenso e il vino presso l'altare del nume di Augusto. Abbiamo curato la realizzazione, avvenuta a nostre spese, di un altare (dedicato) al nume di Augusto, abbiamo fatto in modo che, a nostre spese, a partire dal 13 agosto avessero luogo dei giochi della durata di sei giorni. Per il compleanno di Livia Augusta abbiamo offerto a nostre spese vino dolce e torte al collegio locale di donne devote alla *Bona Dea*. Inoltre nel giorno della dedica delle statue dei Cesari e dell'Augusta abbiamo offerto a nostre spese vino dolce e torte, abbiamo giurato che li avremmo offerti ai decurioni e al popolo per ogni ricorrenza di questo giorno; affinché questo giorno possa essere ogni anno più frequentemente celebrato resterà il 10 marzo, giorno in cui Tiberio Cesare è stato felicemente eletto Pontefice Massimo.

l. 1: *G* di *Germanico* è montante.
l. 4: *A* di *Aediculam* è montante, altrettanto lo sono il *quinque* del numero XVIII e il *K* di *K*(*alendas*).
l. 5: *immolari = inmolari* / *adsuetaf = adsuetae.*
l. 7: *Cascello = Cascellio.*
l. 9: tra *quot* e *annis* c'è uno spazio vuoto.
l. 13: tra *curavimos* e *ludos* c'è un ampio spazio vuoto.
l. 15: *crustlum = crustulum.*
l. 17: *crustla = crustula*. Tra sumus e quem c'è uno spazio vuoto.
l. 19: *daturonos = daturos nos.*
l. 20: non è separata dalla l. 21 da alcuno spazio interlineare.

XX. ***Lanuvium*, Lanuvio, Monte Cagnoletto**

79. *EX-VOTO* ALLA *BONA DEA DOMINA THEOCRITIANA*

Base di statua (?) in marmo. Rinvenuta nel 1878 in località La Fumarola, nella proprietà di Tommaso Tosi. Dimensioni (cm): altezza 35; larghezza 42; spessore 11. Irreperibile.

Metà I / metà II secolo d.C.

De Gubernatis 1883, p. 211-213; Garofalo 2014, p. 444-445; EDR110372 (P. Garofalo). Sull'iscrizione anche Granino Cecere, Nonnis, Ricci 2017, p. 278-279 nt. 59.

[*B*(*onae*) *D*(*eae*) *Do* ?]*ṃinae Theocritianiạ*(*e*), / [*Ta*]*xiarches Mass*(*iliensium* ?), *d*(*onum*) *d*(*edit*).

Taxiarches Massiliensium (dei *Massilienses*) ha offerto in dono alla *Bona Dea Domina Theocritiana*.

XXI. ***Nomentum*, Mentana**

80.* DEDICA ALL'IMPERATORE ADRIANO

Lastra scorniciata di marmo bardiglio. Rinvenuta negli anni Sessanta presso la frazione Casali, in località Montedoro, durante gli scassi dovuti ai lavori agricoli che interessarono la collina. Dopo la ricomposizione del supporto, inizialmente scomposto in undici frammenti, il testo si presenta agevolmente leggibile, fatta eccezione per la considerevole rottura che ha interessato la parte terminale destra della lastra, cui si deve l'irreversibile perdita del testo inciso. Il campo epigrafico è delimitato da una cornice a listello e gola rovescia. L'iscrizione, incisa a grandi lettere capitali, si dispiega lungo l'intera superficie disponibile. Il restauro del 1997 ha messo in luce un'iscrizione, contemporanea a quella principale, incisa al centro dello spessore del lato sinistro, la cui superficie si presenta sbozzata ma non levigata. Dimensioni (cm): altezza 53; larghezza 76; spessore 4,5. Altezza delle lettere: da 2,5 a 7,5 cm. Fino al suo recupero a opera del Comando Tutela del Patrimonio Artistico dei Carabinieri era conservata nel Casale Dominedò a Casali di Mentana.
Attualmente si conserva nel deposito del Canopo di Villa Adriana a Tivoli.
La realizzazione del monuemnto è certamente databile al 136 d.C., grazie alla menzione della XX *tribunicia potestas* di Adriano.
Pala 1976, p. 48; *AE* 1976, 114; Granino Cecere 2000, p. 435-443; *AE* 2000, p. 302; Alföldy 2002, n. 9 p. 120-121; Greggi 2007, n. 15 p. 45; EDR076434 (V. Pettirossi).

Fronte
Ìmp(*eratori*) *Ca*[*e*]*sari T*[*raiano*] / *Hadr*[*ia*]*no Aug*(*usto*), [*pont*(*ifici*) *max*(*imo*)], / *trib*(*unicia*) / *pot*(*estate*) X̄X̄, *ìm*[*p*(*eratori*) II, *co*(*n*)*s*(*uli*) III, *p*(*atri*) *p*(*atriae*)], / *res publica Noment*[*anor*(*um*) *dict*(*atori*)] / [5] *suo et aedium sa*[*cr*(*arum*) *restitutori* ?].

Al centro dello spessore, sul lato sinistro
Bonae Deae.

All'Imperatore Cesare Traiano Adriano Augusto, pontefice massimo, durata la ventesima potestà tribunizia, essendo stato accalamato comandante due volte, tre volte console, padre della patria. La repubblica dei nomentani lo ha dedicato al suo *dictator* per aver restaurato il tempio sacro. Alla *Bona Dea*.

81.* *MENSAE* CON DEDICA ALLA *BONA DEA*

Tre frammenti marmorei con margine curvo, iscritti lungo il bordo. Rinvenuti nei primi giorni di marzo 1949 da Domenico Faccenna, durante gli scavi che interessarono la località Romitorio a Casali di Mentana, nella proprietà Lodi. Il frammento *a* è alto 23,5 cm, largo 33 cm e spesso 4 cm, le lettere incise sono alte 3,8 cm. La tonalità del marmo utilizzato tende al colore rosso. Il pezzo si mostra levigato lungo lo spessore e grezzo nel lato inferiore. Si conservano nel Magazzino Epigrafico del Museo Nazionale Romano alle Terme di Diocleziano, n. inv. 254442. Il frammento *b* è alto 22,5 cm e largo 57 cm, mentre lo spessore varia da 3,5 a 1,5 cm; le lettere incise sono alte 3,7 cm. Il diametro, calcolato "*in base alla corda del settore di circonferenza del frammento conservato*" (Granino Cecere 2010, p. 83 nt. 16), doveva essere di circa 90 cm. La tonalità del marmo utilizzato tende al colore grigio. Il pezzo presenta una fine modanatura del bordo, interrotta per un incasso; la levigatura della superficie inferiore sembra dirigersi verso un assottigliamento della lastra.
Si conserva nel Magazzino Epigrafico del Museo Nazionale Romano alle Terme di Diocleziano. La paleografia delle epigrafi che vi sono incise non presenta rimarchevoli differenze, al contrario di quanto accade per i segni di interpunzione, che nel frammento *a* è realizzata con piccole *hederae distinguentes*.
I-II secolo d.C.
Greggi 2007, n. 6b; 6c; 6f p. 43; Granino Cecere 2010, p. 81-86; Pettirossi 2016, n. 6b; 6c; 6f p. 9-11, fig. 1-4; EDR135928 (fr. *b*, V. Pettirossi); EDR136947 (fr. *a*, V. Pettirossi).

Mensa **A**:
a'. [---]*ae d*(*onum*) *d*(*edit, -ederunt*) [------][37].

Mensa **B**:
a. *Deae s*[*anctae d*(*onum*) *d*(*edit*)].
b. [---]*m et sedes tres* [------][38].

Integrazione dell'iscrizione della *mensa* **A** (Granino Cecere 2010, p. 85):

[37] Il frammento con incise le lettere evidenziate in neretto è attualmente irreperibile, ma si vede chiaramente nell'immagine dell'archivio *SBAL* pubblicata in fig. 2 dall'Autrice del sopracitato contributo, in cui si vedono i reperti rinvenuti durante la campagna di scavo. M. G. Granino Cecere (2010, p. 83) aggiunge inoltre che il medesimo frammento è menzionato negli appunti di D. Faccenna ("*lastra di marmo tipo nr. 1*"), dai quali apprendiamo che misurava 14 x 22 cm. Dagli appunti è stato possibile desumere che anche altri due frammenti apparterrebbero alla mensa *b:* il primo, visibile capovolto nella suddetta fotografia, recherebbe le lettere [---]*AS*[---] e misurerebbe 12 x 14 cm, mentre il secondo, seppur secondo il parere dell'Autrice sia di dubbia pertinenza alla mensa *b*, vedrebbe incise le lettere [---]*NA*[---] o [---]*RA*[---] e misurerebbe 7 x 10 cm.

[38] Alla mensa *a* è relazionabile un altro frammento visibile in primo piano nella foto, in cui possono leggersi le lettere [---]*AS*[---]. Questo è definito negli appunti dello scopritore "disco di pietra rossa", che ci informano anche delle dimensioni del frammento, 37 x 20 x 4 cm.

[--- *Bonae Deae Sanct*]*ae* (--- ?) *d*(*onum*) *d*(*edit*, *dederunt* ?) +[---]

Alla *Bona Dea Sancta*, ha (hanno ?) offerto in dono.

Integrazione dell'iscrizione della *mensa* **B** (Granino Cecere, 2010, p. 85):
[--- *mensa*]*m et sedes tres m*[*armoreas Bonae*] ***Deae S***[*anctae d*(*onum*) *d*(*edit*)]

...ha offerto in dono una *mensa* e tre sedili di marmo alla *Bona Dea Sancta*.

82.* FRAMMENTO DI DEDICA A *BONA DEA*

Frammento di lastra marmorea. Rinvenuto nel 1949 presso la località Romitorio, nelle stesse circostanze in cui vennero alla luce i frammenti di *mensae* precedentemente analizzati. Il *ductus* si presenta regolare, la qualità dell'incisione è discreta. I segni di interpunzione sono triangoliformi. Dimensioni (cm): altezza 15; larghezza 28; spessore 2. Altezza delle lettere 4 cm. Irreperibile.
Pala 1976, n. 1,38.21, fig. 47; Greggi 2007, n. 134 fig. 134, Pettirossi 2016 n. 134 p. 16-17; EDR141604 (V. Pettirossi).

[------] / [--- *Vi]rginia Co*[---], (?) [--- *Bon*]*ae Dea*[*e*---] / [------].

Virginia Co..., alla (della ?) *Bona Dea....*

XXII. **Marcellina, *Tibur*, Tivoli**

83.* *LEX ARAE* DI *BONA DEA*

Parte inferiore di lastra in marmo di colore ocra. I frammenti provengono dal territorio tra Marcellina e Tivoli, probabilmente nell'area dell'antica *Corniculum*. Il supporto si presenta spezzato in due parti tra loro congruenti che, ricomposte, si presentano di forma triangolare. Dimensioni (cm): altezza sx 20; dx 23; spessore 3. Si conservano 10 linee del testo, ma nessuna di loro è interamente leggibile a causa delle spezzature che percorrono la lastra in obliquo, dal lato sinistro fino al lato destro, e all'altezza del foro di fissazione a sinistra, che divide la parte inferiore in due frammenti.
Attualmente è conservata nel deposito del Museo Nazionale alle Terme di Diocleziano, con n. inv. 115.643.
Per paleografia e per formulario si propende per una datazione all'età augustea.
Mancini (*Inscr.It.* IV, 1) 1952, n. 73; Palmer 1974, p. 58; Cels-Saint-Hilare 1992, p. 45-71; Brouwer 1989, n. 71 p. 80-81.

[------] / *fasqu*[*e esto ceterae leges huic arae*] / *sunto q*[*uae arae Dianae in Aventino monte*] / *dictae sunt* [*Iuppiter Optime Maxime* ?] / *tibei signum Bona*[*e Deae hac lege do dico*] / *dedicoque uti sies vole*[*ns propitius populo*] / *Romano Quiritibus* [*item domui praedi*]/*oque meo coniugi liberis* [*gentique meae*] / *conlegaeque meo si om*[---] / *ad aram redit Ianum Iovemqu*[*e et Iuno*]/*nem in aram vino praefatus es*[*to* ---].

Che la legge divina e le altre leggi istituite per l'altare di *Diana* sull'Aventino siano applicate a questo altare. *Iupiter Optimus Maximus* (?) sulla base di questa legge ti offro in dono una statua della *Bona Dea*, la dedico affinché tu sia benevolo con il popolo romano dei Quiriti, oltre che con la mia casa e la mia tenuta, per me stesso, per mia moglie, per i miei figli e parenti e per il mio collega. Colui che fa ritorno a questo altare deve prima rivolgere una preghiera e compiere una libagione in onore di *Ianus*, *Iupiter* e *Iuno* di fronte all'altare.

XXIII. ***Tusculum*, Frascati**

84. EPITAFFIO DI UNA SACERDOTESSA DELLA *BONA DEA*

Iscrizione sepolcrale riportata alla luce durante gli scavi effettuati per la costruzione della stazione ferroviaria di Colonna (Frascati). Irreperibile.
I-II secolo d.C., per formulario.
EE, IX 698; Brouwer 1989, n. 72 p. 82.

[---*F*]*laviae* [--- / *A*]*thenaidi*] / *Flavius* --- / *r*]*es Paectu*[*s m*]*atri suae b*[*ene*] / [5] *merenti feci*[*t*] / *Marius Alecshn*[*der* / *et M*]*arius Felix ne*[*potes*? / *sacer*]*doti Bonae De*[*ae* / *qu*]*ae vicshit a*[*nnos* / [10] ---] VII *d*(*ies*) IXX *or*(*as*) / [*frate*?]*r M*(*arius*) *Arariusis c*[*ura*/*v* ?]*it curae* / [---] *la.*

A *Flavia Athenais*. *Flavius Paectus* ha realizzato questo monumento per sua madre, avendolo (questa) ben meritato. I suoi nipoti *Marius Alexander* e *Marius Felix*, per lei che fu sacerdotessa della *Bona Dea*, che visse... anni, sette giorni e diciannove ore. Il loro (suo?) fratello *Marius Arariusis* ne ha benevolmente supervisionato l'esecuzione.

Confine tra *Latium* e *Campania*

(a) ***Minturnae*, Minturno**

85.* *EX-VOTO* DI *CAIUS VALERIUS MARTIALIS*

Altare parallelepipedo in pietra calcarea, rinvenuto in un luogo imprecisato del colle di Traetto. La modanatura inferiore si compone di uno zoccolo liscio e di una *cyma reversa*, posta al centro di due riseghe. Il coronamento è difficilmente distinguibile a causa delle cattive condizioni di conservazione. La parte superiore appare fortemente scheggiata. Sul lato sinistro è visibile una patera; si suppone che il lato destro sia decorato da un *urceus*, ora non visibile, come di consueto accade per questa tipologia di monumenti. Dimensioni (cm): altezza 76,5; larghezza 51; spessore 37. Altezza delle lettere: da 3 a 3,5 cm.
Il cippo è attualmente messo in opera come pietra d'angolo di un'abitazione privata nel vico Giordano Bruno, a Minturno.
I secolo d.C., su base paleografica e per la tipologia del cippo.
CIL, X 5998; *ILS* 3518; Ionta 1985, n. 1 p. 53; Codegnone, Proietti, Rosi (Coarelli, *Minturnae*) 1989, n. 2 p. 150, tav. XLV 2-3; Brouwer 1989, n. 76, p. 86; *Fana, Templa, Delubra* (C. Ferrante) IV, p. 121; EDR129414 (F. Verrecchia, S. Sparagna).

Bonáe Deáe sacr(*um*). / *C*(*aius*) *Valerius C*(*ai*) *f*(*ilius*) *Martialis*.

Sacro alla *Bona Dea*. *Caius Valerius Martialis*, figlio di *Caius* (ha offerto in dono).

N.B. *C. Valerius Martialis* è conosciuto anche da un'altra iscrizione proveniente da *Minturnae*. Si tratta di una colonnina calcarea rinvenuta nel 1849 tra le macerie della città antica, nel podere Mazzucco ubicato nelle vicinanze del fiume Liri e pubblicata in *CIL*, X 5999: *Silvano sacr*(*um*)/ *C*(*aius*) *Valerius C*(*ai*) *f*(*ilius*) *Martialis*.
Il dedicante è probabilmente un congiunto del più celebre *M. Valerius Martialis*, autore di epigrammi, vissuto nel I sec. d.C. Lo stesso personaggio fece a Minturno anche una dedica a Silvano. Il culto della *Bona Dea* è attestato a *Minturnae* anche da una statuetta in marmo bianco raffigurante la dea seduta con una cornucopia nella mano sinistra (cat. icon. n. 11, Minturno).

(b) ***Venafrum*, Venafro**

86. DEDICA DEL COLLEGIO DELLE CULTRICI DI *BONA DEA CAELESTIS*

Iscrizione incisa su supporto lapideo di tipologia ignota. Rinvenuta nella proprietà del medico Della Valle, in cui fu conservata fino al XIX secolo. Il *CIL* ne attesta l'esistenza a Massa Lucenteforte. Irreperibile.
II-III secolo d.C.
CIL, X 4849; *ILS* 3517; Waltzing 1895-1900, III, n. 1732; Tran Tam Tinh 1972, p. 166; Brouwer 1989, n. 75 p. 85-86; Cordischi 1990, n. 21 p. 192-193; Capini 1999, n. 9 p. 38; Mastrocinque 2014, p. 106; EDR119568 (G. Corazza). Sull'iscrizione anche Granino Cecere 1992, p. 138; Rossignoli 2004, p. 19; Marcattili 2010, nt. 104 p. 29.

Collegium / *cultorum* / *Bonae Deae* / *Caelestis*.

Il collegio cultuale della *Bona Dea Caelestis*.

Regio* I. *Campania

(a) ***Puteoli*, Pozzuoli**

87. DEDICA SACRA A *BONA DEA*

Lastra rinvenuta intorno al 1870 a Pozzuoli presso la frazione Pianura, nei pressi del cimitero, in fase di reimpiego. Irreperibile.

I-II secolo d.C.

CIL, X 1548; Dubois 1907, p. 143; Peterson 1919, p. 112; Brouwer 1989, p. 87 n. 78; EDR161760 (G. Camodeca).

Bonae D[*eae*] / *sacru*[*m*].

Sacro alla *Bona Dea*.

(b) **Napoli**

88. *EX-VOTO* DI UN APPALTATORE DI COSTRUZIONI IN MARMO E LA SUA CONTUBERNALE

Base di marmo ritrovata alla fine del XVI secolo nei dintorni della bottega di un marmorario (Mommsen scrive "*in cuiusdam marmorarii taberna*"), situata vicino all'ingresso della chiesa di Santa Maria Annunziata a Napoli. Solo dalla descrizione che ne riporta il *CIL* si sa che entrambi i lati della base sono decorati da un ramo d'alloro. Irreperibile.

L'indicazione del consolato di *Quintus Iunius Marullus* permette di datare l'iscrizione al 27 ottobre del 62 d.C.

CIL, X 1549; Dubois 1907, p. 143; Peterson 1919, p. 112; Tran 2007, nt. 38 p. 130; Demma 2010, p. 402 e nt. 28; EDR129769 (G. Camodeca, I. Milano). Sull'iscrizione anche Pensabene 2007, p. 243.

C(*aius*) *Avillius December*, / *redemptor marmorarius*, / *Bonae Diae* / *cum Vellia Cinnamide* / *coñt*(*ubernale*) / [5] *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). / *Claudio Aug*(*usti*) *l*(*iberto*) / *Philades*[*p*]*oto sacerdote posita*, / *dedicata* VI *kal*(*endas*) *Novembris*, / *Q*(*uinto*) *Iunio Marullo co*(*n*)*s*(*ule*).

Caius Avillius December, appaltatore di costruzioni in marmo, con la sua contubernale *Velia Cinnamis*, scioglie volentieri il voto alla *Bona Dia* (=*Bona Dea*), avendolo ben meritato. Posta e dedicata durante il sacerdozio del liberto imperiale *Claudio Philadespoto*, nel sesto giorno delle Calende di novembre, durante il consolato di *Quintus Iunius Marullus*.

l. 3: *Diae = Deae*
l. 4: *Vellia = Velia*
l. 8: *Novembris = Novembres*
l. 9: *Quinto = Caio*

(c) ***Misenum*, Miseno, Bacoli**

89.* FRAMMENTO DELL'ISCRIZIONE SEPOLCRALE DI UNA SACERDOTESSA DI *BONA DEA*

Lastra marmorea spezzata negli angoli superiore e inferiore destro. Segni di interpunzione ben visibili separano ciascuna parola, anche al termine della riga. Il margine destro, unico integralmente superstite, si presenta dritto e solo leggermente danneggiato. Non si conoscono le dimensioni del supporto. Proveniente da Miseno (Bacoli, Napoli), nella zona detta già dal '500 dei Campi Elisi (nota di origine del Museo: *aus den eleus. Feldernbei Neapel*, in cui "*Eleus*" è palesemente refuso trascritto in luogo di "*elys*"), situata nella zona a nord-ovest della città, all'incrocio tra l'attuale via Mercato di Sabato e via Torre di Cappella, zona in cui era situata la più ampia necropoli di Miseno e dove ancora oggi si trova il cimitero cittadino.
L'iscrizione è detta essere di provenienza romana, nonostante, come affermato, proviene da Miseno. Attualmente si conserva nel *Lapidarium* del Museo Archeologico Schloss Eggenberg del Joanneum di Graz, in Austria.
CIL, VI 32461; *AE* 1988, 318; *EE* IV, 872; Solin 1987, p. 71-72; Kränzl, Weber 1997, p. 108 n. 126; EDR101019 (G. Camodeca).

[*Dis Man*(*ibus*) *s*]*acr*(*um*). / [*---iae*] *Castae*, / [*sacerd*(*otis*) *B*]*onae Deae*. / [*Huic lo*]*cus datus* / [5] [*a soda* ?]*libus* VII. / [*Long*(*um*)] *p*(*edes*) VII, *lat*(*um*) / [*p*(*edes*) --- *H*(*ic*) *s*(*ita*)] *e*(*st*).

Sacro agli Dei Mani. ... di *Casta*, sacerdotessa della *Bona Dea*. Lo spazio le (è stato) concesso dai sette sodali. Lungo 7 piedi, largo... piedi, qui riposa.

Regio* II. *Hirpinia

(a) ***Cubulterium*, Alvignano, Caserta**

90. *EX-VOTO* DI *IULIUS EXUPERIUS*

Iscrizione su supporto in pietra di cui non si conosce la tipologia. Rinvenuta reimpiegata nel giardino della chiesa di San Ferdinando. H. Brouwer dice che a destra del testo è raffigurato un contadino che sorregge un cesto di frutta e una falce. Nel lato destro egli descrive una donna sulla cui testa si regge un cestino pieno di frutta. Sotto il testo vi sono una patera (sx) e un vaso (dx). Non è possibile verificare la veridicità di questi dati, in quanto l'Autore non riporta né il luogo né la data dell'esame autoptico e, soprattutto, l'iscrizione risulta attualmente irreperibile.
IV secolo d.C.
CIL, X 4615; Brouwer 1989, n. 80, p. 89; Solin 1993, n. 91 p. 158; Cera 2004, n. 10 p. 142; EDR103308 (G. Corazza).

Bonae Deae sac(*rum*). / *Iulius Exuperius* / *d*(*edit*).

Sacro alla *Bona Dea*. *Iulius Exuperius* ha offerto in dono.

(b) ***Ducenta*, Trentola Ducenta, Caserta**

91.* *EX-VOTO* DI *LUCIUS CLOVATIUS CLARUS* E I SUOI COLLEGHI (?)
Placca di bronzo opistografa. Dimensioni (cm): altezza 3,5; larghezza 8,2. Altezza delle lettere (mm): l. 1: 10; l. 2: 8; l. 3: 5-6; retro: l. 1: 9; l. 2: 8-10.
Si conserva a Roma, nel magazzino dell'*Antiquarium* del Palazzo dei Conservatori dei Musei Capitolini, n. inv. 14.001 (3799).
II secolo d.C., per paleografia.
Colonna (*Not.Sc.*) 1887, p. 161; *E.E.*, VIII 106; Brouwer 1989, n. 83, p. 90-91.

Fronte
Deae Bona(*e*) / *cum suis* / *d*(*ono*) *d*(*at*).

Retro
L(*ucius*) *Clovatius* / *Clarus*.

Lucius Clovatius Clarus, con i suoi, ha offerto in dono alla *Bona Dea*.

fronte, l. 1: nesso *na*

Regio* II. *Apulia et Calabria

(a) ***Canusium*, Canosa**

92.* ALTARE DI *SEXTILIA ACCEPTA*

Ara votiva in calcare. Dimensioni (cm): altezza 52; larghezza 38; spessore 38. Specchio epigrafico: 35 x 42. Altezza delle lettere: l. 1: 9 (lettere montanti *T*: 6 ed *E*: 2, 5); l. 2: 4; l. 3: 3. Si tratta di un tronco quadrangolare sormontato da un coronamento modanato, costituito da una gola rovescia, da una gola dritta e da un sottile listello. La base è andata perduta. Sul coronamento si trova un basso parallelepipedo, su cui insiste il *focus* circolare (diam. 28,5). Le lettere sono incise seguendo un modulo decrescente. Alla l. 1 si notano due *T longae* e *P* e *T* sono incise in legatura; la *E* è inscritta nella *C*, evidentemente per ovviare a problemi di spazio. Alla l. 2 la *A* non reca il tratto orizzontale. Tra le parole si interpongono punti triangoliformi.

È murata nella parete destra, nel santuario della Madonna di Ripalta, situato a 9 km a sud di Cerignola (Foggia), nei pressi del letto del fiume Òfanto.

L'uso delle lettere montanti e la paleografia suggeriscono una datazione all'inizio del II secolo d.C.

CIL, IX 684; Brouwer 1989, n. 84 p. 91; Silvestrini 1990, p. 1 n. 1; EDR017052 (F. Caruso).

Sextilia Accepȃta, / *aram Bonae* / *Deae, d*(*e*) *s*(*ua*) *p*(*ecunia*) *f*(*aciendam*) *c*(*uravit*), *et p*(*ro*) *s*(*alute*).

Sextilia Accepta, si curò a sue spese della realizzazione di un altare alla *Bona Dea*, per la sua salute.

(b) ***Luceria*, Lucera**

93.* ISCRIZIONE SEPOLCRALE DI *LUCERINUS HERMES* E *VERGILIA PRISCA*

Cornice rettangolare. Rinvenuta a Lucera (Foggia). Attualmente irreperibile.

I secolo d.C.

CIL, IX 805; Brouwer 1989, n. 85 p. 92; EDR157368 (A. Gallo).

D(*is*) *M*(*anibus*) / *Lucerini Hermae* / *Vergiliae Priscae mag*(*istrae*) *Bonae* [*Deae* ?].

Agli Dei Mani. A *Lucerinus Hermes* (e) *Vergilia Prisca, magistra* della *Bona Dea*.

Regio* IV. *Sabina et Samnium

Samnium

(a) ***Alba Fucens***

94. *EX-VOTO* A *BONA DEA ARCENSIS TRIUMPHALIS*

Tavoletta in bronzo (?). Rinvenuta nel territorio di *Alba Fucens*. Dimensioni: altezza 8 cm; larghezza 1,17 m. Secondo quanto sappiamo da H. Brouwer, ciascun lato del testo era decorato con una palmetta; l'informazione però non è supportata da un documento fotografico o dall'indicazione del luogo e della data dell'esame autoptico effettuato dallo studioso. Inoltre, l'iscrizione è attualmente irreperibile.
I-II secolo d.C.
E.E. VIII 183; *ILS* 3510; Brouwer 1989, n. 86, p. 92-93.

Bonae Deae / *Arcensi Triumphal*(*i*) / *Valeria Amaryllis* / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *a*(*nimo*).

Alla *Bona Dea Arcensis Triumphalis*. *Valeria Amaryllis,* ha sciolto il voto benevolmente e avendolo ben meritato.

(b) ***Amiternum*, Pozza, L'Aquila**

95. *EX-VOTO* DI *MARCIA VENUSTA*

Lastra in pietra (?), nota per tradizione manoscritta tramite una lettera dello storico aquiliano Angelo Leosini (Archivio Centrale dello Stato (EUR), Antichità e Scavi, I versamento, busta 6, fascicolo 9, 4, lettera del 2/09/1878). L'apografo restituito dall'editore lascia intendere che il supporto fosse molto danneggiato già al momento dell'esame autoptico. Sembra che la *A* sia l'ultima lettera della l. 2. Le integrazioni possibili per il *nomen* della dedicante potrebbero essere *Mamia*, *Modia*, *Munia*, *Marcia* (supponendo che la lacuna sia di 4-5 lettere). Tutti sono documentati ad *Amiternum*. Irreperibile.
AE 1992, 361; Segenni (*Suppl.It.* 9) 1992, n 1 p. 60-61; EDR100036 (G. Di Giacomo).

Bo[*n*]*ạę Deae* / *M*[---]+ *Venustạ* / *m*[*e*]*ṛịṭọ suo* / *s*(*ua*) *p*(*ecunia*) *f*(*ecit*).

Alla *Bona Dea*. *Marcia Venusta*, (lo) ha realizzato a sue spese e avendolo meritato.

(c) **Cerchio, Cifernia**

96. REALIZZAZIONE E DEDICA DI UN SACELLO DA PARTE DI *OCTAVIA LUPILLA*

Stele timpanata di pietra calcarea non locale. Dimensioni (cm): altezza 70; larghezza 41; spessore 37. Nelle fiancate sono scolpiti due scudi. Trovata "*nella contrada S. Vito, sul luogo del distrutto casale di Ozzano*", nei poderi del cav. Venanzio D'Amore Fracassi (De Nino, *Not.Sc*., 1897, p. 430). L'iscrizione è attualmente sepolta sotto i ruderi della casa D'Amore Fracassi, a destra della chiesa di San Bartolomeo, al di là della strada, distrutta dal terremoto del 1915. Fino a circa dieci anni fa sarebbe stata ancora parzialmente visibile, secondo la testimonianza di Davide e Fiorenzo Amiconi, due cittadini di Cerchio.

In base al formulario si propone una datazione tra il I e il II secolo d.C.

De Nino (*Not.Sc.*), p. 439; Letta, D'Amato 1975, n. 6; Brouwer 1989, n. 88 p. 94.

Octavia / *Lupilla* / [*B*]*onae Deae* / [*a*]*ediculam et* / [5] [*a*]*ram de suo* / [*d*(*onum*)] *d*(*edit*) *d*(*edicavit*).

Octavia Lupilla ha offerto in dono e ha dedicato alla *Bona Dea* un'edicola e un altare, (realizzandoli) a sue spese.

(d) **Prezza, Sulmona, L'Aquila**

97.* OPERE DI RESTAURO DI UN *TEMPLUM* DI *BONA DEA* DA PARTE DEI *MAGISTRI* DELLA DEA *LAVERNA*

Blocco (o lastra?) in pietra locale. Non è noto il luogo esatto del suo ritrovamento, ma fu visto per la prima volta nei pressi della chiesa di Santa Lucia. È attualmente reimpiegata nella cavità dalla quale pendono i pesi dell'orologio della suddetta chiesa.

Seconda metà del I secolo d.C., per paleografia.

CIL, IX 3138; *CIL*, I^2 1793; *ILLRP* 57; Brouwer 1989, n. 89 p. 94-95; Buonocore 1991, n. 3 p. 352; Tarpin 2002, p. 392, IV.6.22; Nonnis 2008, nt. 20 p. 168; EDR147563 (M. Mannino). Sul contesto cultuale dell'iscrizione anche Letta 1992, nt. 31 p. 115 e Stek 2009, nt. 155 p. 147.

L(*ucius*) *Statius Cn*(*aei*) *f*(*ilius*) *Chilo*, / *L*(*ucius*) *Pettius C*(*ai*) *f*(*ilius*) *Pansa*, / *C*(*aius*) *Pettius V*(*ibi*) *f*(*ilius*) *Gemellus*, / *L*(*ucius*) *Tattius T*(*iti*) *f*(*ilius*) *Coxsa*, / [5] *magistrì Laverneis* / *murum caementìcium*, / *portam*, *porticum*, / *templum Bonae Deae*, / *pagi decreto faciendu*[*m*] / [10] *curarunt probaruntq*[*ue*].

Lucius Statius Chilo, figlio di *Cnaeus*, *Lucius Pettius Pansa*, figlio di *Gaius*, *Caius Pettius Gemellus*, figlio di *Vibius*, *Lucius Tattius Coxsa*, figlio di *Titus*, *magistri* della dea Laverna, hanno costruito e hanno supervisionato, su decreto del *pagus* (competente), un muro di cemento, una porta, un portico e un tempietto (sacro) alla *Bona Dea*.

l. 10 *curarunt = curaverunt*; *probaruntque = probaveruntque*

(e) ***Marruvium*, San Benedetto**

98.* *LABRUM* DI *APONIA CLARA*

Vaso di marmo bianco di forma troncoconica, con piede e labbro cilindrici aggettanti e modanati. Nella parte centrale del piede è visibile l'incasso funzionale al fissaggio. La parte cava, semisferica, è profonda 14 cm. Dimensioni (cm): altezza 38; diametro 22 (piede), 24 (bocca). Altezza delle lettere: da 3 a 4,5 cm.
Trovato nel 1887 e donato nel 1889 dalla famiglia Tarquini al Museo Lapidario Comunale di Avezzano, in cui si conserva ancora oggi.
I secolo d.C., per paleografia.
E.E. VIII 159; Fiorelli (*Not.Sc*.) 1887, p. 42; Letta, D'Amato 1975, n. 56; Brouwer 1989, n. 87 p. 93; Letta 2012, n. 3 p. 38. Sull'iscrizione anche Letta 2016a, p. 28.

Bonae / *Diae* / *Aponia* / *Clara.*

Aponia Clara (ha offerto in dono) alla *Bona Dia* (=*Bona Dea*).

l. 2: *Diae = Deae*

(f) **Venere dei Marsi, Pescina**

99.* *EX-VOTO* DI *URSIA SABELLINA*, MOGLIE DI *PUBLIUS SCAPULA*
Blocco marmoreo di forma parallelepipeda. Dimensioni (cm): altezza 52,5; larghezza 59; spessore 28. Campo epigrafico: altezza 29,8; larghezza 31,3; spessore da 38,2 a 38,4. Altezza delle lettere (cm): da 3 a 5,5. Trovato nelle vicinanze della torre medievale, in occasione di uno scavo per costruzioni, insieme con numerosi frammenti ceramici databili al III secolo d.C. Il campo epigrafico è delimitato da una cornice modanata e l'iscrizione è incisa sull'unico lato lisciato a gradina. La superficie degli altri lati non appare lavorata; ciò potrebbe lasciar supporre che la lastra dovesse essere murata. Si possono notare scheggiature recenti visibili sullo spigolo sinistro e abrasioni superficiali sul lato sinistro della cornice, oltre che tra le l. 2 e 4 del testo. Una scheggiatura antecedente alle altre è visibile tra le l. 3 e 4. L'esame autoptico del documento è stato effettuato il 27 luglio 1993 da Cesare Letta a Celano, nel deposito archeologico del castello Piccolomini (inv. n. 41009). La grafia dell'incisione appare irregolare, la paleografia permette di datare il manufatto tra la metà e la fine del I secolo d.C.
Letta 2015, n. 16 p. 27-28.

Ursia C(*ai*) *f*(*ilia*) / *Sabellina,* / *P*(*ubli*) *Scapulae* (scil. *uxor*), / *Bonae Deae* / [5] *d*(*onum*) *d*(*edit*).

Ursia Sabellina, figlia di *Gaius*, moglie di *Publius Scapula*, ha offerto in dono alla *Bona Dea*.

Regio* V. *Picenum

(a) *Falerio Picenus*, Piane di Falerone, Fermo

100.* *EX-VOTO* PER LA SALUTE DI *ATELLIA*

Lastra quadrata in marmo. Il supporto è stato integralmente ricomposto sulla base di 20 frammenti.Th. Mommsen vide la lastra in stato frammentario. Dimensioni (cm): altezza 48; larghezza 48; spessore 2,5. Altezza delle lettere: da 3,7 a 5,7 cm.
Si conserva presso il Museo Archeologico Civico di Falerone.
CIL, IX 5421; Brouwer 1989, n. 90 p. 95-96; EDR104922 (F. Squadroni).

Pro salute / *Atelliae n*(*ostrae*), / *Picentina l*(*iberta*) / *Bonae Deae v*(*otum*) *s*(*olvit*).

Per la salute della nostra *Atellia*, la liberta *Picentina* ha sciolto il voto alla *Bona Dea*.

Regio VI. *Umbria et ager Gallicus*

Umbria

(a) *Tuder*, Todi

101. *EX-VOTO* DI TRE DEVOTE DI *BONA DEA*

Lastra di bronzo di piccole dimensioni. Trovata nelle vicinanze delle rovine di un tempietto, come riporta G. F. Gamurrini (*Not.Sc.* 1881, p. 8-9). I lati sono decorati a coda di rondine e si vedono chiaramente i fori usati per l'affissione a un oggetto di culto. Irreperibile.
I secolo d.C.
CIL, XI 4634; *ILS* 3493; Brouwer 1989, n. 94 p. 98-99; Asdrubali Pentiti 2008, n. 19 p. 217.

Septimia Galla / *Alennia Sabina* / *Petronia Tertulla*, / *Bonae Deae* / *d*(*onum*) *d*(*ederunt*).

Septimia Galla, *Alennia Sabina* e *Petronia Tertulla* hanno offerto in dono alla *Bona Dea*.

102. *EX-VOTO* DI *QUIETA, MINISTRA* E *PROMAGISTRA* DI *BONA DEA*

Base marmorea di piccole dimensioni, alta 5 cm, larga 9 cm, spessa 8 cm, che sorreggeva una statuetta della *Bona Dea* acefala e priva degli arti superiori. Rinvenuta il 16 settembre 1881 presso Ilci, località a sei chilometri da Todi in direzione est verso la riva sinistra del Tevere, insieme con resti di murature pertinenti a un piccolo luogo di culto. Lorenzo Leoni la reperì durante una prospezione nell'agro Tudertino, precisamente nella zona del fondo appartenente al ricco possidente Antonio Meschini, ubicato tra il V e il VI chilometro

verso est della strada che da Todi va verso Ilci, tra i resti di murature antiche. Di proprietà del collezionista milanese Amilcare Ancona, che la acquistò a Roma. Rinvenuta nello stesso contesto dell'iscrizione precedente (n. **101**). Irreperibile.

Dalle descrizioni di Leoni e Gamurrini, che hanno potuto sottoporre l'iscrizione a un esame autoptico, questa sarebbe databile al I secolo d.C.

CIL, XI 4635; *ILS* 3494; Leoni, Gamurrini 1881 (*Not.Sc*.), p. 22; Gamurrini (*Bull.Inst.Corr.Arch*.) 1881, p. 8; Vaglieri (*Diz.Ep*.) 1895, p. 1014; Brouwer 1989, n. 93, p. 97; Flieger (*Thes.Ling.Lat.*, s.v. *prōmus: …nisi rectius alii intellegunt promagistra*) 2000, vol. X, 2, p. 1909, l. 33-34; Asdrubali Pentiti 2008, n. 11 p. 212.

Quieta, *Aties* / *Pieridis* (scil. *serva*), / *ministra Bon*(*a*)*e Di*(*a*)*e* (!), / *proma*(*gistra*) *pos*(*u*)*it*, *d*(*ono*) *d*(*edit*).

Quieta, schiava di *Atia Pieris*, *ministra* della *Bona Dea* e *promagistra*, (lo) ha posto e offerto in dono.

103. FRAMMENTO DELL'*EX-VOTO* DI *LEDA*..., MOGLIE DI *PROFUTURUS*

Base di statua. Non si conoscono dettagli sul luogo di rinvenimento né su quello di conservazione, in quanto il monumento risulta irreperibile.

I-II secolo d.C., per formulario.

CIL, XI 4644b; Asdrubali Pentiti 2008, n. 12 p. 212.

[*Bonae Deae signum cum*] / [*b*]*asi Led*[*a*] / [---?]*devei Profu =/ turi* / [5] *uxor* / *mag*(*istra*) *d*(*ono*) *d*(*edit*).

...*Leda*, moglie di *Profuturus* e *magistra*, ha offerto in dono una statua dotata di piedistallo alla *Bona Dea*.

(b) ***Aquaiura, Spoletium*, Spoleto**

104. *LEX LUCI* DI *BONA DEA*

Altare in pietra locale. Trovato, già mutilo, nei pressi del valico della Somma. Dimensioni (cm): altezza 73; larghezza 51; spessore 45. Altezza delle lettere: da 3 a 6 cm.

Attualmente si conserva presso la frazione Eggi di Spoleto, nel giardino di Villa dei Pazzi Morelli.

I secolo d.C., in base all'onomastica e la resa grafica di *uxsor*.

CIL, XI 4767; *ILS* 3492; Pasqualini (*Diz.Ep*. IV, *s.v.* '*lucus*') 1975, p. 1979; Brouwer 1989, n. 95 p. 99-100; Asdrubali Pentiti 2008, n. 13 p. 213; Bammer (*Thes.Ling.Lat*., *s.v.* '*commagister*': *qui eiusdem collegii vel corporationis una magister est*), 2011, vol. III, p. 1819 l. 15-18; EDR164070 (M. Ribecco).

[*Lu*]*cus Bone Dee* / *ḍeḍicatus ut liceat,* / *p̣eṛ ṃaṣc̣ulos rem*=/ *u̯n̤ḍaṛi, p̣ermit*(*tente*) *Pom*[*p*(---)] / [5] *c̣oṃ*[*magi*]*ṣtṛ*(*a*). *Ara*(*m*) *posu*[*it*], / *Ṛeṇ*(*atia* ?) *Ṃaxiṃ*(*a*) *uxsor Umbr*[*o*]=/ *ṇiṣ p̣*(*rimi*) *p̣*(*ilaris*). *Ṛo̤sit*(*a*) *in vaç*[*uo*] / *ṣuo.*

Il bosco sacro, dedicato come conviene alla *Bona Dea*, è stato pulito da uomini, avendolo permesso la *commagistra Pompeia*. *Renatia Maxima*, moglie del primipilare *Umbro*, ha posto questo altare. (Lo) colloca nel suo terreno privato.

l. 1: *Bone* = *Bonae*; *Dee* = *Deae*
l. 6: *uxsor* = *uxor*

Ager Gallicus

(a) **Ostra, Corinaldo, Monte Bonino**

105.* *EX-VOTO* DI UNA *MAGISTRA* DI *BONA DEA*

Tabella bronzea. Rivenuta a est di Corinaldo, in località Santa Liberata, lungo la strada che da Santa Apollonia conduce alla strada provinciale corinaldese (via Le Ville) nel mese di gennaio 1636 dall'aratore Bartolomeo Polonio, tra i resti di murature antiche. Nel XVII secolo, al tempo dello storico corinaldese Vincenzo Cimarelli, l'iscrizione era conservata nell'abitazione del gonfaloniere urbinate capitan Pier Leone Amati. Irreperibile.
I-II secolo d.C., per formulario.
CIL, XI 6185; Antolini (*Suppl.It*. 18) 2000, p. 352; Brouwer 1989, n. 97, p. 101; Dall'Aglio, De Maria, Mariotti 1991, p. 57; Lepore 2010, p. 18; Asdrubali Pentiti 2008, n. 16 p. 214; EDR016392 (F. Branchesi).

Bonae Deae d(*onum*) *d*(*edit*) / *Rufellia L*(*uci*) *l*(*iberta*) / *Tych*(*e*), *mag*(*istra*).

La *magistra Rufellia Tyche*, liberta di *Lucius*, ha offerto in dono alla *Bona Dea*.

(b) ***Pisaurum*, Pesaro**

106.* *MENSA* DI *FANNIA*, MOGLIE DI *NASULEIUS*

Mensa semicilindrica in calcare con cornice a semplice solco inciso. Rinvenuta il 6 giugno del 1772 nel cortile di casa Ondedei a Pesaro, insieme con altro materiale di scarico. Dimensioni dello specchio epigrafico: 67, 5 x 11,5. Dimensioni della *mensa* (cm): altezza 25,5; larghezza 104,5; spessore 33. Altezza delle lettere: da 6 cm della l. 1 a 5 cm nella l. 2. Le parole e le abbreviazioni del testo sono separate da segni di interpunzione triangoliformi. Sono visibili tracce di rubricatura.

Si conserva nel Museo Oliveriano di Pesaro, inv. 386.
In base ai caratteri paleografici e dall'analisi del contesto storico in cui si ascrive la dedica, è possibile datare l'iscrizione tra l'ultimo quarto del I secolo a.C. e il primo quarto del I secolo d.C.
CIL, XI 6304; *CIL*, I^2 2126; *ILLRP* 58; Cresci Marrone, Mennella 1984, n. 15 p. 150-153; Brouwer 1989, n. 96 p. 100-101; Trevisiol 1999, n. 1 p. 54; Asdrubali Pentiti 2008, n. 34 p. 226; Granino Cecere 2010, n. 25 p. 84; EDR015988 (F. Branchesi).

Fannia L(*uci*) *f*(*ilia*) *Nasulei* (*uxor*), / *Bonae Deae dat*.

Fannia, figlia di *Lucius* e moglie di *Nasuleius*, ha offerto alla *Bona Dea*.

107.* *EX-VOTO* DI *SULPICIA MAXIMA*
Tabula ansata bronzea con fori simmetrici funzionali all'applicazione su di un supporto di entità ignota, forse di materiale ligneo. Dimensioni (cm): altezza 5,9; larghezza 10,9; spessore 0,4. Altezza delle lettere: l. 1: 1 cm; l. 2-3: 1 cm; l. 4: 9 mm. Sono chiaramente visibili segni di interpunzione triangoliformi. È probabile che sia stata ritrovata a Pesaro, in circostanze sconosciute; l'acquisto da parte dell'abate Annibale Olivieri risale al 31 marzo 1784. Si conserva presso il Museo Oliveriano di Pesaro, inv. 3908.
La paleografia suggerisce una datazione al II secolo d.C.
CIL, VI 6305; Cresci Marrone, Mennella 1984, n. 16 p. 153-155; Trevisiol 1999, n. 2 p. 54; Asdrubali Pentiti 2008, n. 35 p. 22; EDR015989 (F. Branchesi).

Bonae Deae, / *Sulpicia*, *L*(*uci*) *f*(*ilia*), / *Maxima*, / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

Sulpicia Maxima, figlia di *Lucius*, scioglie il voto alla *Bona Dea* avendolo (la divinità) ben meritato.

Regio* VII. *Etruria

(a) ***Pisae*, Pisa**

108.* *EX-VOTO* DI *SULPICIA SATURNINA*
Piccolo altare in marmo grigio. Rinvenuto a Pisa, nel vicolo dei Tidi, reimpiegato nella porta di una rimessa. Dimensioni (cm): altezza 16,8; larghezza 10,5; spessore 8. Altezza delle lettere: da 1,5 a 1,2 cm. Il *ductus* delle lettere è irregolare. Si conserva a Pisa presso il Museo dell'Opera del Duomo.
La paleografia suggerisce una datazione alla seconda metà del I secolo d.C.
CIL, XI 1413; *Inscr.It.* VII, 1, 1; Parra 1984, p. 243; Brouwer 1989, n. 98 p. 101-102; EDR141283 (S. Segenni).

Sulpicia, / *C*(*ai*) *lib*(*erta*) / *Saturnina*, / *B*(*onae*) *D*(*eae*) *d*(*ono*) *d*(*edit*).

Sulpicia Saturnina, liberta di *Caius*, ha offerto in dono alla *Bona Dea*.

(b) **Corniano**

109.* DEDICA DI *L. VENULEIUS MONTANUS* E *L. VENULEIUS MONTANUS APRONIANUS* E LE LORO MOGLI

Due frammenti di lastra di marmo lunense. Dimensioni (cm): altezza 39; larghezza 31. Altezza delle lettere: da 4 a 6 cm. Il primo (1), pubblicato per la prima volta da E. Bormann in *CIL*, XI 1735, era considerato perduto. Fu identificato nel Palazzo episcopale di San Miniato e ripubblicato in *AE* 1983, 382. Dimensioni (cm): altezza 53; larghezza 62. Altezza delle lettere da 2,7 a 6 cm. Nel 1980 G. Ciampoltrini riconosce la parte mancante (2) dell'iscrizione in un frammento rinvenuto già nel 1907 nell'antico cimitero di Corazzano, frazione di San Miniato (Pisa).

Si trova reimpiegata nel portale centrale della chiesa romana di San Giovanni.

Per prosopografia e per formulario l'iscrizione può essere datata tra il 70 e il 170 d.C.

CIL, XI 1735; *Inscr.It.* VII, 1, 123; *AE* 1983, 382 (1); *AE* 1984, 385 (2); Ciampoltrini 1980, p. 160-163; Raepsaet-Charlier 1983, p. 152-155; Sulla famiglia e sull'iscrizione, Scheid 1990, n. 70 p. 338; Corbier 1981, p. 1105; 1109; Ciampoltrini 1994, p. 119-130; EDR079075 (G.A. Cecconi).

Bonae Deae. / *L*(*ucius*) *Venuleius* [*L*(*uci*) *f*(*ilius*)] *Gal*(*eria*) *Mon*[*tanus*], / *et L*(*ucius*) *Venuleius* [*L*(*uci*) *f*(*ilius*)] *L*(*uci*) *n*(*epos*) *Mon*[*tanus*] / [5] *Apron*[*ia*]*nus*, / *Laetilla et Celerina uxo*[*res*].

(Sacro) alla *Bona Dea*. *Lucius Venuleius Montanus*, figlio di *Lucius*, (della tribù) *Galeria*, e *Lucius Venuleius Montanus Apronianus*, figlio di *Lucius* e nipote di *Lucius*. Le mogli *Laetilla* e *Celerina*.

Regio* VIII. *Cispadana

(a) ***Forum Cornelii*, Imola**

110.* *LABRUM* DI *SERGIA FABIA MARCELLINA*

Base cilindrica di *labrum* in pietra istriana con cavità circolare centrale. Poggia su plinto rettangolare, ed è sormontato da corona circolare. In corrispondenza di un lato del coronamento, è inserita una placca di forma parallelepipeda dello stesso materiale, sulla cui faccia più esterna è incisa l'iscrizione. Dimensioni: altezza 1,05 m, base 60 x 60 cm, dimensioni fusto 60 cm. Altezza delle lettere: l. 1: 2 cm; l. 2 da 2,5 a 2,7 cm. Rinvenuta a Imola (Bologna), durante gli scavi effettuati nel 1925 per la costruzione del cinema Modernissimo.

Si conserva a Imola, nel deposito Sante Zennaro, inv. n. 71203.

Su base paleografica si propone una datazione al II secolo d.C.
Negrioli (*Not.Sc.*) 1926, p. 40; Brouwer 1989, n. 107 p. 111; Manzelli 2017, p. 67 (fig. 1).

B(*onae*) *D*(*eae*) *d*(*edicavit* ?), / *Sergia, C*(*ai*) *f*(*ilia*), *Fabia Marcellina*.

Sergia Fabia Marcellina, figlia di *Gaius,* (lo) ha dedicato alla *Bona Dea*.

Regio* X. *Venetia et Histria

(a) ***Brixia,* Brescia, Leno**

111.* *EX-VOTO* DI *ATTIUS PRISCUS*

Piccolo altare monolitico di forma parallelepipeda in pietra bianca di Botticino. Rinvenuto nel febbraio del 1990 durante la messa in opera di cavi telefonici di fronte alla chiesa parrocchiale. Lo zoccolo di base, danneggiato nella parte destra, è sagomato da semplice modanatura, mentre il coronamento, di cui resta solo un tratto della parte destra della modanatura, era probabilmente sormontato da una cimasa concava al centro. Il supporto presenta abrasioni e scheggiature diffuse; varie parti del supporto risultano perdute. I danni sul lato sinistro impediscono la lettura della parte del testo che vi era inciso. Lo specchio epigrafico, privo di cornice, è lisciato. L'iscrizione è incisa, con *ductus* regolare, in chiare lettere capitali di buona qualità.
È conservato nel cortile della Biblioteca comunale di Leno.
Fine I secolo d.C., per paleografia.
AE 2006, 488; Valvo (*Suppl.It*. 25) 2010, n. 99 p. 298-299; Cirimbelli 1993, n. 3 p. 14; Panazza 2006, n. 3 p. 212; EDR109771 (D. Fasolini).

Bonae / *Deae* / + *Attius* / [*P*]*riscus* / [5] [*v*(*otum*)] *ṣ*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

Attius Priscus ha sciolto il voto alla *Bona Dea,* avendolo (la divinità) meritato.

(b) **Cividate Camuno**

112.* *EX-VOTO* A *BONA DEA*

Frammento inferiore di lastra marmorea in calcare rossastro. Ritrovato durante lo scavo che ha interessato le costruzioni contigue all'anfiteatro della città, in giacitura secondaria in uno strato di riutilizzo databile in età tardoantica (V secolo). Dimensioni (cm): altezza 17; larghezza 32,5; spessore 7. Il frammento, probabilmente di forma rettangolare e di notevoli dimensioni, presenta margini laterali paralleli in rilievo rispetto alla superficie delimitata. La lastra mostra evidenti segni di lavorazione dovuti al riutilizzo: la superficie del pezzo

si presenta grezza, forse per cancellare quanto vi fosse stato inciso. A una funzione aliena a quella originale sembra riconducibile l'inconcluso intento di erosione dell'iscrizione, anch'esso probabilmente dovuto a un uso in ambito non più pagano. Si conserva a Cividate Camuno, nel Museo Nazionale della Valcamonica.
Fine del I- inizi del II secolo d.C., per paleografia.
Valvo (*Suppl.It*. 25) 2010, n. 110 p. 298-299; *AE* 2004, 623; Mariotti 2002, p. 234; EDR110563 (D. Fasolini).

Bonae Deae v(*otum* ?) [*s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*)].

…ha sciolto volentieri il voto alla *Bona Dea*, avendolo (la divinità) meritato.

(c) ***Aquileia***

113. DEDICA SACRA ALLA *BONA DEA*
Altare in pietra (?). Non si conoscono dettagli sul luogo di rinvenimento, in quanto Th. Mommsen la trascrisse dalla silloge compilata da Gian Giuseppe Capodagli "*De' fragmenti d'Aquileja di Gio Giuseppe Capodaglio*" (1852).
Il monumento risulta irreperibile e, già dal momento in cui fu vista, l'ultima riga dell'iscrizione era mancante.
Seconda metà del I- II secolo d.C.
CIL, V 756; Calderini 1930, n. 1; *Inscr.Aq.* I, n. 163; Brouwer 1989, n. 108 p. 112; EDR116843 (F. Mainardis).

Bonae / *Deae Aug*(*ustae*) / *sacrum* / [------].

Sacro alla *Bona Dea Augusta*...

Località Santo Stefano

114.* TRE *MAGISTRAE* DI *BONA DEA* RESTAURANO L'EDICOLA DI *FONIO*
Lastra scorniciata in pietra calcarea grigia istriana. Dimensioni (cm): altezza 49; larghezza 128, non se ne conosce lo spessore. Altezza delle lettere (cm): l. 1: 5,5; l. 2-3: 5; l. 4-5: 4, 5. Il luogo di rinvenimento non è chiaro, ma è certo che sia stata vista nella chiesa di Santo Stefano, poi trasportata nella casa del Dr. Salvatore Zanini, che a sua volta divenne di proprietà di V. Zandonati, che a riguardo scrive "*inserta in un muro della mia casa*". Questa iscrizione, come tutte quelle appartenenti alla collezione Zandonati, fu spostata a Trieste, dove Th. Mommsen poté eseguirne l'autopsia.
Attualmente si trova nel Civico Museo di Storia ed Arte di Trieste, Orto Lapidario, arco 6, n. inv. 31597.
Metà del I secolo d.C.
CIL, V 757; *ILS* 4894; Calderini 1930, n. 9; Vaglieri (*Diz. Ep*., s.v. *Bona Dea*) 1895, p. 1014; *Inscr.Aq.* I, n. 158; Brouwer 1989, n. 109 p. 112; Mainardis 2005, n. 48 p. 345; Wojciechowsky 2001, n. 7 p. 170-171;

EDR116844 (F. Mainardis); *Ubi erat lupa*, n. 15992; *Epigraphische Sammlung Graz*, n. 434; http://www.museostoriaeartetrieste.it/ortolapidario/portfolio/materiali-di-provenienza-aquileiese/#a6.

Anìnia, *M*(*arci*) *f*(*ilia*), *Magna et* / *Seia Iónis et Cornélia Ephyré*, / *magistraé B*(*onae*) *D*(*eae*), / *porticum restituérunt et* / [5] *aediculam Fóniónis.*

Aninia Magna, figlia di *Marcus*, *Seia Ionis* e *Cornelia Ephyre*, *magistrae* della *Bona Dea*, hanno restaurato il portico e l'edicola di *Fonio*.

115.1* *EX-VOTO* A FONIO DA PARTE DI UNA *MAGISTRA*

Base di statua in marmo rosso veronese. Rinvenuta reimpiegata nel pilastro di un fienile. Il campo epigrafico è delimitato da una cornice a listello e gola rovescia, maggiormente danneggiata lungo il lato destro e nell'angolo inferiore destro. Il monumento appare mutilo nella parte inferiore. La spaziatura del testo appare ben organizzata. Dimensioni (cm): altezza 49; larghezza 25; spessore 24,5. Altezza delle lettere: da 2,5 a 3 cm. Si conserva nei magazzini (MG2) del Museo Archeologico Nazionale di Aquileia, n. inv. 435.
La paleografia suggerisce una datazione tra la fine del I e la prima metà del II secolo d.C.
CIL, V 758; *ILS* 4895; Calderini 1930, n. 10; *Inscr.Aq*. I, n. 158; Mainardis 2005, nt. 48 p. 345; EDR093886 (C. Zaccaria); *Ubi erat lupa*, n. 18612; *Epigraphische Sammlung Graz*, n. 783.

Fóniói / *sac*(*rum*). / *Seia Iónis*, / *mag*(*istra*), / [5] *d*(*ono*) *d*(*edit*).

Sacro a *Fonio*. La *magistra Seia Ionis* ha offerto in dono.

116. *EX-VOTO* ALLE ORECCHIE DI *BONA DEA*

Altare in pietra (?). Non disponiamo di informazioni sul luogo di rinvenimento né di notizie sull'attuale luogo di conservazione.
Metà I-II secolo d.C.
CIL, V 759; *ILS* 3497; Calderini 1930, n. 2; *Inscr.Aq*., n. 162; Cébeillac-Gervasoni 1973, nt. 2 p. 532; Magnani 2005, nt. 16 p. 324; EDR116845 (F. Mainardis).

Auribus / *B*(*onae*) *D*(*eae*) *d*(*edit*). / *Petrusia* / *Proba*, / [5] *magistra*, / *Galgesti* / *Hermerot*(*is*). (scil. *uxor*).

All'ascolto della *Bona Dea*. *Petrusia Proba*, *magistra*, moglie di *Galgestis Hermeros*, ha offerto alle orecchie della *Bona Dea*.

117.* *EX-VOTO* DI DUE LIBERTI A *BONA DEA AUGUSTA CASTRENSIS*

Frammento sinistro di lastra marmorea in pietra grigia di Aurisina. Dimensioni (cm): altezza: 37; larghezza 57; spessore 16. Altezza delle lettere: da 4 a 6 cm. Non si hanno informazioni sul luogo esatto di rinvenimento, avvenuto nell'area urbana di Aquileia. Il campo epigrafico è risparmiato all'interno di una cornice con listello e gola rovescia a coda di rondine, quest'ultima decorata al centro da un fiore con cinque petali e bottone centrale, probabilmente in ambedue i lati.

Si conserva nei magazzini (MG2) del Museo Archeologico Nazionale di Aquileia, n. inv. 2002.

Seconda metà del I / prima metà del II secolo d.C. (età claudia o neroniana).

CIL, V 760; *Inscr.Aq*. I, n. 165; Brouwer 1989, n. 111 p. 114-115; Burnelli 2002, n. 18 p. 124; EDR116846 (F. Mainardis).

Augustae B(*onae*) *D*(*eae*)] / *Castrensi ex* [*visu* ?]. / *Feronia Libani lib*(*erta*) [---] / *Ti*(*berius*) *Claudius Stephan*[*i lib*(*ertus*) ---] / [5] ------

In seguito alla visione della *Bona Dea Augusta Castrensis*. *Feronia*, liberta di *Libanus*, *Tiberius Claudius*, liberto di *Stephanus*.

118. COSTRUZIONE E DEDICA DI UN TEMPIO A *BONA DEA AUGUSTA CERERIA*

Lastra marmorea (?). Fuorché quelle molto vaghe riportate nell'edizione del *CIL* (*Aquileiae in ecclesia maiore*), non si hanno informazioni sul luogo di ritrovamento. Il monumento è irreperibile.

I secolo d.C.

CIL, V 761; *ILS* 3499; Calderini 1930, n. 4; *Inscr.Aq*. I, n. 164; Brouwer 1989, n. 112 p. 115-116; EDR116847 (F. Mainardis).

Augustae Bonae Deae / *Cereri*[*a*]*e sacrum*. / [*M*---?]*ystis l*(*iberta*) *T*[*y*]*che aedem* / [---]*i de pecunia sua fecit* / [5] *Faustus Barbonius* IIII*vir d*(*onum*) *d*(*edit*).

Sacro alla *Bona Dea Augusta Cereria*. *Tyche*, liberta di *Mystis*, ha costruito a sue spese il tempio. Il quattuorviro *Faustus Barbonius* lo ha offerto in dono.

119.* *EX-VOTO* DI DUE *MAGISTRAE* A *BONA DEA PAGANA*

Lastra in pietra calcarea. Rinvenuta in reimpiego presso una casa a Strassoldo, Udine (*CIL*). Dimensioni (cm): altezza 34,5; larghezza 58; spessore 10. Altezza delle lettere: 4 cm. L'iscrizione si trova al centro del supporto e del campo epigrafico, delimitato da una cornice a listello e gola dritta, danneggiata negli angoli superiore sinistro e inferiore destro. La qualità delle lettere è buona e il *ductus* regolare. I segni di interpunzione sono ben visibili. È conservata nella Galleria Lapidaria dei Civici Museo e Gallerie di Storia e Arte di Udine.

I secolo d.C., per paleografia e formulario.

CIL, V 762a; *ILS* 3498; Calderini 1930, n. 5; *Inscr.Aq.* I, n. 166; Brouwer 1989, n. 113, p. 116-117; Magnani 2010, n. 22; *Ubi erat lupa*, n. 15957; EDR116848 (F. Mainardis).

Bonae Deae pagânae. / *Rufria C*(*ai*) *f*(*ilia*) *Festa*, / *Caecilia Q*(*uinti*) *l*(*iberta*) *Scylaĉe*, / *magistrae*, / [5] *d*(*e*) *p*(*ecunia*) *s*(*ua*).

Alla *Bona Dea Pagana*. *Rufria Festa*, figlia di *Caius*, *Caecilia Scylace*, liberta di *Quintus*, *magistrae*, (fecero) a loro spese.

l. 3: nesso, *e* inscritta nella *c*.

120.* REALIZZAZIONE DI UNA *AEDES* A *BONA DEA* DA PARTE DI DUE *MINISTRAE*

Lastra in pietra calcarea. Dimensioni (cm): altezza 44; larghezza 59; spessore 14. Altezza delle lettere: da 3 a 5 cm. Già conservata in una casa aquileiese (I. B. Brusin, p. 78: "*nel capitolo in casa attigua a quella del P. Domenico Beluzzo*"), dal 1885 entrò a far parte della collezione Mangilli di Udine. Il campo epigrafico è delimitato da una cornice modanata. La qualità delle lettere è buona e il *ductus* è regolare.
È conservata nella Galleria Lapidaria dei Civici Musei e Gallerie di Storia e Arte di Udine.
Fine del I – inizi II secolo d.C., per formulario e paleografia.
CIL, V 762b; *ILS* 3498b; Calderini 1930, n. 5; *Inscr.Aq*. I, n. 159; Brouwer 1989, n. 113b p. 116-117; Magnani 2010, n. 21; *Ubi erat lupa*, n. 15956; EDR 116849 (F. Mainardis).

Decidia, L(*uci*) *f*(*ilia*), *Paulla* / *et Pupia, L*(*uci*) *l*(*iberta*), *Peregrina*, / *ministrae B*(*onae*) *D*(*eae*), / *aedem fecérunt* / [5] *p*(*ecunia*) *s*(*ua*).

Decidia Paulla, figlia di *Lucius*, e *Pupia Peregrina*, liberta di *Lucius*, *ministrae* della *Bona Dea*, hanno realizzato il tempio a loro spese.

121.* *EX-VOTO* DI UNA *MAGISTRA* DI *BONA DEA*

Due frammenti di epistilio. Reimpiegati come gradini, furono rinvenuti nei possedimenti del conte Antonio Cassis Faraone. Irreperibili.
I-II secolo d.C.
CIL, V 847 (fr. *b*); *Inscr.Aq.* I, n. 160 (fr. *a-b*); Brouwer 1989, n. 114 p. 117 (fr. *b*); EDR116912 (F. Mainardis).

[--- ?] *Iulia Sex*(*ti*) *f*(*ilia*) [---], *m*(*agistra*) *B*(*onae*) *D*(*eae*), *d*(*onum*) *d*(*edit*).

Iulia, figlia di *Sextus*, *magistra* della *Bona Dea*, ha offerto in dono.

122.* ALTARE ALLE PARCHE E ALLA *BONA DEA*

Altare parallelepipedo a sviluppo verticale con coronamento modanato in calcare, mutilo nello zoccolo. Rinvenuto occasionalmente in località Santo Stefano nell'anno 1830. Dimensioni (cm): altezza 72; larghezza 45; spessore 41. Altezza delle lettere: da 2,5 a 3,7 cm. Nella parte superiore è visibile la cavità che ospitava il *focus*. L'iscrizione, spostata verso la parte superiore del lato anteriore, è incisa a chiare lettere capitali e con *ductus* regolare. Il campo epigrafico non è delimitato da una cornice.

Si conserva nel Museo Archeologico Nazionale di Aquileia, sala IV, inv. n. 427.

Metà del I- II secolo d.C.

CIL, V 8242; *ILS* 3769; Gregorutti 1876, n. 40 p. 17; *Inscr.Aq*. I, n. 167; Panciera 2006, p. 765; Brouwer 1989, n. 115 p. 118; Lettich 2003, n. 18 p. 21; *Ubi erat lupa*, n. 11537; EDR117015 (F. Mainardis).

Decidia Egloge, / *aram Parcabus* (!) / *et Bonae Deae*, / *phialam arg*(*enteam*) *p*(*ondo*) I *s*(*emis*) / [5] *dono dedit*.

Decidia Egloge, ha offerto in dono un altare e una coppa argentea del peso di un semisse alle Parche e alla *Bona Dea*. (162 g)

123. *EX-VOTO* A *BONA DEA OBSEQUENS*

Lastra in pietra calcarea (?). Rinvenuta nella chiesa di San Felice. Irreperibile.

I- II secolo d.C., per formulario.

CIL, V 814; *AE* 2000, 605; *Inscr.Aq*. I, n. 210; Brouwer 1989, n. 117 p. 119; *Ubi erat lupa*, n. 19519; EDR116890 (F. Mainardis).

Leuce, Anspaniae l(*iberta*), / *Occusia Venusta* / *mag*(*istrae*), / (*Bonae*) (!) *Deae Obsequenti d*(*ant* ?).

Le *magistrae Leuce*, liberta di *Anspania*, e *Occusia Venusta* hanno offerto …? alla *Bona Dea Obsequens*.

N.B. Si è scelto di non includere nel catalogo le iscrizioni n. 118, 119, 119' e 120 attribuite da H. H. J. Brouwer alla *Bona Dea*. L'eccessiva frammentarietà dell'ultima non permette un'attribuzione certa alla *B. D.*, mentre le altre sono riferibili a *Belenus*.

124.* *EX-VOTO* A *BONA DEA*

Due frammenti non perfettamente congruenti di lastra in pietra calcarea, probabilmente parte di un epistilio. Entrambi provengono dalla località Santo Stefano. Dimensioni (cm): altezza 13; larghezza 29; spessore 16. Altezza delle lettere: 5 cm. L'iscrizione, accuratamente incisa con *ductus* regolare e in chiare lettere capitali,

appare centrata nel campo epigrafico; nei frammenti disponibili, quest'ultimo non delimitato da modanatura. Si conservano nei Magazzini (MG2) del Museo Archeologico Nazionale di Aquileia.
La paleografia suggerisce una datazione al I secolo d.C.
Inscr.Aq. I, n. 168; EDR117094 (F. Mainardis); *Ubi erat lupa*, n. 18661 (fr. b.)

a) *Bonae Deae*
b) *s*[*acrum* ?] / [------].

Sacro... alla *Bona Dea*.

(d) **Grado, Gorizia**

125.* *EX-VOTO* A *BONA DEA*
Lastra (blocco ?) in pietra calcarea. Rinvenuta a Grado, murata nella parete della casa di proprietà Corazza, in Piazza Duchi d'Aosta n. 40, dove probabilmente si conserva ancora oggi. Dimensioni (cm): altezza 35; larghezza 54; spessore 14. Altezza delle lettere: 6 cm.
I secolo d.C., per paleografia.
Maionica 1898, n. 56 c. 137; *Inscr.Aq.* III, n. 3255; Brouwer 1989, n. 116 p. 119; EDR117342 (F. Mainardis).

[*Bo*]*nae Deae* / [*vot*]*o suscepto* / [---]*a* / [--- *fe*]*cerunt*.

Sciolto il voto, ...hanno fatto alla *Bona Dea*.

(e) **Staranzano, Gorizia**

126.* *MENSA* DI *PETICIA ARRIANA*
Lastra in calcare. Rinvenuta nel 1955 nell'ambiente sud (vano C) della villa rustica detta "Villa della liberta *Peticia*", ubicata lungo la via *Gemina* che collegava Aquileia e Trieste, all'altezza del n. 35 di via De Amicis. Il supporto, in origine di forma rettangolare, si presenta spezzato lungo il lato destro. Le iscrizioni, incise in chiare lettere capitali, sono disposte: ***a)*** lungo il lato frontale, occupando tutto il campo epigrafico sia in altezza che in larghezza; ***b)*** al centro della faccia superiore della lastra, spostata verso la parte inferiore. Nella parte superiore può notarsi un graffito moderno ***c)***.
Dopo essere stata conservata per lungo tempo nel Municipio di Grado, la lastra andò perduta durante il trasloco della Biblioteca da via dell'Infanzia a via Zambon.
I secolo d.C., per paleografia.
Scrinari 1955, c. 38-40; Brouwer 1989, n. 124 p. 125-126; *Inscr.Aq.* I, n. 161; EDR117093 (F. Mainardis).

a) *B*(*onae*) *D*(*eae*), *v*(*otum*) [*s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*)].

Ha sciolto volentieri il voto alla *Bona Dea*, avendolo meritato.

b) *Peticia L*(*uci*) *l*(*iberta*) *Ar*[*riana*].

Peticia Arriana, liberta di *Lucius*.

c) *Nigeli*.

(f) ***Iulia Concordia,* Concordia Sagittaria, Venezia**

127.* *ARULA* CON DEDICA A *BONA DEA*

Arula in pietra calcarea locale. Dimensioni (cm): altezza 24 (28 alla cimasa); larghezza 24; spessore 20. Non si hanno precisazioni riguardo il luogo di rinvenimento. Si sa che fu trovata intorno al 1986.
Si conserva nel Museo Nazionale Concordiese di Portogruaro.
I-II secolo d.C., per paleografia. P. Croce da Villa la attribuisce senza dubbio al I secolo. (1986, cc. 593-596).
AE 1987, 432; P. Croce da Villa 1986, cc. 593-596; Lettich 1994, n. 2 p. 31; EDR080530 (G. Cozzarini).

Bonae Deae / *sac*[*rum*] / [------].

Sacro alla *Bona Dea*.

(g) ***Tergeste,* Trieste**

128.* DEDICA DELLA COSTRUZIONE DEL SACELLO DI *BONA DEA* A SPESE PUBBLICHE

Lastra scorniciata in calcare, rinvenuta nel 1910 tra le rovine del luogo di culto individuato in via Santa Caterina, reimpiegata come capitello di pilastro. Dimensioni (cm): altezza 38; larghezza 74; spessore 22. Altezza delle lettere: l. 1: 5,5-6; l. 2: 5-5,8; l. 3: 4,5-5; l. 4: 3,5-4.
Si conserva nell'Orto Lapidario del Civico Museo di Storia ed Arte, inv. n. 13541.
La paleografia, le espressioni formulari e l'onomastica dei magistrati menzionati suggeriscono una datazione al terzo quarto del I secolo a.C.
Inscr.It. X, 4, 3; *Suppl.It*. X, 1992, p. 209-210; Brouwer 1989, n. 124 p. 124-125; Fontana 2001, nt. 35 p. 108, p. 115-116, fig. 13; Mainardis (in Vidulli Torlo) 2001, n. 107 p. 74; Fontana 2016, nt. 35 p. 7 (foto a p. 17, fig. 3); *Ubi erat lupa*, n. 16228; EDR007319 (F. Mainardis).

L(*ucius*) *Apisius T*(*iti*) *f*(*ilius*), / *T*(*itus*) *Arruntius L*(*uci*) *f*(*ilius*), / II*vir*(*i*), *ex d*(*ecreto*) *d*(*ecurionum*) *ex* / *p*(*ecunia*) *p*(*ublica*), *faciundum coera*(*verunt*).

I duoviri *Lucius Apisius*, figlio di *Titus*, e *Titus Arruntius*, figlio di *Lucius*, a seguito di un decreto del Senato municipale e a spese pubbliche, hanno supervisonato la costruzione.

l. 4: *coeraverunt = curaverunt*

129.* DEDICA DI UN *LABRUM* DA PARTE DI *BARBIA STADIUM*

Labrum in calcare istriano, provvisto di supporto a colonnetta. Rinvenuto nel 1910, insieme con altri due esemplari identici e i relativi supporti frammentari (n. 130 e n. 131), tra le rovine del luogo di culto individuato tra corso Italia e via San Lazzaro. Dimensioni (cm): *a*) *vasca*. diametro max. 60, 5; diametro base 36,5; altezza 13,5; spessore 3,5. *b*) *Supporto*: diametro: 18,5. Si presenta restaurato e integrato. I pezzi originali superstiti, oltre al supporto, sono due, uno della parte inferiore e l'altro della metà superiore. La superficie della parete esterna è lisciata a gradina. La dedica è incisa sul labbro piatto del bacile.
Si conserva nell'Orto Lapidario del Civico Museo di Storia ed Arte di Trieste, inv. n. 2267.
Inscr.It X, 4, 1; *Suppl.It.* X, p. 209; Brouwer 1989, n. 123 p. 123-124; Mainardis (in Vidulli Torlo) 2001, n. 104 p. 75; Fontana 2001, pp. 112-113 fig. 11-12; Ambrogi 2005, p. 341, L185; Marcattili 2010, p. 22 fig. 6; Ambrogi 2011, p. 475; Fontana 2016, p. 7, n. 34 e p. 17, fig. 2; EDR007317 (F. Mainardis), *Ubi erat lupa*, n. 16247; Lapidario Tergestino, n. 104.
Primo quarto del I secolo d.C., per paleografia.

Barbia L(*uci*) *l*(*iberta*) *Stadium, B*(*onae*) *D*(*eae*) *m*(*erito*).

Barbia Stadium, liberta di Lucio, (ha offerto) alla *Bona Dea* avendolo (la divinità) meritato.

130.* FRAMMENTO DI DEDICA DI UN *LABRUM* DA PARTE DI *BARBIA*...

Sei frammenti ricongiunti formanti la metà di *labrum* in calcare istriano, rinvenuti durante gli scavi condotti nel 1910 nell'area del tempio sacro alla *Bona Dea*, nelle stesse circostanze di n. **128**. Dimensioni (cm): *vasca*: diametro max. 63; diametro base 28; altezza 18; spessore bordo 4. Si conserva la parte inferiore del supporto (S 267), che misura 25 cm. La superficie esterna presenta una lavorazione a subbia piccola, a differenza degli altri bacili, lavorati tramite semplice levigatura.
Si conserva nell'Orto Lapidario del Civico Museo di Storia ed Arte di Trieste, inv. n. 31557.
Sulla base di un confronto con gli altri bacili rinvenuti nello stesso contesto, si propone una datazione alla seconda metà del I secolo a.C.

Inscr.It. X, 4, 2; *Suppl.It.* X, p. 209; Ambrogi 2005, p. 341 L 187; Fontana 2016, p. 7 n. 34; Lapidario Tergestino, n. 105; EDR007318 (F. Mainardis).

Barbia [---].

Barbia...

(h) **Aurisina, Trieste**

131.* FRAMMENTO DI DEDICA DI UN *LABRUM* DA PARTE DI ...*URSA*

Frammento iscritto del bordo di *labrum* in pietra calcarea istriana, rinvenuto da A. Puschi nel 1892 tra i resti di ville romane nella località Campi di Mezzo presso Aurisina (Nabresina, Trieste). Si distingue inoltre un frammento della parete sottostante della vasca. Le pareti appaiono ben levigate. Dimensioni (cm): altezza 11,5; larghezza (corda) 28; spessore del bordo 4. È conservato nell'Orto Lapidario del Civico Museo di Storia ed Arte di Trieste, inv. n. 31556.

La paleografia permette di datare l'iscrizione all'ultimo quarto del I secolo d.C.

Inscr.It. X, 4, 306; *Suppl.It*. X, 1992, p. 232; Brouwer 1989, n. 125 p. 126-127; Ambrogi 2005, p. 341, L 186; Fontana 2016, nt. 34 p. 7; *Ubi erat lupa*, n. 16246; Lapidario Tergestino, n. 103; EDR007602 (C. Gomezel, F. Mainardis).

[---] *Ursa B*(*onae*) *D*(*eae*) [---].

...*Ursa*, alla *Bona Dea*.

Dalmatia

(a) ***Nesactium,* Vizače, Nesazio**

132.* FRAMMENTO DI DEDICA A *BONA DEA*

Frammento di lastra in pietra calcarea istriana. Trovato nei pressi di Nesazio. Dimensioni (cm): altezza 20; larghezza 31; spessore 11. Altezza delle lettere: da 8 a 11 cm.

Si conserva presso l'Arheološki muzej Istre (Museo Archeologico dell'Istria).

Inizi del II secolo, per paleografia.

Inscr.It., X, 1, 657; Brouwer 1989, n. 122 p. 122-123; Girardi Jurkić 2005, p. 188; EDR139411 (V. Zovic).

------ / *Bonạ*[*e*] / *Dẹạẹ* / ------

Alla *Bona Dea*.

(b) ***Cissa, Novalja,*** **Isola di Pag**

133.* ARETALOGIA A *BONA DEA* DA PARTE DI *CALPURNIA*

Altare in pietra calcarea istriana. Rinvenuto nel 1955 "*in vico Časka-Cissa in vinea medici R. Palčić*" (Šašel), dove ancora dovrebbe essere conservata, sebbene non se ne abbia notizia certa. Dimensioni (cm): altezza 122; larghezza 71; spessore 68. Altezza delle lettere: da 3,5 a 4 cm.

I secolo d.C.

ILIug., 260; *AE* 1961, 301; *AE* 1964; 270; Degrassi 1964, p. 326; Brouwer 1989, n. 127, p. 127-129; Šašel 1992, p. 76.

B(*onae*) *D*(*eae*) *Dom*(*inae*) *Heiae A*[*ug*(*ustae*)] / *Triumphali*, *Terrae* / *Marisq*(*ue*) *Dominatric*[*i*], / *Conservatrici*, / [5] *mentiumque bo*[*n*]*arum* / *ac remediorum potenti*, / *Deae Bene Iudicanti*. / [*C*]*alpurnia L*(*uci*) *Pisonis aug*(*uris*) *f*(*ilia*), / *C(naei) Pisonis nep*(*o*)*tis*, / [10] *d*(*onum*) *d*(*edit*).

Calpurnia, figlia dell'augure *Lucius Piso* e nipote di *Cnaeus Piso*, ha dedicato questo (altare) alla *Bona Dea Domina Heia Augusta Triumphalis*, Signora della Terra e dei Mari, Protettrice, Signora della Saggezza e della Medicina, la Dea del buon giudizio.

Pannonia Inferior

(a) ***Aquincum,*** **Budapest**

134.* DEDICA A *BONA DEA*, A *PANTHEUS*, A *DIANA* E ALLE *SILVANAE* DA PARTE DI UN *PRAEFECTUS LEGIONIS*

Altare in pietra calcarea di forma parallelepipeda a sviluppo verticale, con coronamento e zoccolo modanati nelle parti superiore e inferiore. Trovato nel centro storico di Budapest, durante i lavori di costruzione di un'abitazione privata. Dimensioni (cm): altezza 83; larghezza 38; spessore 24. Il supporto si presenta in discrete condizioni di conservazione, seppure le abrasioni siano diffuse lungo tutto il campo epigrafico, danneggiato anche da vari fori per il riuso, dei quali due, di maggiori dimensioni rispetto agli altri, si trovano nella parte inferiore del testo. La mancanza dell'angolo destro sia inferiore che superiore non compromette la lettura del testo, inciso con *ductus* regolare e con lettere di discreta qualità. Lo zoccolo è andato quasi totalmente perduto: ne resta solo una parte di forma triangolare al centro.

È conservato nei Magazzini del Museo Nazionale di Budapest (Magyar Nemzeti Múzeum), n. inv. 168.1881.1. L'appartenenza del dedicante alla *legio* II *Adiutrix Pia Fidelis*, e soprattutto la sua carica di *praefectus*, attestata solo dopo Settimio Severo, suggeriscono una datazione al III secolo d.C.
CIL, III 10394; *ILS* 3516; Brouwer 1989, n. 128, p. 129-130; *Tit.Aq*. I, n. 42; *Ubi erat lupa*, n. 9868.

Bonae Deâe / *et Panthaeo* / *Dian*(*a*)*e Silvana=*/ *bus*. / [5] *G*(*aius*) (!) *Iul*(*ius*) *Valens*, / *praef*(*ectus*) *leg*(*ionis*) *Adi*(*utricis*) / *P*(*iae*) *F*(*idelis*), *ex voto*.

Alla *Bona Dea* e *Pantheus*, *Diana* e alle *Silvanae*. *Gaius Iulius Valens*, *praefectus* della *Legio* II *Adiutrix Pia Fidelis*, per il voto stipulato.

l. 1: nesso *ae* in *Deae*

135.* *EX-VOTO* A *FORTUNA CONSERVATRIX* E A *BONA DEA IUNO*
Altare in pietra calcarea di forma parallelepipeda a sviluppo verticale, con coronamento e zoccolo alti. Dimensioni (cm): altezza 55; larghezza 32; spessore 20,5. Sul coronamento si nota la presenza del *focus*. Non è possibile conoscerne la profondità e il diametro. Il campo epigrafico, non incluso in una cornice, è interamente utilizzato dal lapicida per l'incisione del testo. Il supporto presenta diffuse abrasioni superficiali, ciononostante il testo risulta leggibile.
Si conserva presso il Museo Archeologico di *Aquincum* (Aquincumi Múzeum), inv. n. 64.10.127.
Ultimo quarto del II – primo quarto del III secolo d.C.
CIL, III 3504; *CIL*, II 10400; *Tit.Aq*. I, n. 55; Brouwer 1989, n. 129 p. 130-131; *Ubi erat lupa*, n. 6522.

Fortun(*ae*) *Con=*// *servatrici* / *et Bon*(*a*)*e D=*/*eae Iuno=*/ [5] *ni*. *Aelia T=*/*heodora* / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

Alla *Fortuna Conservatrix* e alla *Bona Dea Iuno*. *Aelia Theodora* ha sciolto volentieri il voto, avendolo la divinità meritato.

Gallia

Gallia Narbonensis

(a) *Arelate*, Arles

136.* DEDICA DI UNA *MINISTRA* DI *BONA DEA*

Altare in marmo bianco di forma parallelepipeda, con coronamento e zoccolo modanati. Ritrovato nel 1758 in una cisterna, durante i lavori di costruzione del portico attiguo all'entrata principale della chiesa di Notre Dame de la Major di Arles. Altezza dell'intero supporto: 1,39 m. Coronamento (cm): alt. 26; lati 70 x 60. Campo epigrafico: alt. 89 cm; lati 60 x 50. Zoccolo: alt. 24; lati 73 x 61. Altezza delle lettere (cm): l. 1: 3,8; l. 2: 3,2; l. 3: 2,5.

Il lato frontale è decorato da una corona centrale di foglie di quercia, che si assottiglia progressivamente nella parte inferiore, stretta da due fiocchi fluttuanti. I lati interni della corona, all'altezza del centro, sono decorati da due orecchie con orecchini. Il lato destro dell'ara è decorato da una brocca monoansata il cui corpo è decorato da un ramo di alloro con grandi bacche, scolpito in bassorilievo. Il lato sinistro è decorato da una *phiala* con forma floreale, al centro del quale vi è una testa imberbe con corna di muflone, inserita in una rosetta. Il retro dell'altare non è lavorato. La parte superiore della cornice mostra tracce di quattro ganci, uno per ciascun lato (uno è ancora visibile). Il testo dell'iscrizione è inciso nella parte superiore del campo epigrafico, sopra alla corona.

Si conserva nel Musée Départemental d'Arles antique, inv. n. P. 548.

Metà del I sec. d.C., per paleografia.

CIL, XII 654; *ILS* 3496; *CAG*, 13-5, p. 318; Brouwer 1989, n. 130 p. 131-134.

Bonae Deae. / *Caiena, Priscae lib*(*erta*), *Attice* / *ministra*.

Alla *Bona Dea*. La *ministra Caiena Attice*, liberta di *Prisca*.

137.* DEDICA ALLA *FORTUNA* DI *ARELATE* E *NEMAUSUS* E ALLE ORECCHIE DI *BONA DEA*

Frammento centrale di lastra in marmo bianco finemente lavorato. Dimensioni (cm): altezza 27; larghezza 22,5; spessore 27. Altezza delle lettere (cm): l. 1: 4,2; l. 2-4: 3,4. Ritrovata durante gli scavi che hanno portato alla luce il teatro di Arles. Il campo epigrafico è delimitato da una cornice con modanatura a listello e gola rovescia larga 30 cm. L'iscrizione sembra occupare l'intero specchio epigrafico, in cui è incisa in lettere capitali di buona qualità e con *ductus* regolare.

Si conserva nel Musée Départemental d'Arles antique, inv. n. P. 548.

Fine del I-inizio del II secolo d.C., per paleografia.

CIL, XII 656; *CAG*, 13-5, p. 285; Brouwer 1989, n. 131 p. 134.

[*Fo*]*rtunae* / [*A*]*relaten*(*si*) / [*Nem*]*ausen*(*si*) / [*au*]*ribus*, / [5] [*Bonae Deae* (?) ---].

Alla *Fortuna* di *Arelate* e di *Nemausus*, e alle orecchie della *Bona Dea*.

l. 1: nesso *nae*

l. 2: nesso *te*

(b) ***Narbo*, Narbonne**

138. **DEDICA ALLE ORECCHIE DI *BONA DEA* E A *MAGNA MATER IDAEA***

Frammento di una lastra di marmo, con la rappresentazione di un orecchio scolpito nella parte destra, di un testo molto lacunoso. Dimensioni (cm): altezza 10; larghezza 14; spessore 3.

AE 2002, 961; *CAG*, 11-1, n. 267 p. 461.

[*Auribus*? *Bo*]*nae* [*Deae*] *M*(*atris*) *I*(*daeae*) *M*(*agnae*). [*Cla*]*udia* [---], *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

Alle orecchie della *Bona Dea* e della *Magna Mater Idaea*. *Claudia* … ha sciolto volentieri il voto, avendolo la divinità meritato.

(c) ***Iulia Apta*, Apt**

139.* *EX-VOTO* DI *CORNELIA GRATILLA*

Piccolo altare parallelepipedo in pietra calcarea con coronamento e zoccolo modanati. Ritrovato a Vaugines-La Melle, nel quartiere di Fontenil. Al centro della cimasa è presente il *foculus* di forma circolare, di cui è ignota la profondità. Il campo epigrafico, interamente occupato dall'iscrizione votiva, non appare delimitato dalla cornice. Il supporto si presenta generalmente in buone condizioni di conservazione, salvo per il lato sinistro del fusto, interamente interessato da una scheggiatura che provoca una lacuna parziale nel teonimo e nel nome della dedicante. Le linee orizzontali tracciate per l'impaginazione sono ben visibili, così come i segni d'interpunzione.

I sec. d.C., per paleografia.

CIL, XII 5830; *ILN*, III, 218; *ILGN*, 154; *CAG*, 84-2, p. 363; Brouwer 1989, n. 132, p. 134-135; Cavalier 2005, n. 5.

[*B*]*onae* / *Deae*, / [*C*]*ornelia* / *L*(*uci*) *f*(*ilia*) *Gratilla*, / [5] *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

Cornelia Gratilla, figlia di *Lucius*, ha sciolto volentieri il voto alla *Bona Dea*, avendolo la divinità meritato.

(d) ***Glanum*, Saint-Rémy-de-Provence**

140.* DEDICA ALLE ORECCHIE DI *BONA DEA* (?) DA PARTE DI UNA *MINISTRA*

Altare in pietra calcarea di forma parallelepipeda, con zoccolo e coronamento modanati. Ritrovato nel 1937 durante gli scavi di *Glanum,* nel peristilio della casa detta "di Cybele e Attis" (via delle Terme). Dimensioni (cm): altezza 1,20; larghezza 43; spessore 33. Il coronamento è arricchito da due pulvini laterali costituiti da due fiori pentalobati con bottone centrale. La corona racchiude un disco leggermente convesso decorato da due nastri che si incrociano nel centro, formando quattro parti triangoliformi; nelle parti destra e sinistra due orecchie appaiono scolpite in bassorilievo. L'iscrizione, incisa in chiare ed eleganti lettere capitali, si dispone in due parti differenti del supporto: l'invocazione alla divinità si trova sulla parte aggettante del listello del coronamento, mentre l'onomastica e il ruolo della dedicante nei confronti del nume occupano lo spazio del campo epigrafico che sovrasta la corona.

Il monumento, di rara raffinatezza, è esposto al Musée Archéologique de l'Hôtel de Sade di Saint-Rémy-de-Provence (inv. n. 2852), in ottime condizioni di conservazione.

Fine del I-II secolo d.C., per paleografia.

AE 1946, 153; *AE* 1949, 139; *AE* 1958, 36; *AE* 1998, 887; *CAG,* 13-2, p. 354; Rolland 1944, n. 18 p. 176; Gros 1991, p 115; Blétry-Sébé 1998, p. 155; *CCCA* III 1986; n. 340.1 p. 116; Brouwer 1989, n. 133, p. 135-136; Sull'iscrizione anche Vendries 2001, p. 197.

Auribus // *Loreia Pia* / *ministra*

Alle orecchie (della *Bona Dea*). *Loreia Pia*, *ministra*.

141.* DEDICA DI *ATTIA MUSA*

Lastra sacrificale in calcare locale, con modanature lungo i quattro lati. Rinvenuta nel 1937 nelle stesse circostanze di n. 140. Dimensioni (cm): altezza 14; larghezza 95; spessore 60. Il testo dell'iscrizione è inciso lungo il lato frontale, la cui cornice è decorata, nei lati brevi, da una serie di tre fiocchi incisi. Il testo, inciso in caratteri capitali a tendenza corsiva, vi è disposto lungo un'unica linea. Il monumento, in buone condizioni di conservazione, è attualmente esposto al Musée Archéologique de l'Hôtel de Sade di Saint-Rémy-de-Provence, inv. n. 2853.

II secolo d.C., per paleografia.

AE 1946, 154; *CAG,* 13-2, p. 354; Rolland 1944, n. 19 p. 176; *CCCA* III, 1986, n. 340.3 p. 116; Brouwer 1989, n. 134 p. 136-137.

Attia Musa Dom(*i*)*nae ministra posuit*.

Attia Musa, *ministra*, ha offerto alla Signora.

142.*DEDICA A *BONA DEA*

Base in calcare locale. Ritrovato nel medesimo contesto delle due precedenti. Dimensioni (cm): altezza 13; larghezza 33; spessore 29. Lungo il lato superiore si possono notare tre fori disposti a triangolo, probabilmente utili a sorreggere un tripode. Il supporto, ben conservato, manca dell'angolo superiore sinistro. L'iscrizione è incisa con discreta accuratezza in lettere capitali e si dispone su due linee.
Si conserva al Musée Archéologique de l'Hôtel de Sade di Saint-Rémy-de-Provence (inv. n. 2854).
II-III secolo d.C., per paleografia.
AE 1946, 155; Rolland 1944, n. 20 p. 176-177; *CCCA* III 1986, n. 340.2 p. 116; Brouwer 1989, n. 135 p. 137.

Vinicia Euty=/ chia Bon(*a*)*e Dea*(*e*).

Vinicia Eutychia, alla *Bona Dea*.

Britannia Inferior

(a) ***Cilurnum,*** **Chesters**

143.* DEDICA A *BONA DEA REGINA CAELESTIS*
Altare in arenaria di forma parallelepipeda con zoccolo e coronamento modanati. Dimensioni: altezza 1,04 m; larghezza 48,3 cm; spessore ?. Riportato alla luce nel 1891 a circa 400 metri a ovest dalla fortezza di Chesters, in cui giaceva tra i cespugli. Il campo epigrafico non è delimitato da una cornice; l'iscrizione, disposta su due linee, vi è incisa nella parte superiore. Il supporto presenta solchi profondi dovuti all'aratura.
Attualmente si conserva nel Chesters Roman Museum, CH 360.
Le circostanze storiche suggeriscono una datazione al II secolo d.C.
RIB 1448; Brouwer 1989, n. 136 p. 138-139.

[*B*]*onae Deae* / *Reginae Cae*[*l*]=/ *esti* [---].

Alla *Bona Dea Regina Caelestis*.

Africa

I. **Numidia**

(a) **Zaraï, Zraïa**
Sbocco naturale del bacino dell'Hodna, luogo di scambi tra l'allevamento e agricoltura, oltre al suo ruolo strategico nel sistema difensivo di Ahras, Zarai ha avuto una reale importanza commerciale. Ne

restano vestigia importanti, tra le quali spiccano una grande fortezza bizantina collegata da un sistema di cunicoli sotterranei e due basiliche che attestano una certa importanza del centro sino alla fine dell'età antica.

144. *EX-VOTO* A *BONA DEA* E REALIZZAZIONE DI UN ALTARE A MARTE

Iscrizione dedicatoria. Dimensioni (cm): altezza 50; larghezza 22; altezza delle lettere 4. Non si conoscono ulteriori dettagli sul luogo di ritrovamento né su quello dell'attuale conservazione del supporto.
I-II secolo d.C.
CIL, VIII 4509; Brouwer 1989, n. 137 p. 139; Benseddik 2010 (II), n. 1 p. 163.

Bon(*a*)*e De*(*a*)[*e*] / *sac*(*rum*). *Iulius M=*/*artis ara*[*m*] / *votum* / [5] *quot pro=*/ *misit red*(*didit*) / *l*(*ibens*) *a*(*nimo*) *s*(*olvit*) *p*(*ecunia*) [*s*(*ua*?)].

Sacro alla *Bona Dea*. *Iulius* ha sciolto volentieri il voto formulato avendolo (la divinità) ben meritato, e ha fatto realizzare a sue spese l'altare a Marte.

145. REALIZZAZIONE E DEDICA DI UN ALTARE A *BONA DEA*

Altare con dedica. Non si hanno a disposizione dati sul luogo di rinvenimento né informazioni su quello in cui il monumento è attualmente conservato.
II secolo d.C.
CIL, VIII 2 10765; Brouwer 1989, n. 139 p. 140-141; Benseddik 2010 (II), n. 2 p. 163.

Bon(*a*)*e De*(*a*)*e* / *Aug*(*ustae*). *Caecili=*/*us Vincen=*/ *tius cum Va=*/ [5] *leria Matr=*/ *ona*, *aram de* / *suo fecerunt* / *et d*(*edicaverunt*).

Caecilius Vincentius (e sua moglie) *Valeria Matrona*, hanno realizzato a loro spese e dedicato un altare alla *Bona Dea Augusta*.

Questa volta è una coppia che offre un altare alla *Dea*. Come nel testo precedente, si ha *Bone* al posto di *Bonae* ma qui anche la prima e di *Deae* è stata spostata alla fine, forse a causa di una confusione tra le *e* e le *a*.

(b) ***Sila*, Bordj el-Ksar**

Non lontano dalla via *Cirta–Lambaesis*, le rovine di questo piccolo borgo del territorio di Cirta, ancora occupato in epoca bizantina, coprono il pendio di una collina, tra due vallate. La vita religiosa sembra essere stata particolarmente intensa: steli libiche attestano un culto al dio *Sol*, mentre iscrizioni latine menzionano il culto del *Genius numinis Caput Amsagae*, di Silvano e di *Iupiter*.

146.* DEDICA A *BONA DEA AUGUSTA*

Piedistallo in calcare con coronamento modanato, trovato nei pressi del forte bizantino. Il supporto si conserva solamente nella parte superiore. Dimensioni (cm): altezza 59; larghezza nella parte sommitale: 49. L'iscrizione, integralmente conservata, è incisa in un campo epigrafico di forma circolare ricavato al centro del lato frontale, avente un diametro di 40 cm. Lo spazio iscritto mostra una levigatura più accurata rispetto al resto del supporto. Il testo della dedica non appare organizzato con precisione all'interno dello spazio disponibile. Si conserva presso il Museo di Cirta.

II secolo d.C., per paleografia.

AE 1906, 92; *ILAlg*. II, 2, 6863; Brouwer 1989, n. 138 p. 140; Benseddik 2010 (II), n. 1 p. 154-155, pl. LXXIII, 5.

Bon(*a*)*e Deae* / *Augustae sacr*=/ *um*.

Sacro alla *Bona Dea Augusta*.

II. **Algeria**

(a) ***Lambaesis*, Tazoult-Lambèse**

147.* *EX-VOTO* A *BONA DEA* DA PARTE DI UN *LEGATUS AUGUSTI PRO PRAETORE*

Altare di forma parallelepipeda in pietra calcarea con coronamento e zoccolo lavorato a gradina. Trovato a 30 metri a nord-est dal tempio di Asclepio e *Hygeia*, reimpiegato in un muro[39]. Dimensioni (cm): altezza 79; larghezza 64; spessore 64. Campo epigrafico: altezza 63; larghezza 47,5; spessore 47,5. Il blocco, generalmente in buone condizioni di conservazione, appare danneggiato nel coronamento e mancante dell'angolo superiore sinistro. Il lato frontale ospita l'iscrizione, racchiusa in una cornice a listello e ordinatamente disposta lungo l'intero specchio epigrafico. Al termine della l. 1 è presente una *hedera distinguens*. Si conserva nell'*Asclepieium*.

La carica di *legatus Augusti* in Numidia è stata ricoperta da *Cnaeus Petronius Probatus Iunior Iustus* tra il 232 e il 235 d.C., durante il principato di Settimio Severo: l'iscrizione è ragionevolmente databile a questi anni[40].

AE 1960, 107; *BACTH* 1955-56, p. 123-124; Brouwer 1989, n. 138' p. 140; Benseddik 2010 (II), n. 6 p. 122.

[39] *AE*, da *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques* 1955-56 (1958), p. 123-124.

[40] B. E. Thomasson, *Die Staathalter der römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diocletianus* 2, Lund, 1960, p. 213-214; E. Birley, *The Governors of Numidia*, A.D. 193-268, JRS, 40, 1950, I-II, p. 60-68; *Fasti Africani*, Stockholm 1996, p. 184.

Bonae De=/ ae. / *Petroni=/ us Iustus*, / [5] *leg*(*atus*) *Aug*(*usti*) *pr*(*o*) / *pr*(*aetore*), *recipera=/ ta salute*.

Alla *Bona Dea*. *Petronius Iustus*, governatore delegato dell'imperatore, per essersi ristabilito.

Cn. Petronius Probatus Iunior Iustus è menzionato anche a Lambèse (*AE* 1967, 579) e a Cuicul (*CIL*, VIII 8327). Non si hanno più notizie sulla sua carriera dopo la legazione in Numidia: la sua guarigione, motivo di questo ex-voto alla *Bona Dea*, potrebbe non essere stata definitiva ed egli potrebbe essere stato costretto ad abbandonare l'attività politica.

III. **Tunisia**

(a) ***Mactaris*, Mactar**

Fondata intorno al III secolo a.C. nell'Alto Tell, Mactar è stata a capo del *pagus Thuscae* tolto ai Punici nel 150 da Massinissa. La popolazione numida, fedele alle proprie tradizioni, si punicizza per poi aprirsi al processo di romanizzazione. Centro regionale di discreta importanza importante a prescindere dalla posizione non favorevole rispetto alle principali vie di comunicazione, Mactar diventa, tra il regno di Traiano e quello di Adriano, *civitas* di diritto latino poi colonia onoraria intorno al 180 d.C. In questa città modesta, lungamente segnata dalla doppia identità numidica e punica, i culti di *Baal Hammon*, di *Hother Miskar* e di Saturno si assimilano a quelli della triade capitolina, di Apollo e di Asclepio.

148. *EX-VOTO* ALLA *BONA DEA AUGUSTA*

Altare in materiale lapideo. Ritrovato in un piccolo santuario situato nei pressi dell'Arco di Traiano.
CIL, VIII 11795; *EE*, VII 66; Brouwer 1989, n. 140 p. 141-142; Benseddik 2010 (II), n. 2 p. 66.

Bon(*a*)*e Deae* / *August*(*ae*) *sacr*(*um*). / *Iulia Casta Fe=/ licitas votum* / [5] *solvit l*(*ibens*) *a*(*nimo*).

Sacro alla *Bona Dea Augusta*. *Iulia Casta Felicitas* ha sciolto il voto volentieri e avendolo (la divinità) meritato.

È interessante segnalare che qui, come in due dediche da Zarai in Numidia, abbiamo *Bone* e non *Bonae*. A Mactar e, più generalmente nelle sua attestazioni nordafricane, *Bona Dea* sembra assumere le sembianze di *Hygia*.

IV. ***Mauretania Caesarensis***

(a) **Auzia, Sour El Ghozlane, Ex-Aumale**

La città è stata fondata in una zona sopraelevata, tra due fiumi, in una regione ricca di pascoli e di sorgenti e già occupata da tempi molto antichi. Questa *statio* del *limes* di Adriano, in cui numerose truppe di ausiliari hanno lasciato traccia del loro passaggio o del loro soggiorno, deve la sua importanza strategica alla posizione di nodo viario per il Djurdjura. Municipio nel II secolo, Auzia diventa colonia onoraria sotto il regno di Settimio Severo. Tra le diverse divinità onorate dagli abitanti di questa città si segnalano i culti di Saturno, di *Caelestis*, di Eracle, di Plutone e delle *Cereres*, divinità il cui culto è generalmente diffuso in tutta l'Africa romana.

149.*DEDICA DELLA COSTRUZIONE SU FINANZIAMENTO PRIVATO DI UN TEMPIO SACRO A *BONA DEA VALETUDO SANCTA*, E DELLA SUA OFFERTA ALLA COMUNITÀ CITTADINA

Due frammenti di lastra (?). Trovati nel 1883 da M. Goisnet durante gli scavi a Gorfa Uled Selama o a Sûk el-Khemis. Dimensioni (cm): altezza 49; larghezza 30; spessore del primo frammento: 70 cm. Altezza delle lettere: 5 cm. Non è noto il luogo di conservazione dei frammenti.

238 d.C., per l'indicazione del 196esimo anno dalla costituzione della provincia di *Mauretania Caesarensis*, avvenuta nel 42 d.C.

CIL, VIII 20747; *E.E*, V 1299; Brouwer 1989, n. 141 p. 142-143; Benseddik 2010 (II), n. 1 p. 173-174.

Deae [*Bonae Va*]*letudini Sanc*(*tae*). / *L*(*ucius*) *Cass*[*ius Restitu*]*tus ex dec*(*urione*) *vet*(*eranus*) / *fl*(*amen*) *p*(*er*)*p*(*etuus*) *col*(*oniae*) [*et Clo*]*dia Luciosa eius* / *templ*[*um cum orna*]*mentis sua pecu=*/ [5] *nia fece*[*runt dedica*]*veruntque et* / *reip*(*ublicae*) *do*[*no deder*]*unt*. (*Anno* !) *pr*(*ovinciae*) CLXXXXVI.

Alla *Bona Dea Valetudo Sancta*. *Lucius Cassius Restiutus*, veterano ex decurione e *flamen* a vita della colonia, e *Clodia Luciosa* hanno costruito a loro spese e dedicato questo tempio, dotandolo degli ornamenti, e offrendolo in dono alla comunità cittadina. Nell'anno 196 della provincia.

Il generoso donatore, *flamen* perpetuo della colonia, ha comandato una truppa di cavalieri ausiliari; dato che non menziona né il corpo della sua truppa né la provincia in cui ha servito, è ragionevole pensare che egli appartenesse all'armata della *Caesariensis*.

V. ***Mauretania Sitifensis***

(a) ***Novar*, Beni Fouda, Ex- Sillègue**

Fondato in una regione particolarmente fertile, quello di Novar è stato un centro religioso importante; nell'ampio pantheon di divinità attestate epigraficamente spicca il culto di Saturno. Vi si veneravano anche Mercurio, Cerere e il *Genio Novar*.

150. *EX-VOTO* DI UNO *STRUCTOR* A *BONA DEA AUGUSTA*

Altare frammentario. Dimensioni (cm): altezza 65. Altezza delle lettere da 2 a 4 cm. Impaginazione disordinata del testo.

L'iscrizione indica con chiarezza che il dono è stato realizzato l'1 giugno del 220° anno della provincia, ovvero nel 259 d.C.

AE 2010, 1842*; BACTH* 1896, n. 170 p. 213; Benseddik 2010 (II), n. 1 p. 174-175.

P(*ositum*) *K*(*alendis*) *Iuni*(*i*)*s* / *Bona*(*e*) / *De*{*e*}*a*(*e*) / *Aug*(*ustae*) / [5] *Dona=*/ *tus st=*/*ructo=*/ *r, votu=*/ *m s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *a*(*nimo*). / [10] *A*(*nno*) *p*(*rovinciae*) CC=/ XX.

Donatus, servo addetto alla tavola, ha sciolto il voto, desiderandolo nell'animo, volentieri e avendolo (la dea) ben meritato, ha offerto (una statua?) alla *Bona Dea Augusta* il 1 giugno. nel 220esimo anno della provincia.

Come a Zarai, nella l. 3 si riscontra una confusione tra *e* e *a* produce *deea* anziché *deae*.

151. *ARULA* CON DEDICA A *BONA DEA*

Altare frammentario, alto 42 cm. Impaginazione disordinata del testo. Altezza delle lettere: 3 cm.

BACTH 1896, n. 171 p. 213; *AE* 2010, 1843; Benseddik 2010 (II), n. 2 p. 175.

Arula / *Bon=*/ *a*(*e*) *Dea* / *is Ann=*/ [5] *ia Oui=*/ *nta v=*/ *otum* [*s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *a*(*nimo*)].

Arula alla *Bona Dea*. *Annia Quinta* ha sciolto il voto, avendolo la divinità meritato.

Si noterà il genitivo in –*is*, forse un marcatore cronologico.

l. 2-3: *Bon* / *a <e> Dea* / *e* ?

l. 5: *Ouinta* per *Quinta*.

Lusitania

(a) *Pax Iulia,* Beja

152.* FRAMMENTO DI ARCHITRAVE DI UN SACELLO SACRO A *BONA DEA*

Frammento di lastra marmorea appartenente alla parte sinistra di architrave, con cornice modanata. Ritrovato durante gli scavi condotti nella calle de Sembrano. L'iscrizione, incisa in chiare lettere capitali di buona qualità, è disposta su due linee. Sono visibili i segni di punteggiatura.

Non si conosce l'attuale luogo di conservazione del frammento.
Fine del I- inizio del II secolo d.C., per paleografia.
Hisp.Ep. XVII (2008), 212.

Bona[*e Deae*. / *Iu*]*lia L*(*uci*) *l*(*iberta*) *Sat*[*urnina, d*(*e*) *s*(*ua*) *p*(*ecunia*) *d*(*onum*) *d*(*edit*)].

Alla *Bona Dea*. *Iulia Saturnina*, liberta di *Lucius*, ha offerto questo in dono a sue spese.

Hispania citerior

(a) **Ca n'Oriol, Rubí, *Barcino*, Barcellona**

153.* *EX-VOTO* CON DEDICA A *BONA DEA*
Parte superiore di altare in arenaria di Can Fatjó, spezzato in due parti. Rinvenuto a Ca n'Oriol. Dimensioni (cm): altezza 28; larghezza 29; spessore 24. Campo epigrafico: altezza 20; larghezza 29. Altezza delle lettere: da 2,6 a 3,4 cm. Interlinea: 1,2; 0,5; 0,5; 9,4 cm. Il coronamento è fortemente danneggiato. Il monumento è opistografo e nella parte superiore presenta un foro, praticato per una riutilizzazione posteriore.
Si conserva nel Museo di Rubí.
AE 1983, 637; Fabre, Mayer, Rodà 1982, n. 1 p. 86.

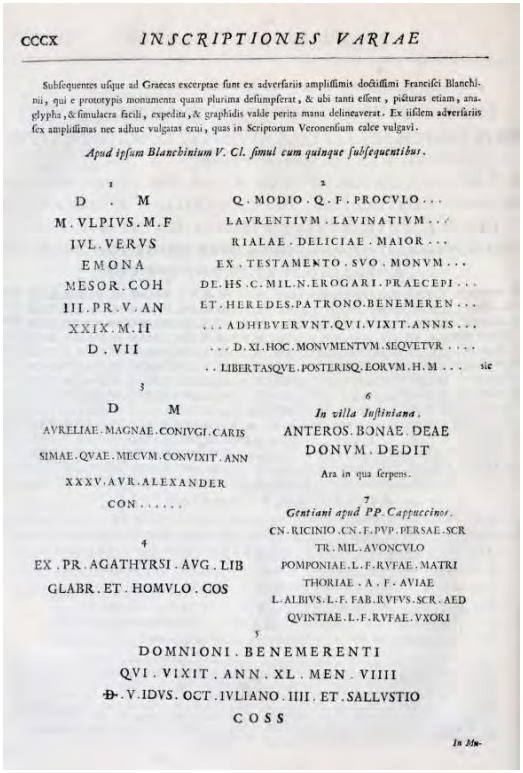
B(*onae* ?) *D*(*eae* ?) *v*(*otum*) *s*(*oluerunt*) *l*(*ibentes*) [*m*(*erito*) / *C*]*hares e*[*t* / *I*]*rin*(*a*)*eus*.

Charis e *Irenaeus*, hanno sciolto il voto alla *Bona Dea*, volentieri e avendolo (la divinità) ben meritato.

APPENDICE ICONOGRAFICA*

*Documentazione fotografica e apografi da pubblicazioni moderne delle iscrizioni analizzate

2.* S. Maffei, *Museum Veronense, hoc est antiquarum inscriptionum atque anaglyphorum collectio*, 1749, n. 6 p. 310.



CCCX INSCRIPTIONES VARIAE

Subsequentes usque ad Graecas excerptae sunt ex adversariis amplissimis doctissimi Francisci Blanchinii, qui e prototypis monumenta quam plurima desumpserat, & ubi tanti essent, picturas etiam, anaglypha, & simulacra facili, expedita, & graphidis valde perita manu delineaverat. Ex iisdem adversariis sex amplissimas nec adhuc vulgatas erui, quas in Scriptorum Veronensium calce vulgavi.

Apud ipsum Blanchinium V. Cl. simul cum quinque subsequentibus.

1
D . M
M . VLPIVS . M . F
IVL . VERVS
EMONA
MESOR . COH
III . PR . V . AN
XXIX . M . II
D . VII

2
Q . MODIO . Q . F . PROCVLO . . .
LAVRENTIVM . LAVINATIVM . . .
RIALAE . DELICIAE . MAIOR . . .
EX . TESTAMENTO . SVO . MONVM . . .
DE . HS . C . MIL . N . EROGARI . PRAECEPI . . .
ET . HEREDES . PATRONO . BENEMEREN . . .
. . . ADHIBVERVNT . QVI . VIXIT . ANNIS . . .
. . . D . XI . HOC . MONVMENTVM . SEQVETVR . . . .
. . LIBERTASQVE . POSTERISQ . EORVM . H . M . . . sic

3
D M
AVRELIAE . MAGNAE . CONIVGI . CARIS
SIMAE . QVAE . MECVM . CONVIXIT . ANN
XXXV . AVR . ALEXANDER
CON . . . . . .

4
EX . PR . AGATHYRSI . AVG . LIB
GLABR . ET . HOMVLO . COS

5
DOMNIONI . BENEMERENTI
QVI . VIXIT . ANN . XL . MEN . VIIII
D . V . IDVS . OCT . IVLIANO . IIII . ET . SALLVSTIO
COSS

6
In villa Justiniana.
ANTEROS . BONAE . DEAE
DONVM . DEDIT
Ara in qua serpens.

7
Gentiani apud PP. Cappuccinos.
CN . RICINIO . CN . F . PVP . PERSAE . SCR
TR . MIL . AVONCVLO
POMPONIAE . L . F . RVFAE . MATRI
THORIAE . A . F . AVIAE
L . ALBIVS . L . F . FAB . RVFVS . SCR . AED
QVINTIAE . L . F . RVFAE . VXORI

In Mu-

3.* Granino Cecere (*Suppl.It.-Imagines*) 2008, n. 4081.



4.* *The British Museum collection online*, n. 1805,0703.207.



5.* © Academia Belgica, via Omero, 8, Roma. Fotografie ricevute il 13/06/2018





8*. Gregori, Mattei (*Suppl.It.-Imagines*) 1999, p. 262-263, n. 748.



9.* Giardina, Pesando 2012, p. 54 n. 77 (foto a p. 52).





10.* Brouwer 1989, pl. V, n. 7.

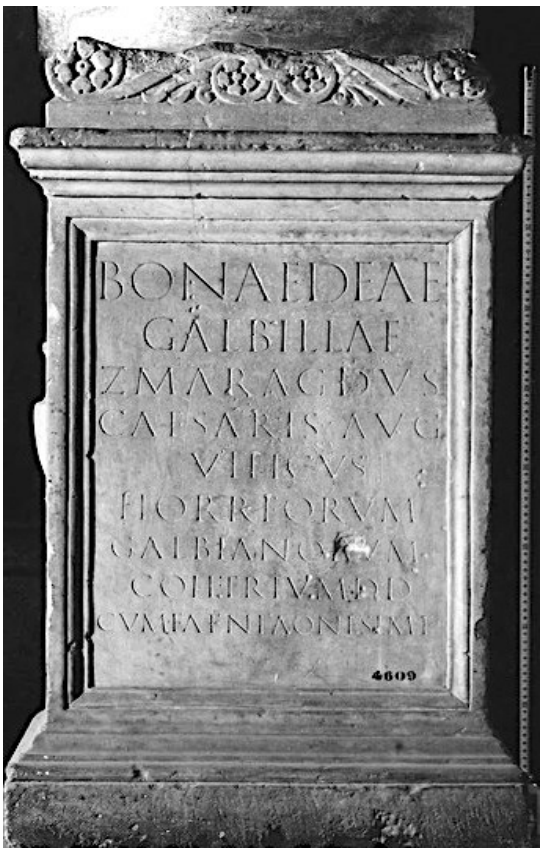




11.* Marcattili 2010, p. 29 fig. 10.



12.* Gregori, Mattei (*Suppl.It.-Imagines*) 1999, p. 72-73 n. 57.



13.*https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Crypta_balbi,_esedra_05.JPG, consultato il 18/9/2018



14.* Coppari, Gregori 2001, tav. VII fig. 2.



15.* Gregori, Mattei (*Suppl.It.-Imagines*) 1999, n. 222.





16.* – 17.* – 18. * Marangoni 1744, p. 484 (**16.*a**)- 486 (**17.*b**; **18.*c** foto moderna dell'Autrice, 21/09/2018).

a.



BONAE·DEAE
SACRVM

Questa Iscrizione, scolpita in un marmo lungo poco più di due palmi, ed uno e mezzo alto, fu ritrovata nel principio del Mese di Marzo nello sterrarsi i fondamenti, per la Chiesa del nuovo Conservatorio delle Zitelle, detto di S. Pasquale Baylon, che attualmente fabbricasi in Trastevere, nella piazza situata fra la Basilica di S. Cecilia, e la Chiesa di S. Giovanni della Nazione Genovese (che si promove, e si fabbrica dal zelo, e generosa pietà dell'Ecc.mo Signor Cardinale Guadagni, che n'è il Protettore, e quasi Fondatore benefficentissimo). Ella mi fu dalla cortesissima mia M. R. P. Nicolò Ricci, Preste dell'Oratorio di S. Girolamo della Carità di Roma, Deputato, Direttore, e favoratore premurosissimo anch'egli di quell'Opera Pia; e poscia fatta collocare in un angolo del nuovo, che si fabbrica per la Chiesa. In essa è da osservarsi (per ciò, che abbiamo a dire più sotto) che l'Iscrizione fu posta più antica di M. Verzio Bolano; mentre la memoria di lui sorgesti scolpita sopra altre parole, che prima v'erano, e poscia levate colla scalpello, come apparisce dalle linee, e punti sgarati nella lapide.

Questa falsa Dea fu venerata da' Gentili con molte favole intorno alla sua genealogia; secondo alcuni (*Boccac. de Genealog. Deor. lib. 1. c. 8. & lib. 8. c. 12.*) Moglie, o figlia di Fauno fratello del Re Pico, e donata di tanta onestà, che veran altro uomo non la vide in faccia; e non fuorchè sè pure il nome proprio di lei, fu soprannomata *Bona Dea*: ed anche *Fatuale* dal fauno suo sposo, e *Fauna* dal verbo *Fando*, cioè, d'alla infigurabile sua facilità di parlare. Cicerone, nelle due Orazioni contro Publio Clodio, afferma, che la Buona Dea fosse la Madre di tutti i Dei (onde la stessa è la Buona Dea, che Cibele, o Berecintia) Ed allorchè dalla Frigia ne fu portata in Roma il di lei Simulacro, fugli eretto sull'Aventino un Tempio, appellato della Buona Dea, da Claudia Vergine Vestale, in cui vietato era agli Uomini l'entrarvi, allorchè [illegible]

DELLE CHIESE. CAP. LXXXII. 455

sparso il Vaticinio, che, se alcuno entrato vi fosse, sarebbe divenuto cieco. Quindi Tullio, perorando contro lo Reso Clodio (che a mal fine entrato era nel Tempio, e che non era divenuto cieco) disse, che il sacrilego, per la somma bontà della Dea Buona, che vendicarsi di quel oltraggio non volle, non avea perduto il vedere.

Questo Tempio giusta gli più accurati Antiquarj, era nel sito medesimo, ove, dissipate le tenebre del Gentilesimo, fu eretta la Chiesa, che appellasi S. Maria del Priorato (per essere di giurisdizione dell'Inclita Religione di Malta) di cui al presente è Priore degnissimo, l'Ecc.mo Signor Cardinale Girolamo Colonna, Principe adornato non meno dalla chiarezza del Sangue, che da somma pietà, e benignità singolare, co' quali prerogative a cotti rendesi commendabilissimo.

Dee però credersi, che oltre al Tempio suletto, questa falsa Deità anche in questo sito del Trastevere (ove ergesi il nuovo Conservatorio) avesse qualch' Edicola, o come noi diciamo, Cappella, ove venerata fosse da que' cuochi Gentili, con culto speciale. Imperciocchè, dopo il ritrovamento dell' accennata Iscrizione, proseguendosi lo scavo verso la parte Orientale, ne' primi giorni di questo Mese di Maggio, ritrovossi, che il piano antico, diciamo così, pavimento, o suolo, erasi ricoperto da più di 25. palmi di terra, da cui affatto veniva nascosto quell'antico profano Monumento. Era quello un pozzo, coll'orificio sollevato quattro palmi dal suolo, di bocca sferica, gentilmente, al di dentro, lavorato a mattoni, detti a cortina, e profondo circa 17. palmi, otto de' quali occupati sono dall'acqua, di diametro palmi due, e mezzo: in ambedue i lati, e nella parte posteriore, innalzavasi una fabbrica di mattoni quadrata, co' muri di un palmo di grossezza, divisa nel mezzo da una Iscrizione scolpita in Tevertino, onde formava due nicchie: la superiore era alta palmi 4. e larga pal. 3. ed altrettanti di fondo: il Tevertino suddetto, anch' egli era di larghezza un palmo: il nicchio inferiore, che rimaneva sopra l'orificio del pozzo, era alto palmi 3. e mezzo: nell' angolo finistro eravi piantata un Ara di pietra Peperino, alta palmi 3., e larga, ne' suoi riquadrati, un palmo, e tre quarti, coll' Iscrizione; come apparisce dal disegno seguente, quale abbiamo voluto riferire; poichè, volendosi innalzare la bocca di detto pozzo, fino al pavimento della nuova fabbrica, per uso del Conservatorio, si è dovuto gittare a terra ogni cosa.

L'Ar-



486 COSE GENTILESCHE AD USO

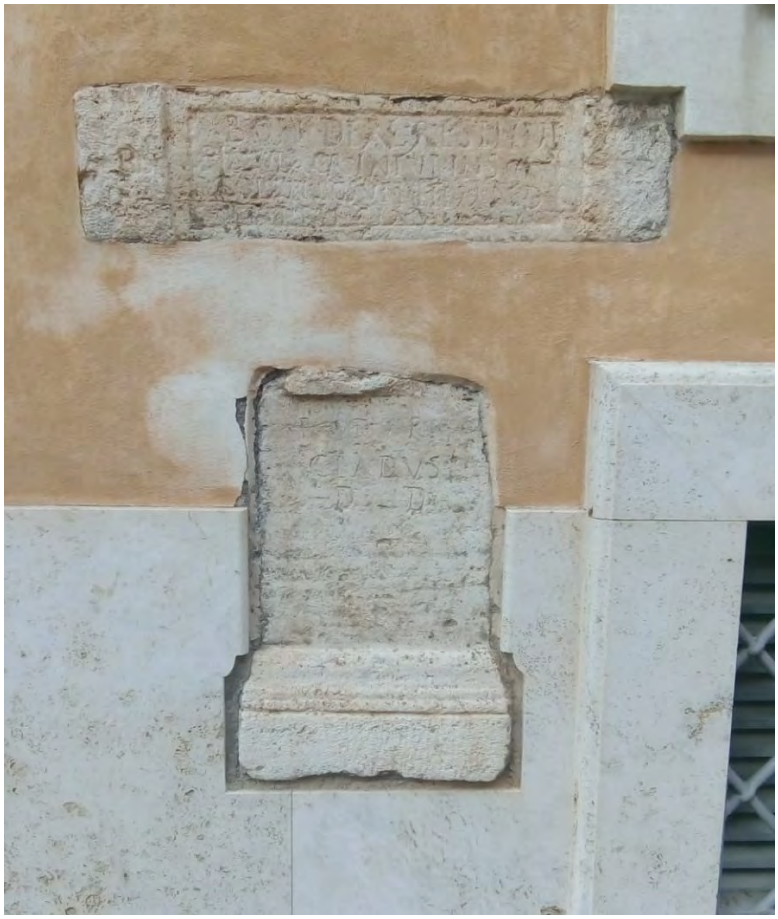
L' Iscrizione, per tanto, che era collocata fra a due nicchie, e corrispondente alla prima, che fu ritrovata non molto discosto, ed avea tutte le lettere ripiene di minio, è di queste tenore, corrosa però nel principio dell' ultima linea, ove conoscendosi la prima lettera O, e le due ultime IT. della prima parola, crediamo doversi leggere *Ornavit*.

BOL.	BON. DEAE . RESTITVI . SIMVLACR. INTVS . IN SVI BOLAN.POSVIT. ITEM.AED. ORNAVIT.REF. CLADVS. VII.

Abbiamo attentamente osservato, che la nicchia superiore, era tutta intonicata, e dipinta; ma le figure non si sono potute in modo alcuno discernere, poscìachè dall' umidità del terreno, tutte eran affatto guaste: è anche da crederfi, che in questa nicchia, collocato fosse il Si-

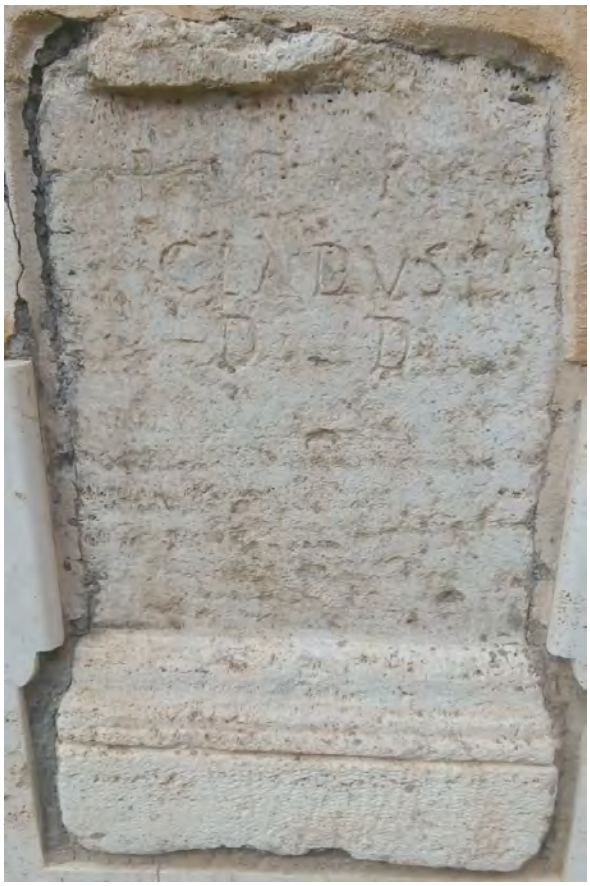
mo-

b.

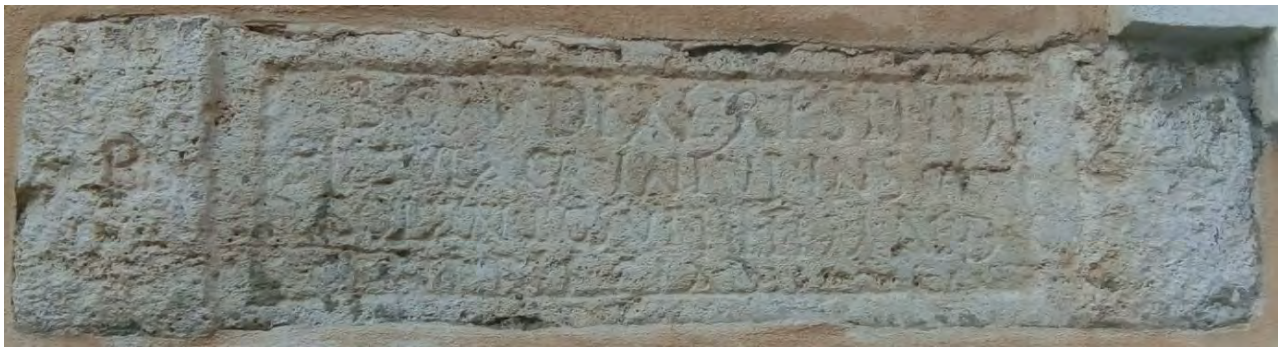


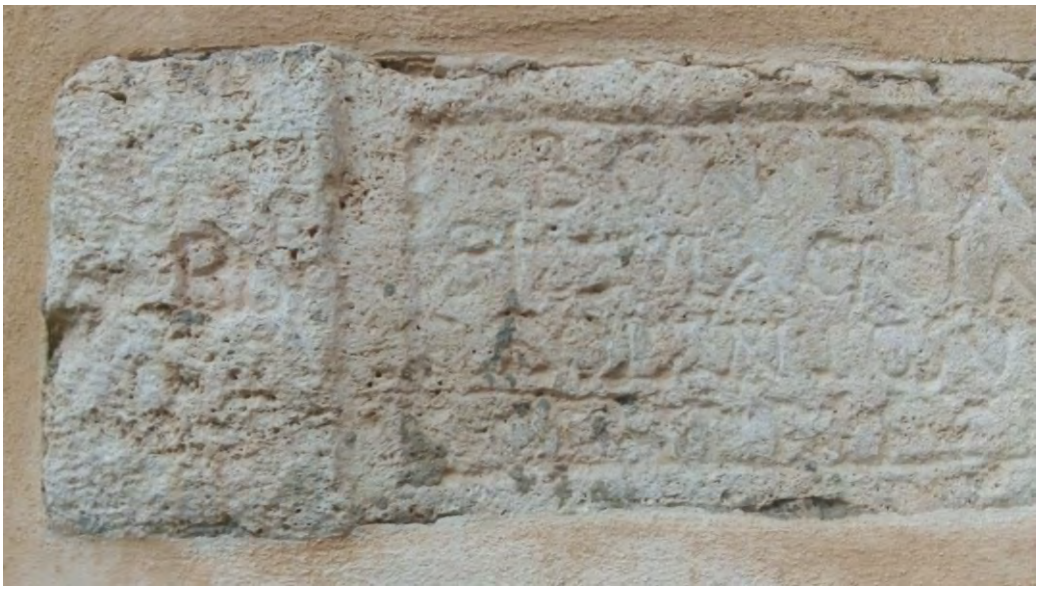
c.

17.* Foto dell'Autrice, Roma 21/09/2018.



18.* Foto dell'Autrice, Roma 21/09/2018

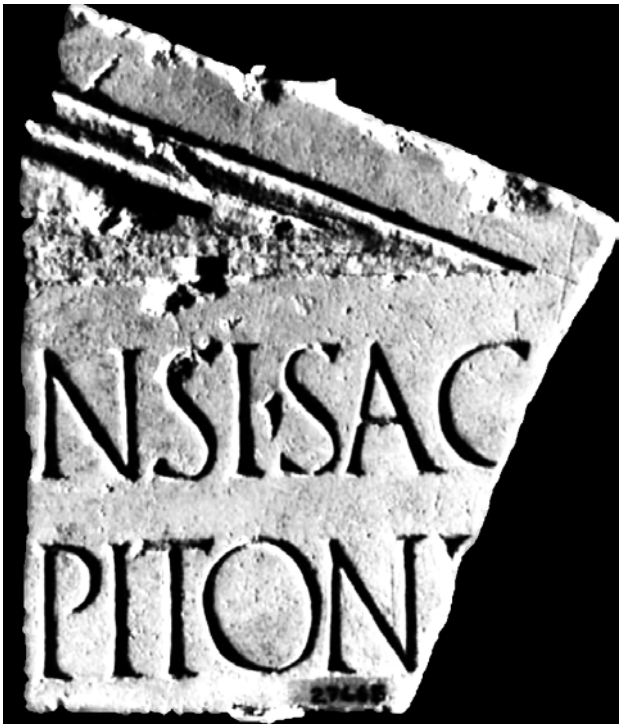




19.* Chioffi 2008, p. 268 fig. 7



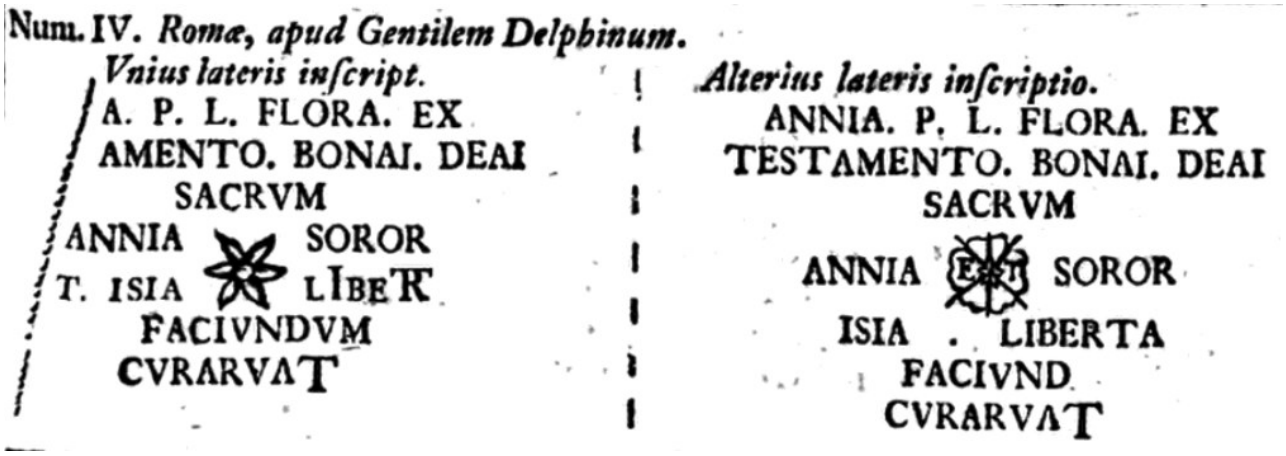
20.* Chioffi 2008, p. 253 n. 3 e 268 fig. 9.



21.* Da Chioffi 2008, p. 268, fig. 7.



23.* F. K. Conradi, *De diis heredibus ex testamento apud Romanos*, 1725.


Num. IV. *Romæ, apud Gentilem Delphinum.*

Vnius lateris inſcript.

A. P. L. FLORA. EX
AMENTO. BONAI. DEAI
SACRVM
ANNIA SOROR
T. ISIA LIBERT
FACIVNDVM
CVRARVAT

Alterius lateris inſcriptio.

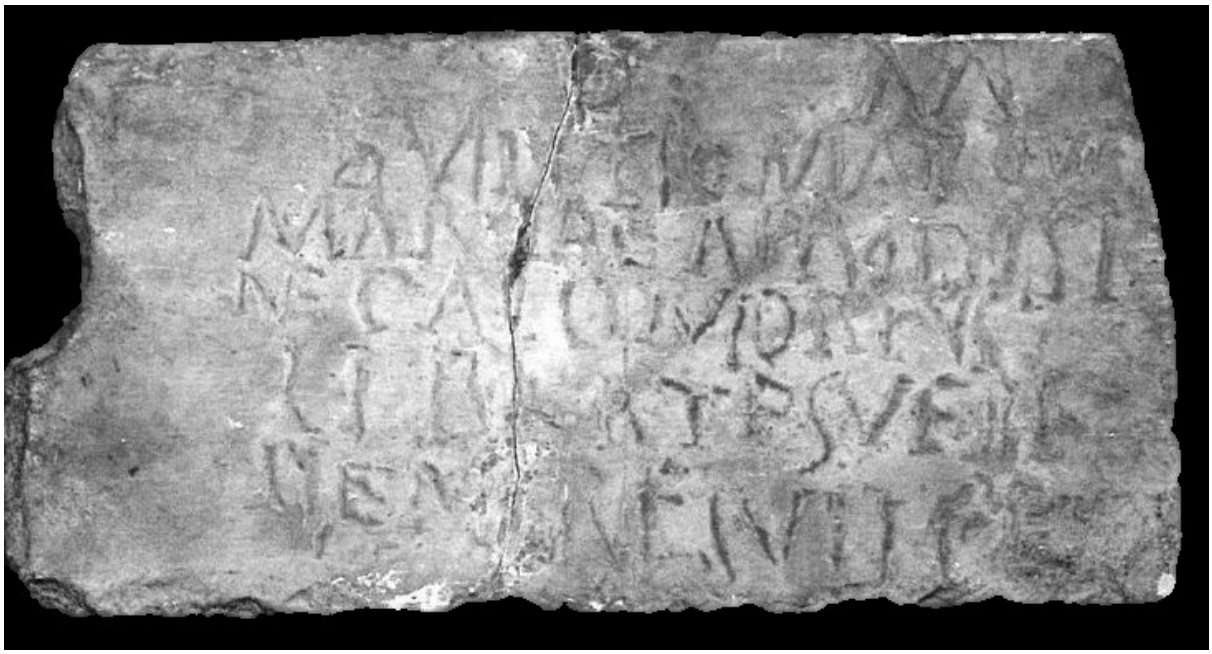
ANNIA. P. L. FLORA. EX
TESTAMENTO. BONAI. DEAI
SACRVM
ANNIA SOROR
ISIA . LIBERTA
FACIVND
CVRARVAT

25.* Panciera 2016, p. 552.



27.* Brouwer 1989, pl. X n. 22-23.

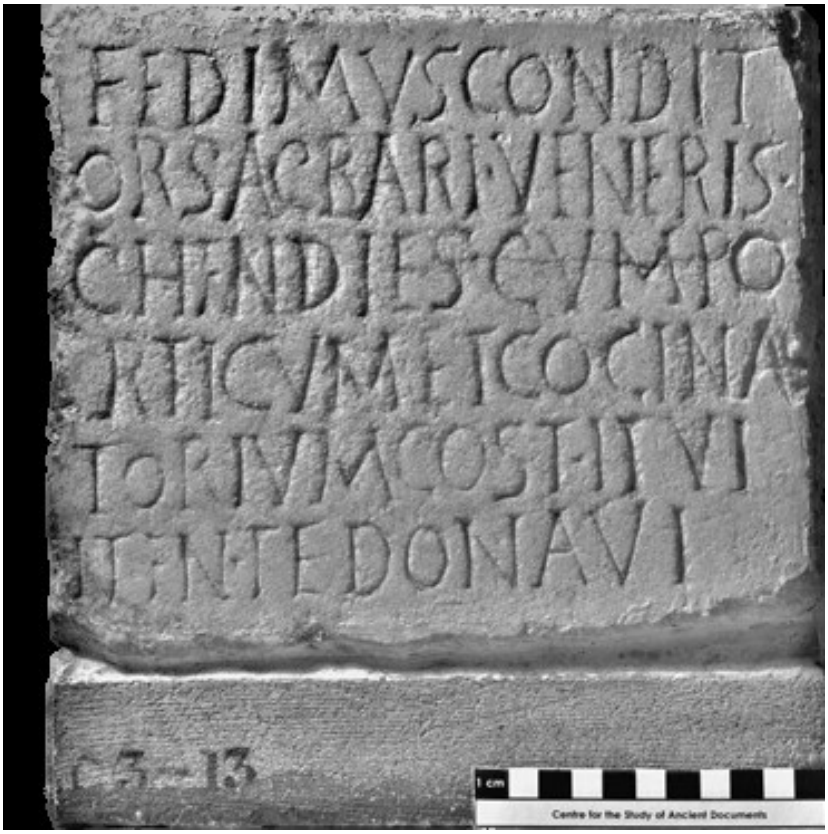




29.* *The Ashmolean Latin Inscription Project*, AshLI 11.



29.1* *The Ashmolean Latin Inscriptions Project*, AshLI12.



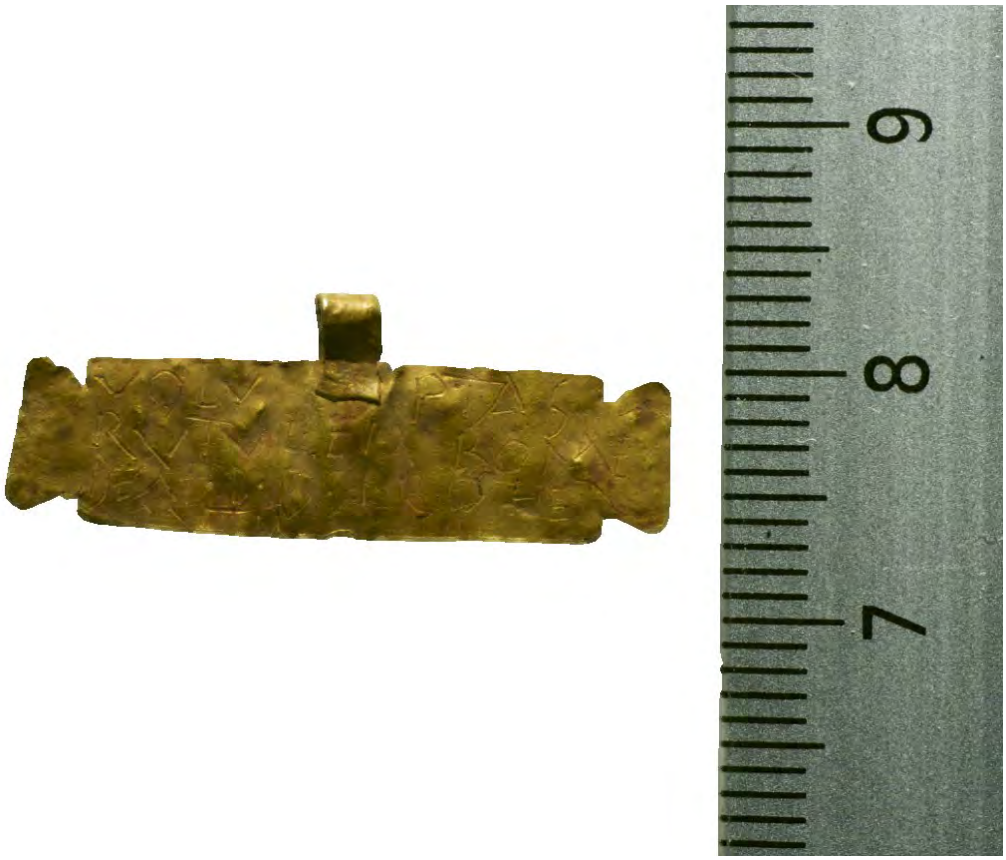
31.* Di Stefano Manzella, Gregori (*Suppl.It.*) 2004, n. 2383.



31.1* Bertinetti 2004, p. 215 n. 34



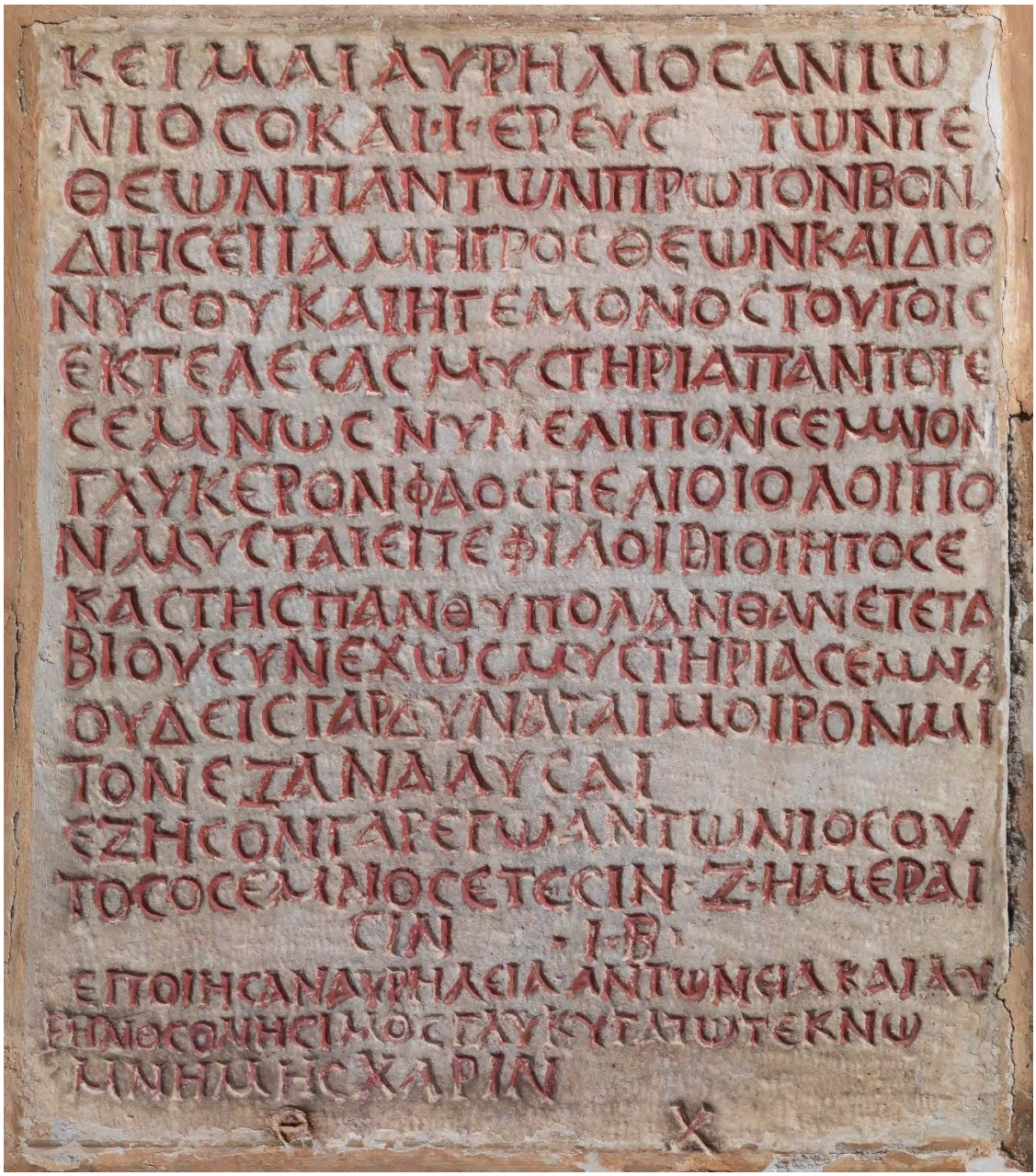
33.* Per gentile concessione del Dott. Claudio Parisi Presicce, Sovrintendente capo della Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali. Fotografia ricevuta il 4/10/2018.

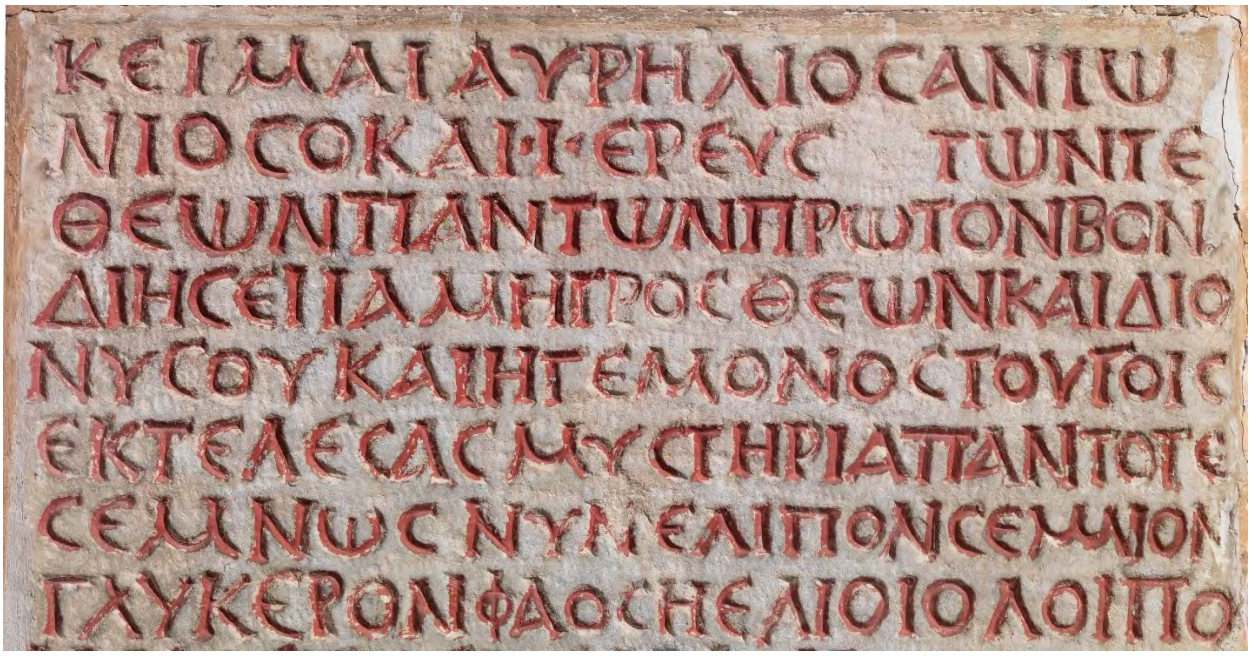


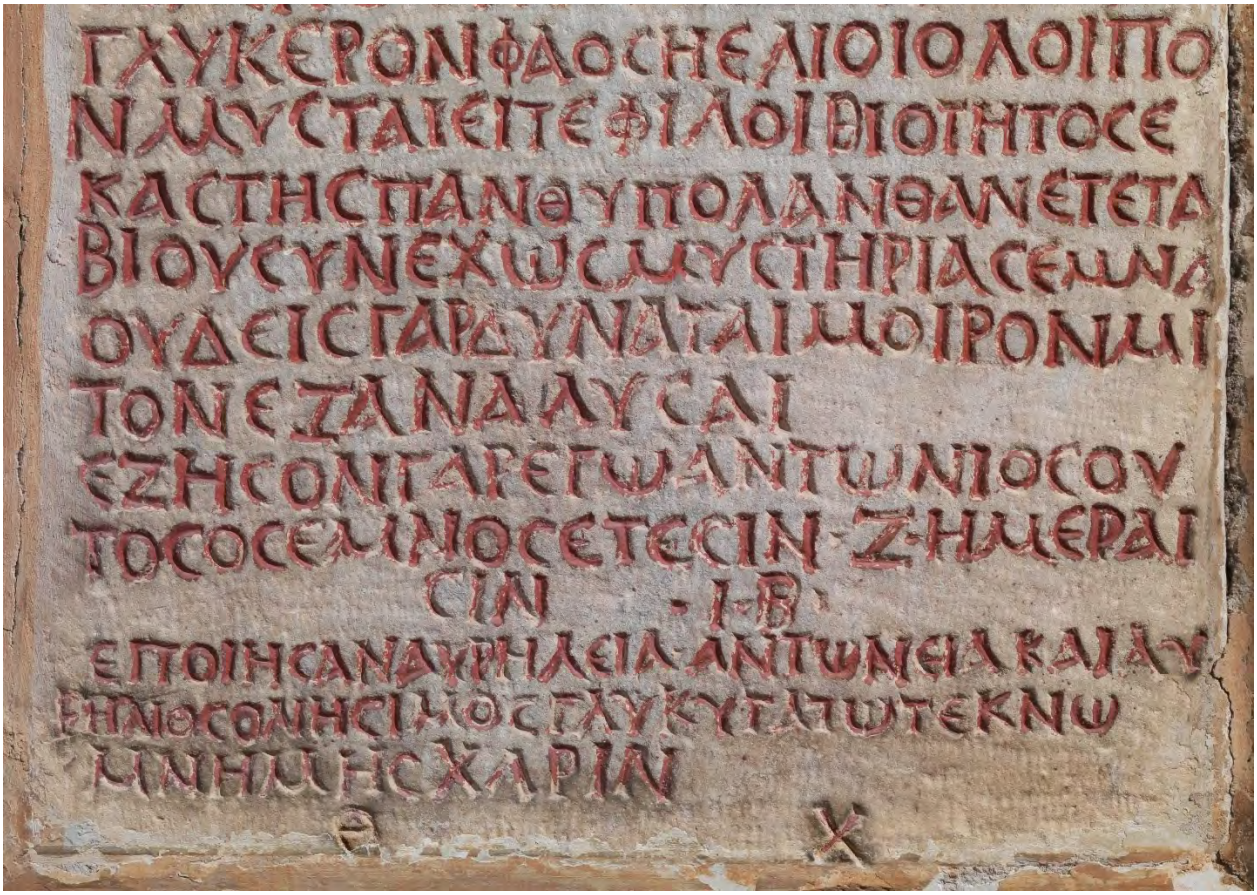
34.* British Museum, collection online 338646/364357.



35.*Copyright Fondazione Torlonia. Fotografie ricevute il 21/11/2018.







36.* Gasperini 1982: **a.** tav. XII, vol. II; **b.** p. 38, vol. I.

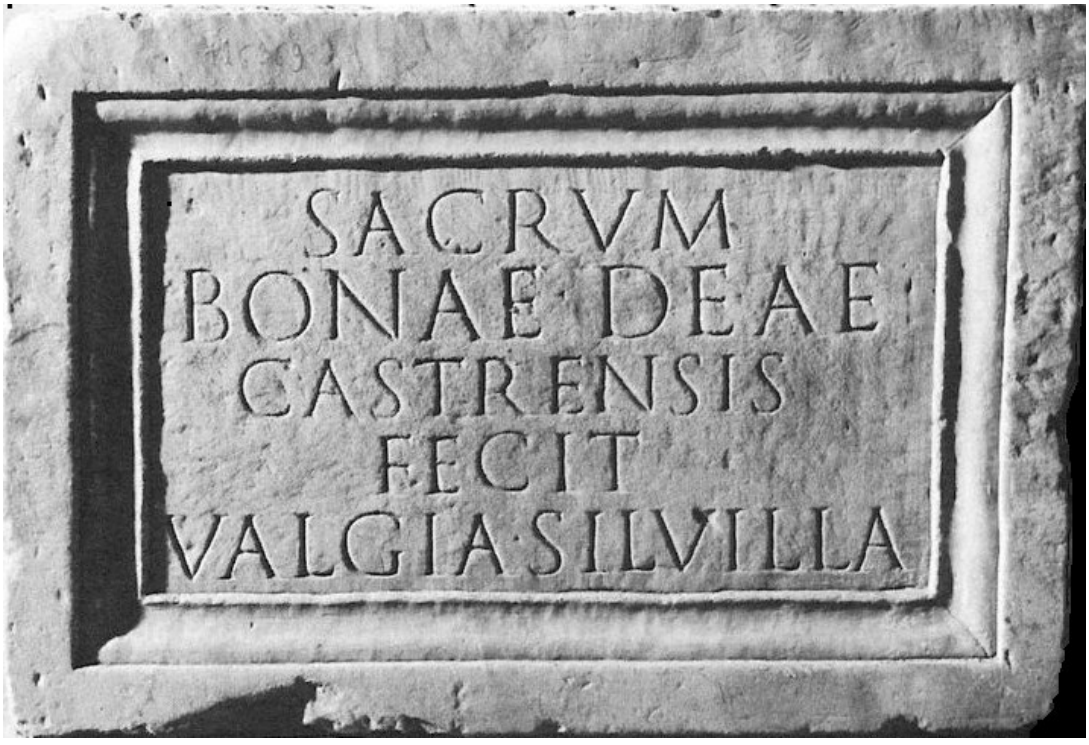
a.



b.



37.* Brouwer 1989, pl. XIII n. 39.



37.1* Stele funeraria di *Valgia Silvilla* e *Tiberius Claudius Auximius*. Museo Nazionale Romano, Terme di Diocleziano. Foto Autrice (luglio 2015).



38.* Panciera 2006, p. 287 fig. 1.

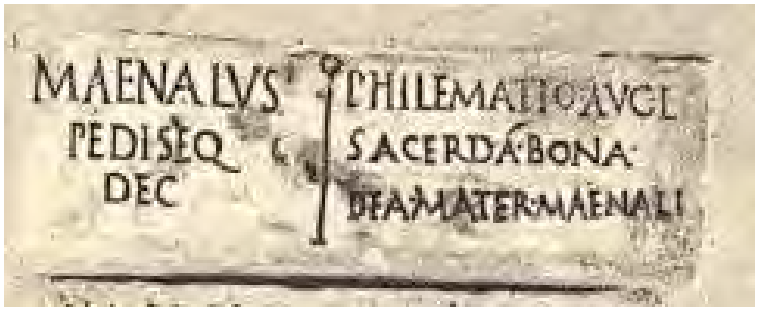


39.*

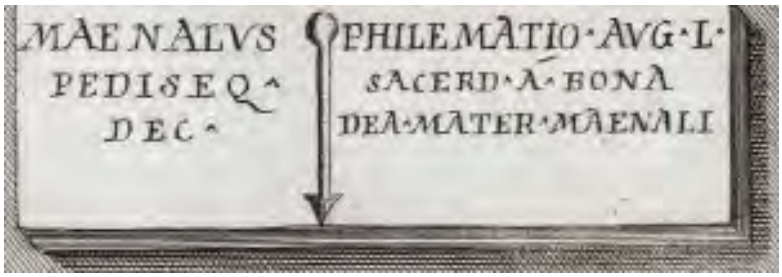
a. Brouwer 1989, pl. XIII n. 36

b. e **c.** Apografi realizzati da Pier Leone Ghezzi, *Camere sepolcrali de'liberti e de'liberte di Livia Augusta e d'altri Cesari*, tav. XV n. 25 (**b.**) e da Antonio Francesco Gori, *Monumentum sive columbarium libertorum et servorum Liviae Augustae et Caesarum*, p. 144, n. 105 (**c.**) (EDR).

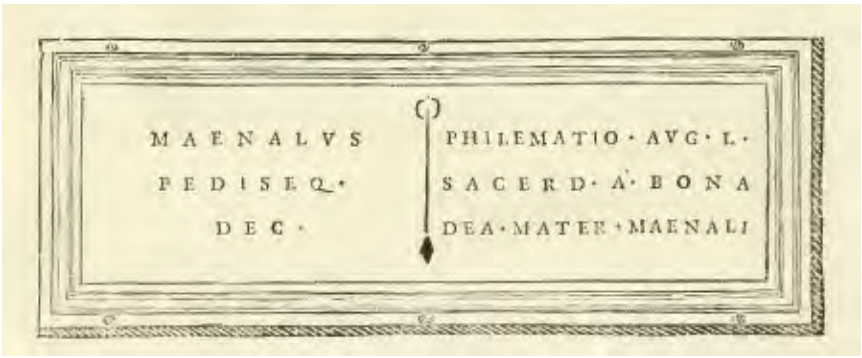
a.



b.



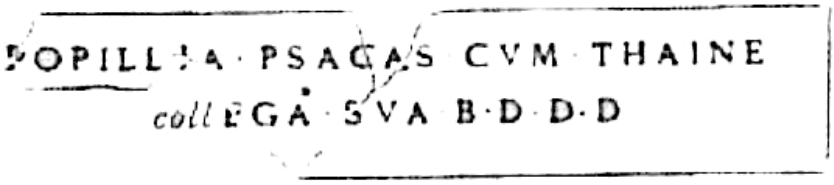
c.



40.* da http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/it/collezioni/musei/galleria-lapidaria/sezione-i--religione-e-forme-di-devozione/ex-voto-per-una-guarigione-da-cecita.html, consultato il 18 maggio 2016.



43.* G. Gatti (*Not.Sc*) 1909, p. 139-143.



44.* Apografo dell'iscrizione edito in *CIL*, VI 38755.

38755 *'cippo marmoreo trovato nel Novembre 1902 nella villa Torlonia, sterrandosi per l'allargamento della via Nomentana e l'abbassamento del piano stradale; belle lettere'* GATTI SCHED.

protomae viri
et mulieris

PVBLICIAE
CALE
urceus BONAE · DEAE *patera*
SACRVM
5 MARTIALIS
SERVOS

Descripsit Gatti nobisque dedit; idem edidit *notizie degli scavi* 1902 p. 555, *bull. comun.* 1902 p. 296. — Dessau 9437.
'*La seconda lettera prima era stata scritta* V, *e poi corretta* O' Gatt. Sepulcralis est titulus, ut iam intellexit Gatti; cf. supra not. ad n. 38461*a*.

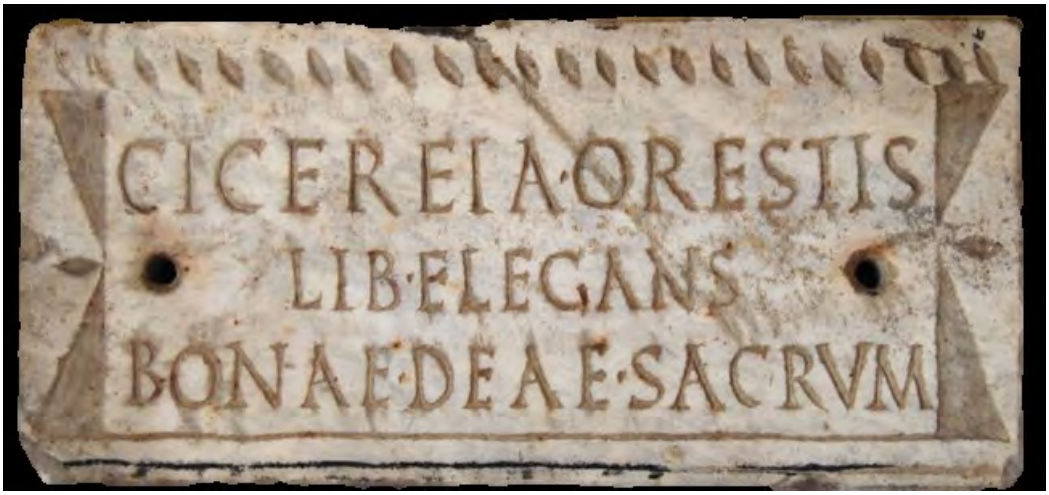
46.* Camodeca, Solin, Buonopane 2014 (*Suppl.It.-Imagines*), n. 4538.







47.* Reiz der Antike (G. Bungarten, J. Luckhardt) 2008, p. 235 n. 210.





51.* Archivio *CIL*, X, Department of World Cultures, University of Helsinki (EDR155365, M. Giovagnoli).



52.* Evangelisti 2012, p. 323 fig. 1.



54.* a. Per gentile concessione delle Gallerie Nazionali di Arte Antica di Roma, Palazzo Barberini. Ricevuta il 20/10/2017.

b. Apografo edito in *CIL*, XIV 3530.

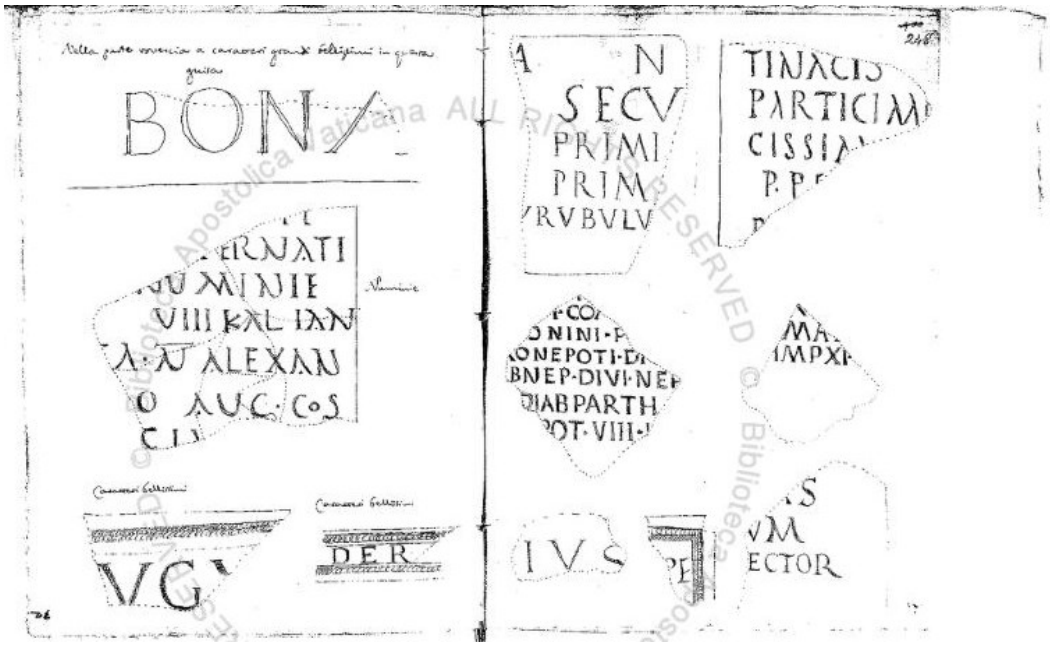
a.



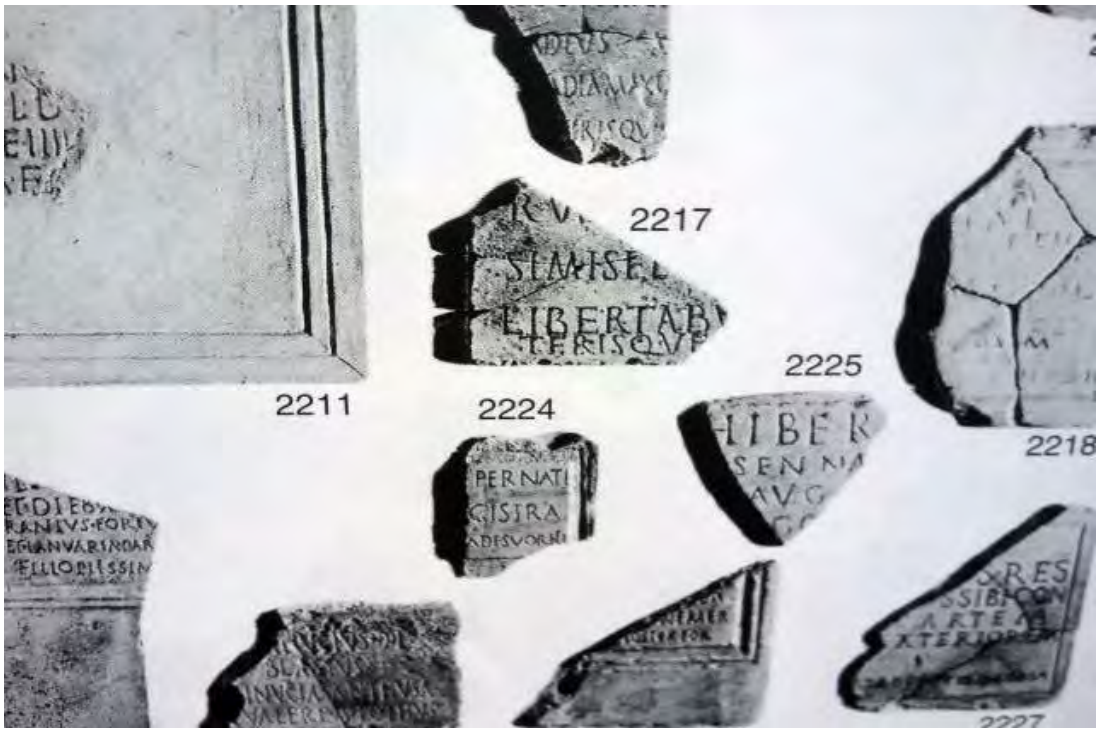
b.

BONAE DEAE · SANCTISSIMAE
CAELESTI · L · PAQ VEDIVS FESTVS
REDEMPTOR · OPE*RVM CAESAR*
ET PVPLICORVM · AE*DEM DIRITAM*
REFECIT QVOD ADIVTO*RIO EIVS*
RIVOM AQVAE CLAVD*IAE AVGVST*
SVB MONTE AEFLANO*CONSVMMA*
VIT · IMP · DOMIT · CAESAR · AVG · GE*RM · XIIII · COS · V · NON · IVL* 3 Iul. 88

56* Frammento 247 del *Cod. Vat. lat.* 7929, II (Pierluigi Galletti).



57. * Filippi 1998, p. 98, fig. 210. Particolare del riquadro XXXVI del Lapidario di San Paolo fuori le Mura a Roma (n. 2224).



58.* Caldelli 2016, p. 258 fig. 1.



59.* Caldelli 2016, p. 260 fig. 3. Foto di E. Taylor, in https://www.ostia-antica.org/regio5/10/10-2.htm, consultato il 19/9/2018.



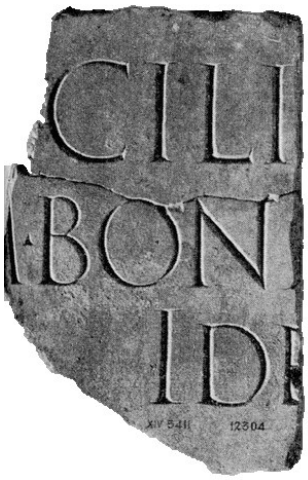
60.* Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby, n. 68400256.



61.* Foto di J. T. Bakker, https://www.ostia-antica.org/regio4/8/8-3.htm, consultato il 10/09/2018.



62a* e 62b.* Zevi 1968, p. 85 fig. 2 – 3.

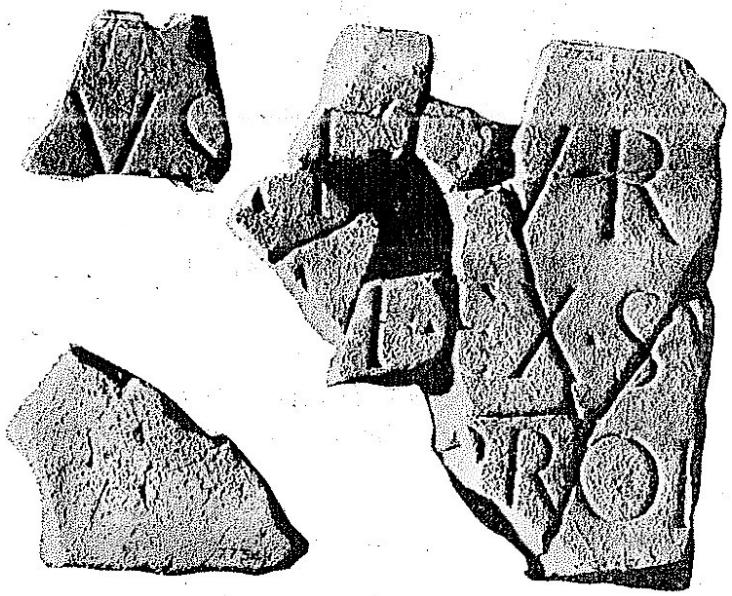


a.

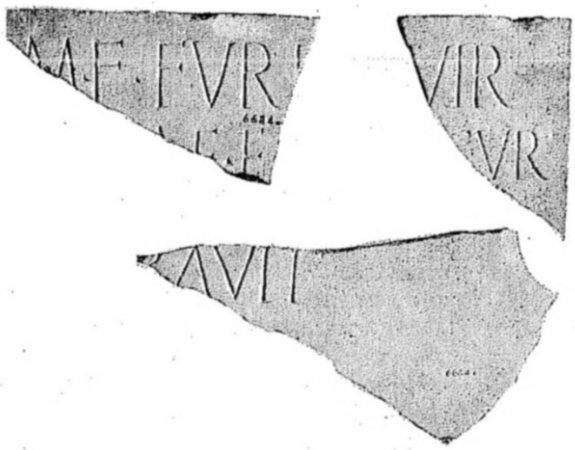


b.

63 a – b – c *. Zevi 1968, p. 85 fig. 4.

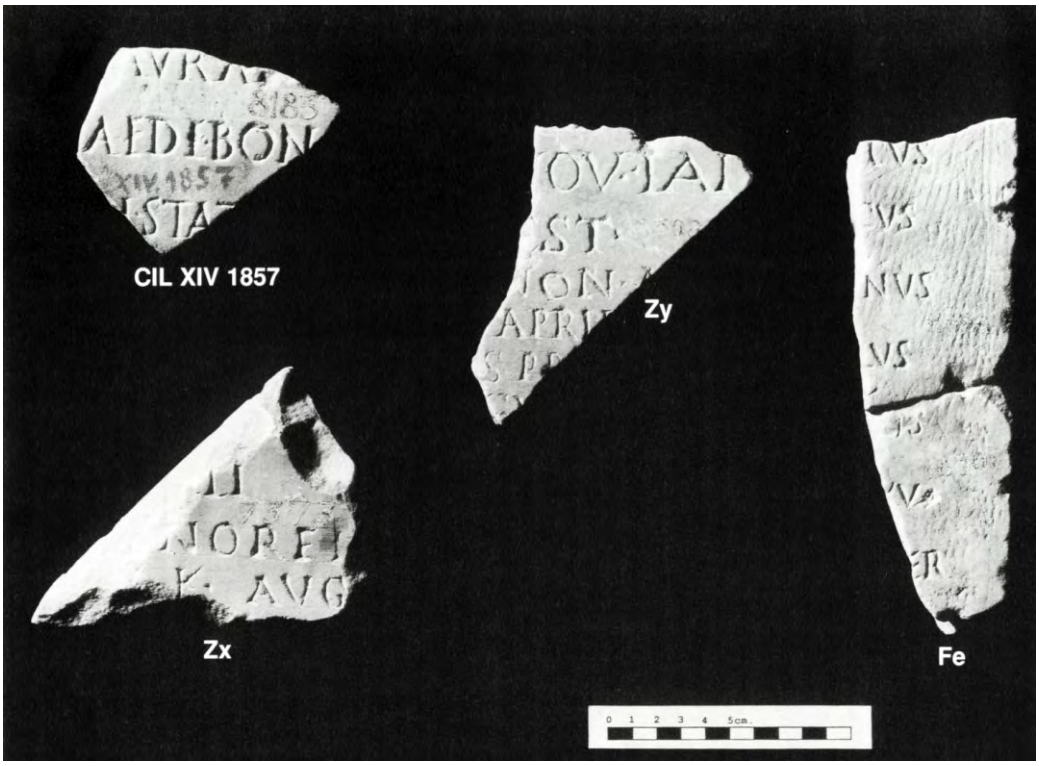


64 a – b – c*. Zevi 1968, p. 85 fig. 5.



65.* Brouwer 1989, pl. XXI n. 64; Zevi 1994, p. 407.





67.* a. Disegno di Josef Spithöver, in O. Marucchi 1879, p. 227-236, tav. XXIII; **b. c. d.** da Candilio, Bertinetti 2013, fig. 2-4-7.

a.

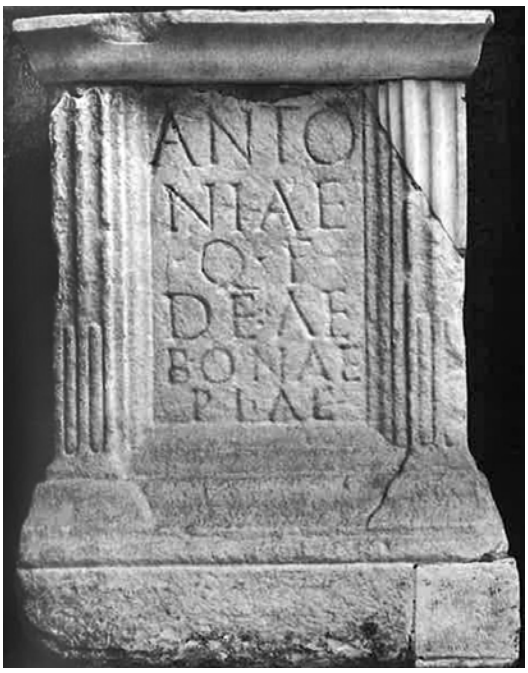


b. 

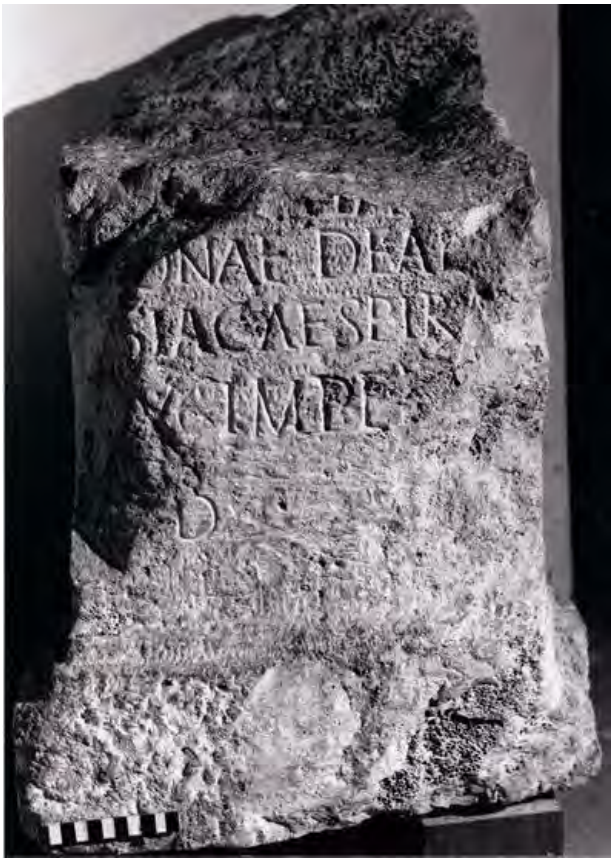
c. 

d. 

69.* Andreae, Anger, Granino, Köhler, Liverani, Spinola 1998, p. 253, T4 PE28.



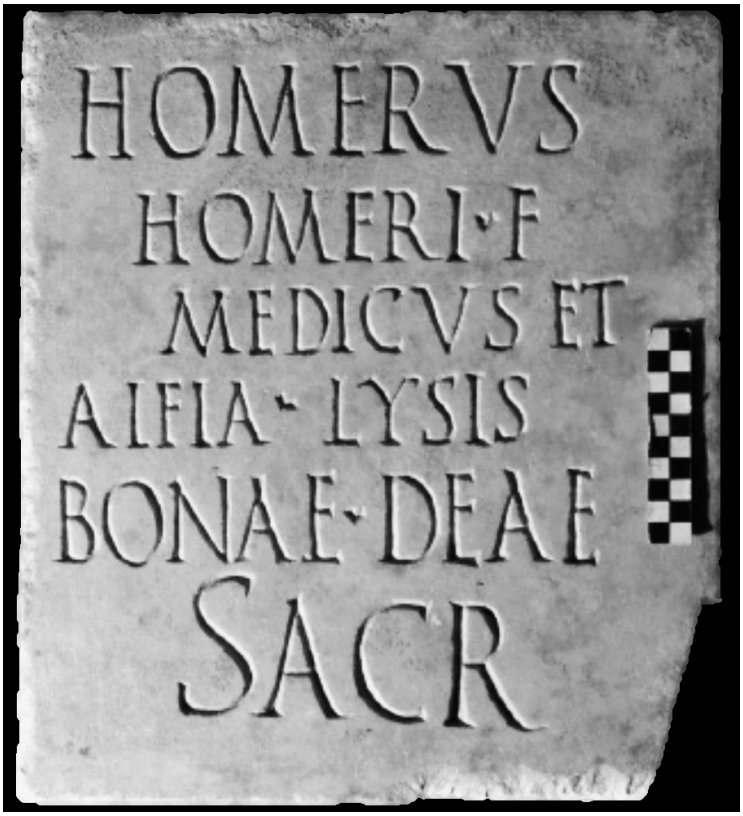
70.* Zuddas 2014, p. 146 fig. 6.



74.* Eck 1979, n. 1 p. 89-91.

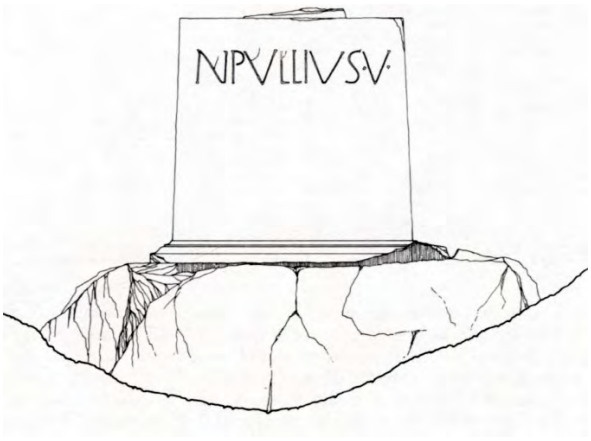


76.* Molle 2011, n. 1 p. 52-54, fig. 1.

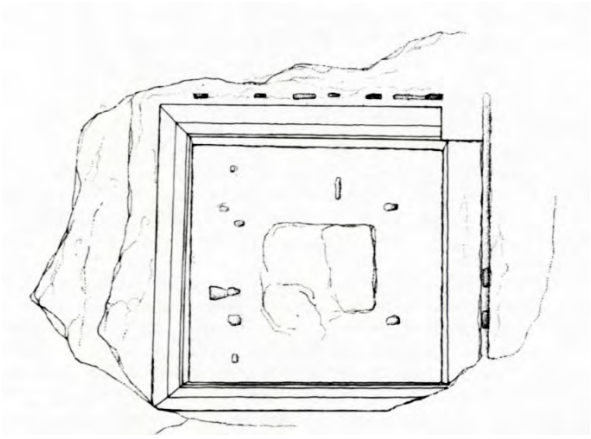


77.* Gasperini 1984, tav. 74, fig. 2-3, p. 361-364: **a.** il monumento rupestre; **b.** pianta; **c.** l'epigrafe.

a.



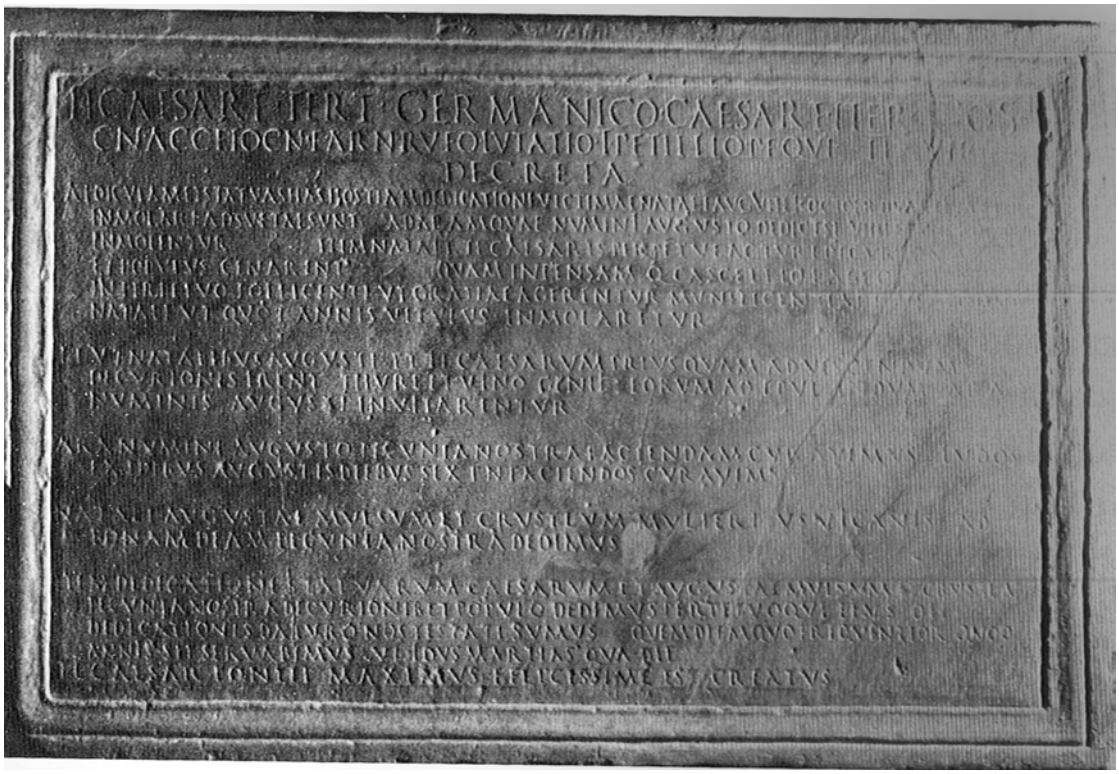
b.



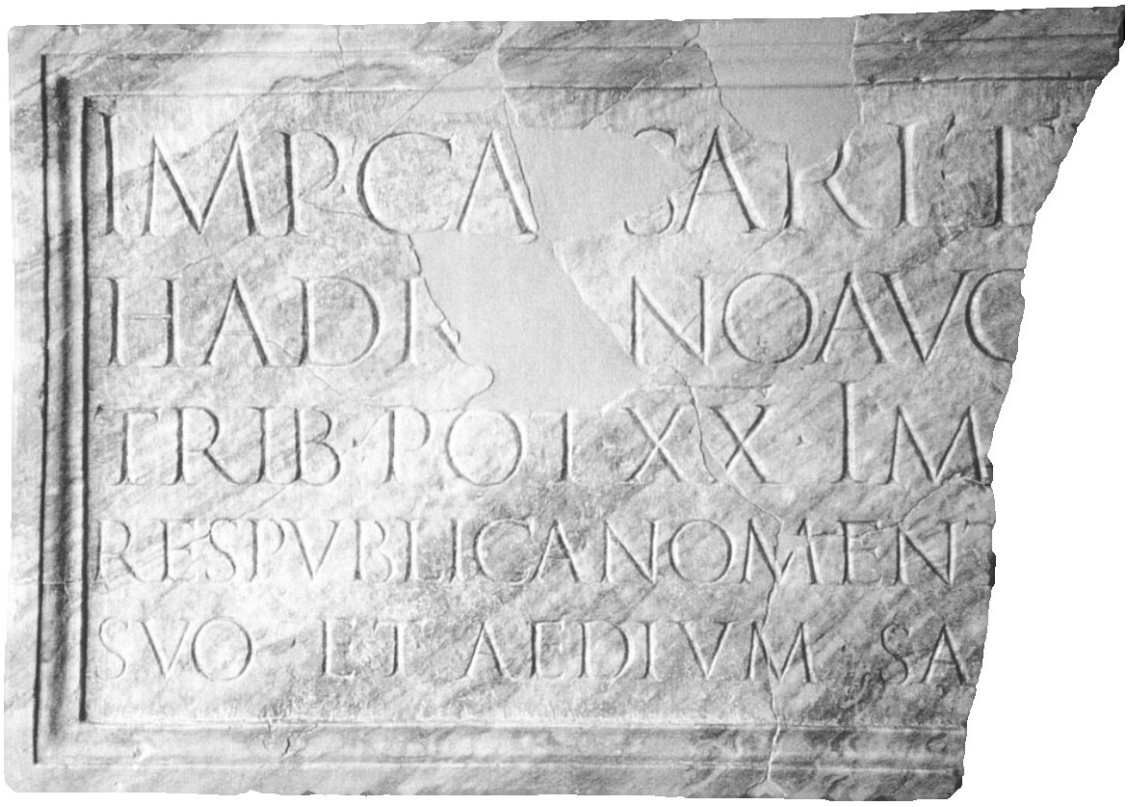
c.



78.* Gasperini 2008b, p. 122 fig. 11.



80.* Granino Cecere 2000, p. 435-443.



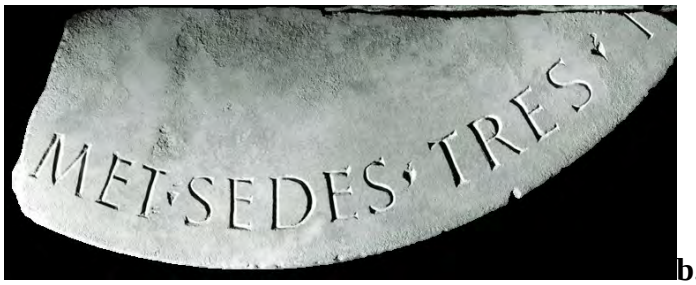


81.*Granino Cecere 2010, p. 81-87: **a'.** fig. 3; **a.** fig. 4; **b.** fig. 2 (nella foto collettiva dei rinvenimenti). **A.** proposta di ricostruzione della *mensa* A, fig. 9; **B.** proposta di ricostruzione della *mensa* B, fig. 8.

***mensa* A**

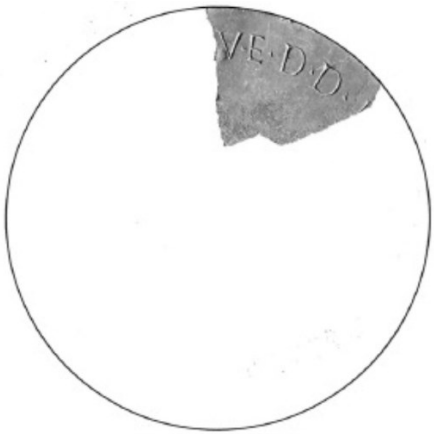
a'. 

***mensa* B**

a. 

b. 

A. 

B. 

82.* Greggi 2007, n. 134 fig. 134.



83.* Cels Saint-Hilare 1996, p. 67.

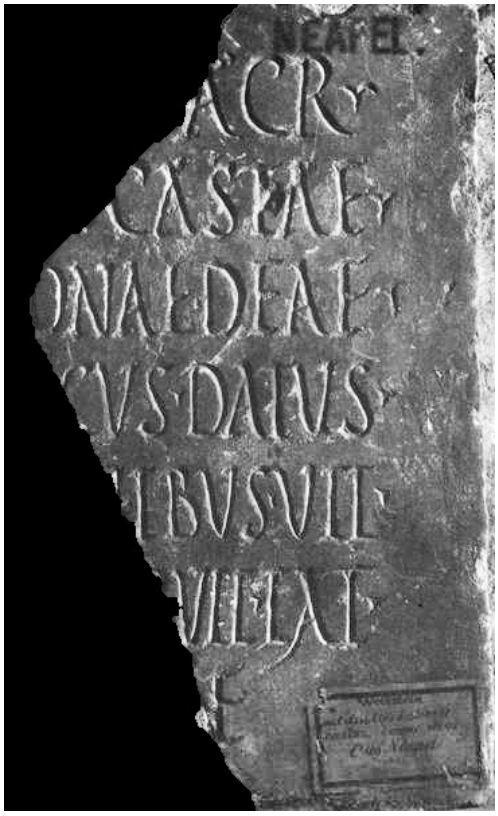


85.* Codegnone, Proietti, Rosi (Coarelli, *Minturnae*) 1989, n. 2 p. 150, tav. XLV 2-3
(**a.** fronte; **b.** lato sx)

a. 

b. 

89.* Kränzl, Weber 1997, p. 108 n. 126.



91.* Brouwer 1989, pl. XXXII, n. 83.

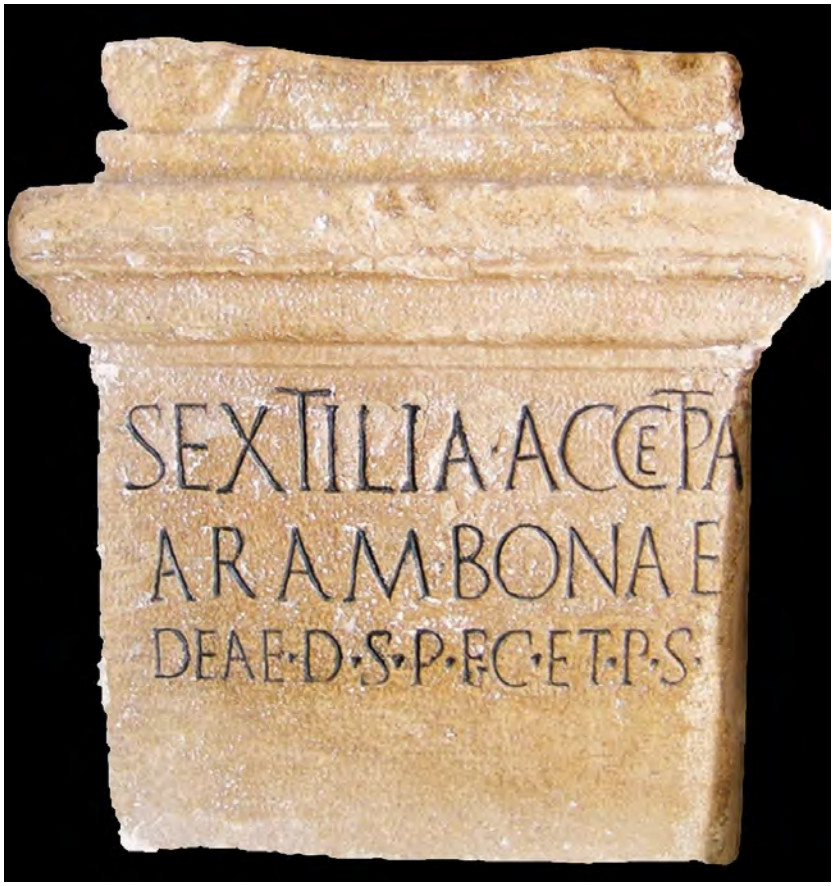
fronte



retro



92.* Epigrafi romane di Canosa I, n. 1 fig. 1.

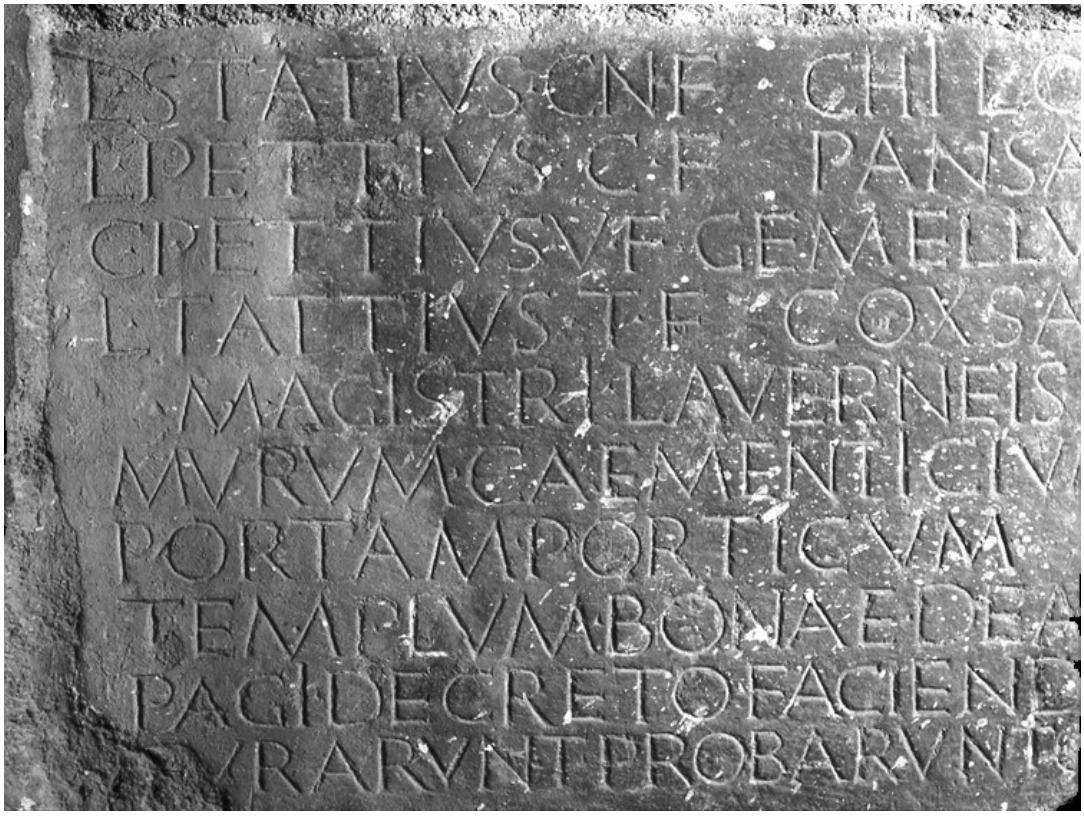


93.* Apografo del supporto e dell'iscrizione edito in *CIL*, IX 805.

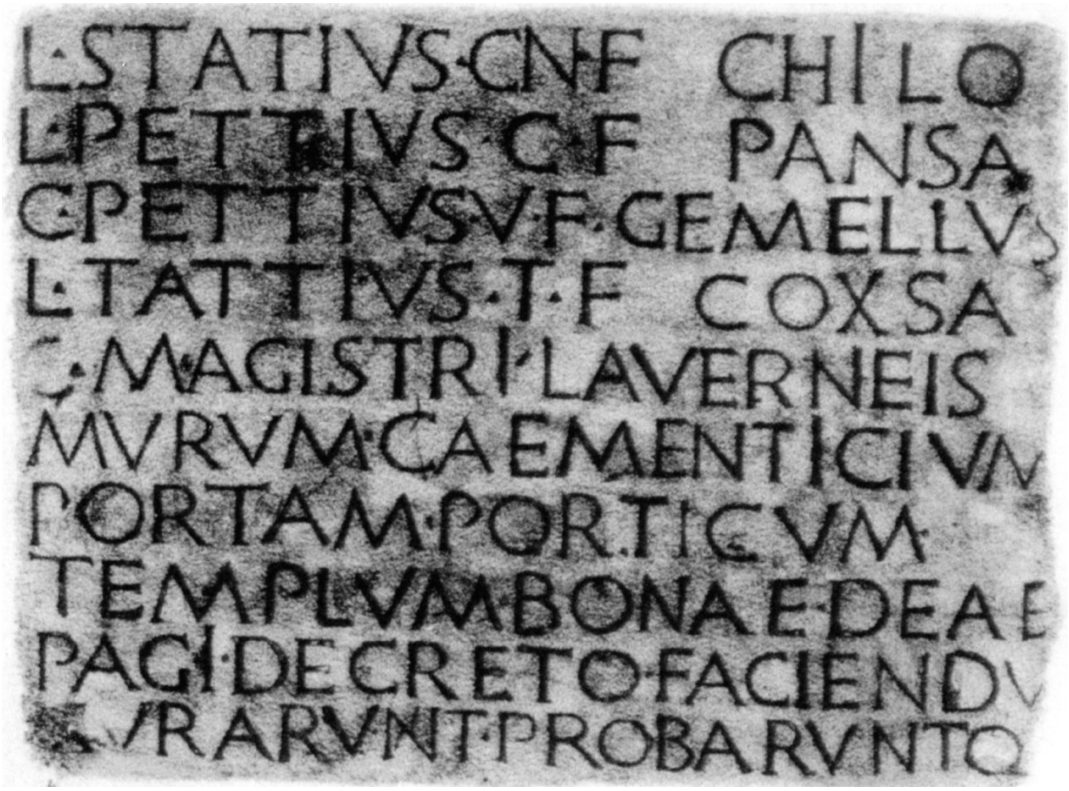


97.* a. *CIL* Photothek, PH0008473 (E. Mattiocco); **b.** Litografia, da Nonnis 2008, fig. 4 p. 17.

a.



b.



98.* Per gentile concessione della dott.ssa Flavia De Sanctis (Associazione "Antiqua", Musei di Avezzano, L'Aquila) e della dott.ssa Silvia Taranta (MiBAC, regione Abruzzo). Fotografie dell'archeologa Daniela Villa (ph. anche in Letta 2012, n. 3 p. 38).









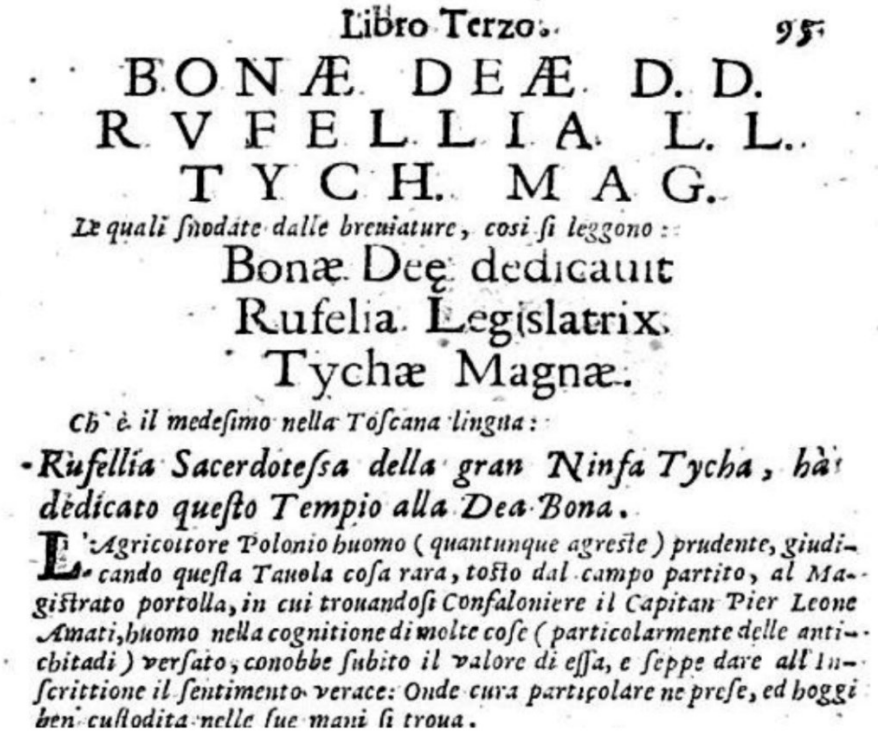
99.* Letta 2015, fig. 13 p. 28.



100.* Archivio fotografico della Cattedra di Epigrafia dell'Università di Macerata (EDR104922, F. Squadroni).



105.* Edizione dell'iscrizione di V. M. Cimarelli nelle "*Istorie dello Stato d'Urbino"*, Brescia 1642 (ristampa anastatica Sala Bolognese, 1987), libro III, particolare di p. 95.



Libro Terzo. 95

BONÆ DEÆ D. D.
RVFELLIA L. L.
TYCH. MAG.

Le quali ſnodate dalle breuiature, cosi ſi leggono:

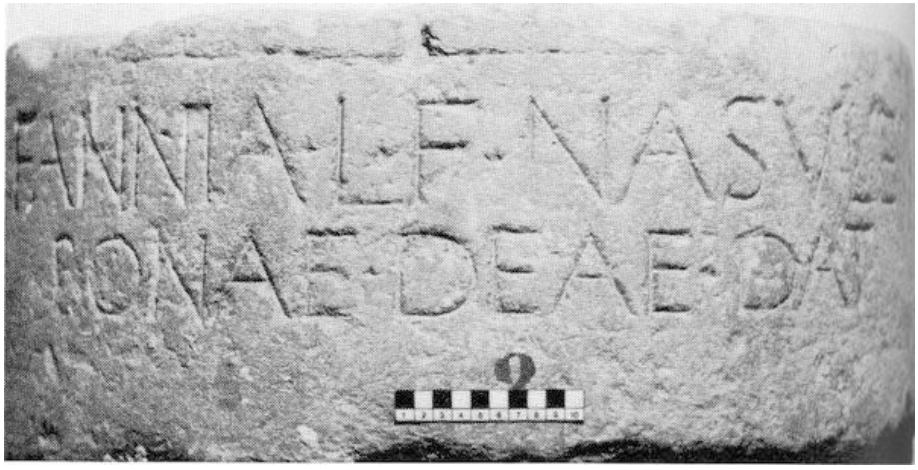
Bonæ Deę dedicauit
Rufelia Legislatrix.
Tychæ Magnæ.

Ch'è il medeſimo nella Toſcana lingua:

Rufellia Sacerdoteſsa della gran Ninfa Tycha, hà dedicato queſto Tempio alla Dea Bona.

L'Agricoltore Polonio huomo (quantunque agreſte) prudente, giudicando queſta Tauola coſa rara, toſto dal campo partito, al Magiſtrato portolla, in cui trouandoſi Confaloniere il Capitan Pier Leone Amati, huomo nella cognitione di molte coſe (particolarmente delle antichitadi) verſato, conobbe ſubito il valore di eſſa, e ſeppe dare all'Inſcrittione il ſentimento verace: Onde cura particolare ne preſe, ed hoggi ben cuſtodita nelle ſue mani ſi troua.

105.* Cresci Marrone, Mennella 1984, n. 15 p. 150-153.



106.* Cresci Marrone, Mennella 1984, n. 16 p. 153-155.



108.* Parra 1984, p. 243.

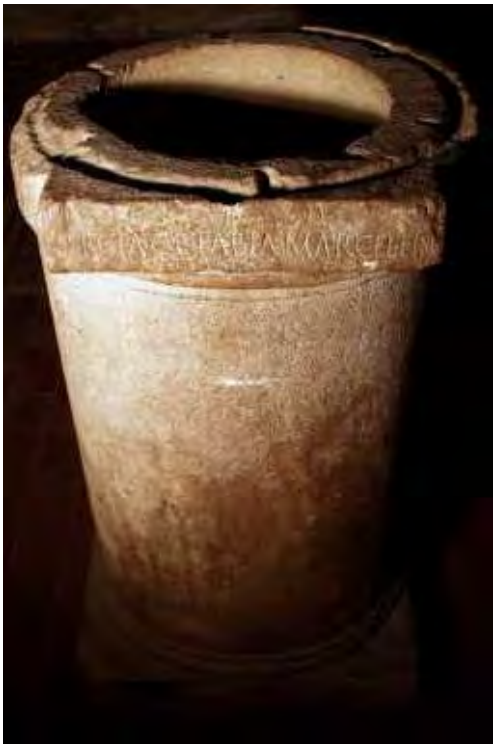


109.* Ciampoltrini 1980, p. 160-162 fig. 1-2.





110.* Da http://www.archeobologna.beniculturali.it/bo_imola/modernissimo_2005.htm, consultato il 23/09/2018.





111.* Panazza 2006, p. 212 n. 6.



112.* A. Valvo (*Suppl.It.* 25) 2010, p. 298-299, n. 110.



114.* *Ubi erat lupa*, 15995 (O. Harl 2009).



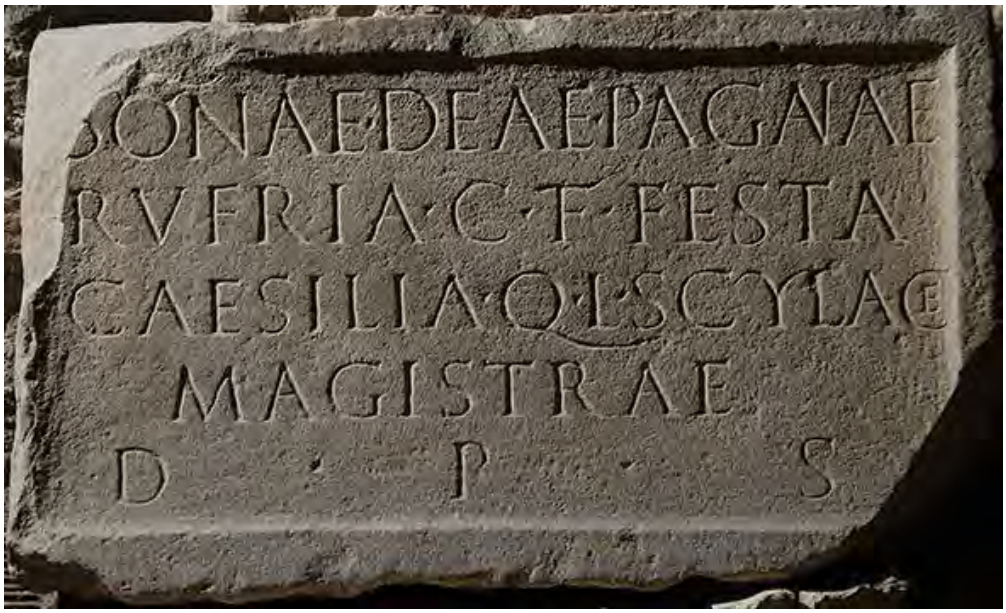
115.1* *Ubi erat lupa*, 18612 (O. Harl 2010).



117.* *Ubi erat lupa*, 18649 (O. Harl 2010).



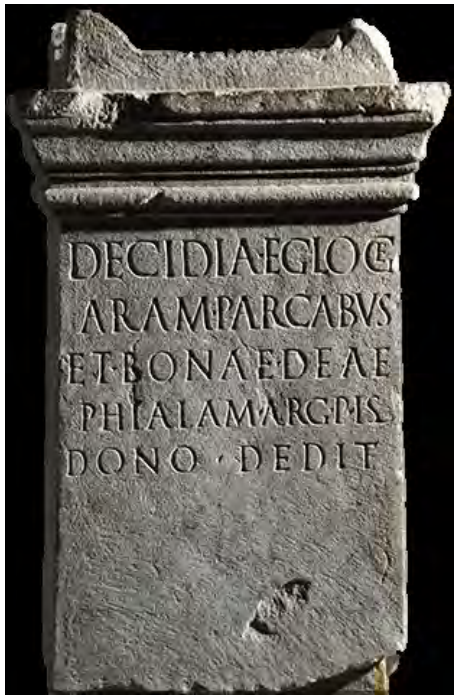
119.* *Ubi erat lupa*, n. 15957 (O. Harl 2009).



121.* *Inscr.Aq.*, n. 161.



122.* *Ubi erat lupa*, n. 11537 (O. Harl 2009)



124.* a. Musei Civici di Udine, fondo Brusin, EDR117098 (C. Zaccaria 2017); **b.** *Ubi erat lupa*, n. 18661 (fr. **b.** (O. Harl 2010).

a.



b.



125.* a. E. Maionica, *Österreichisches Archäologisches Institut, Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, I, 1898, n. 56 c. 137; **b.** Musei Civici di Udine, fondo Brusin (EDR117342, C. Gomezel 2017)

a.

137 138

mit 0·1[m] hohen Buchstaben, jetzt im Hofe der Kirche. *b* dient noch als Pflasterstein, 0·23[m] hoch, 0·29[m] breit, ein Fragment mit dem 0·14[m] hohen Buchstaben T.

53. Bruchstück einer Kalksteinplatte, 0·35[m] hoch, 0·28[m] breit, eingelassen in die aus Ziegeln und Steinbruchstücken zusammengesetzte Mensa des Altars der mater dolorosa im Baptisterium. Schöne, 0·045[m] bis 0·055[m] hohe Buchstaben des zweiten Jahrhunderts.



54. Rechte obere Ecke eines Grabaltars aus Kalkstein, auf einem Steinhaufen hinter der Kirche, 0·48[m] hoch, 0·31[m] breit, 0·22[m] dick, mit Randeinfassung, in der oben sich eine kleine Vertiefung mit Bleiresten für einen Stift findet, mit 0·08[m] hohen Lettern.

IVS

55. Fragment einer Marmorplatte, oben Randleiste, 0·35[m] hoch, 0·91[m] breit, 0·13[m] dick, mit 0·07[m] hohen sehr abgewetzten Buchstaben; diente als Stufe im Geschäfte der Brüder Marchesini, jetzt hinter der Kirche.



De]m[etr]ius Eassus

56. Fragment einer Kalksteinplatte, eingemauert in der Vorhalle des Hauses n. 100, 0·35[m] hoch, 0·56[m] breit, 0·14[m] dick, mit 0·06[m] hohen Buchstaben des ersten Jahrhunderts; die Inschriftfläche mit dem Spitzhammer gerauht.



Bo]nae deae [voł]o suscepto .... dai ... [fe]c[e]run[t.

57. Bruchstück einer Kalksteinplatte, 0·13[m] hoch, 0·57[m] breit, 0·29[m] dick, mit 0·065[m] hohen schönen Buchstaben; als Schwelle verwandt im Hause n. 60.

V · AGR · P · XX

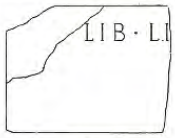
i]n agr(um) p(edes) XX.

58. Kalksteinplatte als Pflaster verwandt im Hause n. 298, für das Museum 1897 erworben, 0·9[m] hoch, 0·41[m] breit, 0·17[m] dick, mit 0·06—65[m] hohen sehr verwaschenen Buchstaben.



D(is) M(anibus)
A]ure[l-
io Vi[tvi-
o civ . .
r . . . . . .
r . . . . . .

59. Fragment des Mittelstücks einer Grabara aus Kalkstein, 0·6[m] hoch, 0·77[m] breit, 0·8[m] dick, mit 0·09[m] hohen Buchstaben, ausgehöhlt für eine Brunneneinfassung bei der Werfte des Romano Marocco, 1897 für das Museum erworben.



lib(ertis) li[b(ertabusque).

60. n. 1567. Gregorutti, Archeografo XIII 158 n. 224 ist das Bruchstück einer Platte aus Kalkstein (Gregorutti: marmo fino bianco), welche früher als Pflaster bei der „Piazza Patriarcato" vor der Domkirche verwendet und auf meine Veranlassung in das provisorische Museum hinter der Sacristei übertragen wurde. Höhe 0·29[m], Breite 0·37[m], Dicke 0·075[m]. Die Buchstaben sind 0·08[m] hoch und sorgfältig.

Aquileja. HEINRICH MAIONICA.

Jahreshefte des österr. archäol. Institutes Bd. I Beiblatt. 10

b.



126.* Musei Civici di Udine, fondo Brusin (EDR117093, C. Zaccaria 2017).

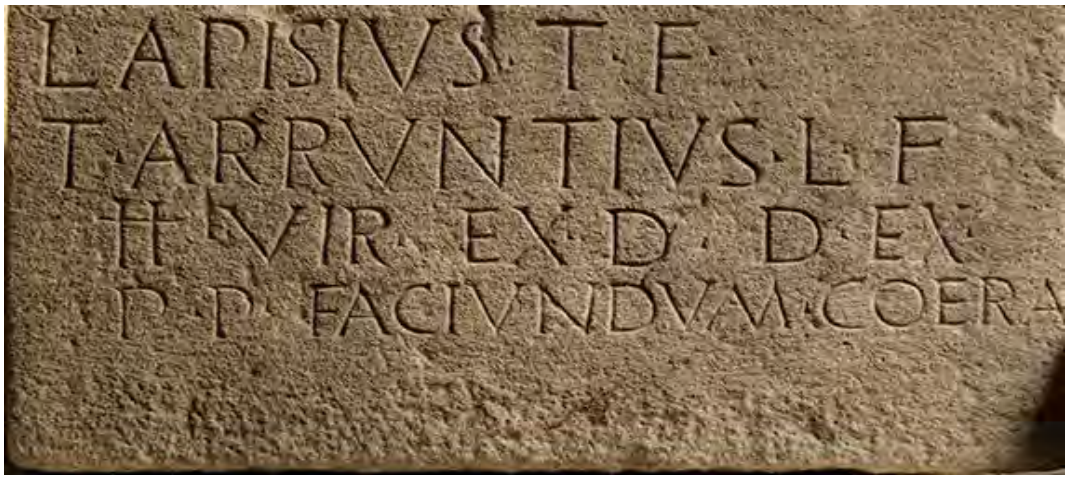


127.* *Ubi erat lupa*, 29484, © Portogruaro, Museo Nazionale Concordiese





128.* Fontana 2016, fig. 3 p. 17.



129.* *Ubi erat lupa*, n. 16247 (O. Harl 2009)





130.* *Ubi erat lupa*, 16248.1-2 (O. Harl 2009)

a.



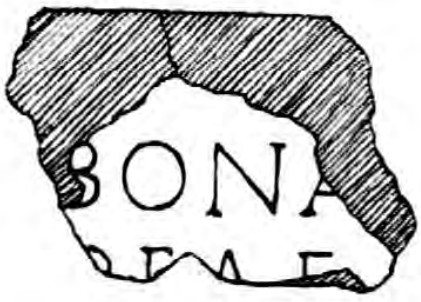
b.



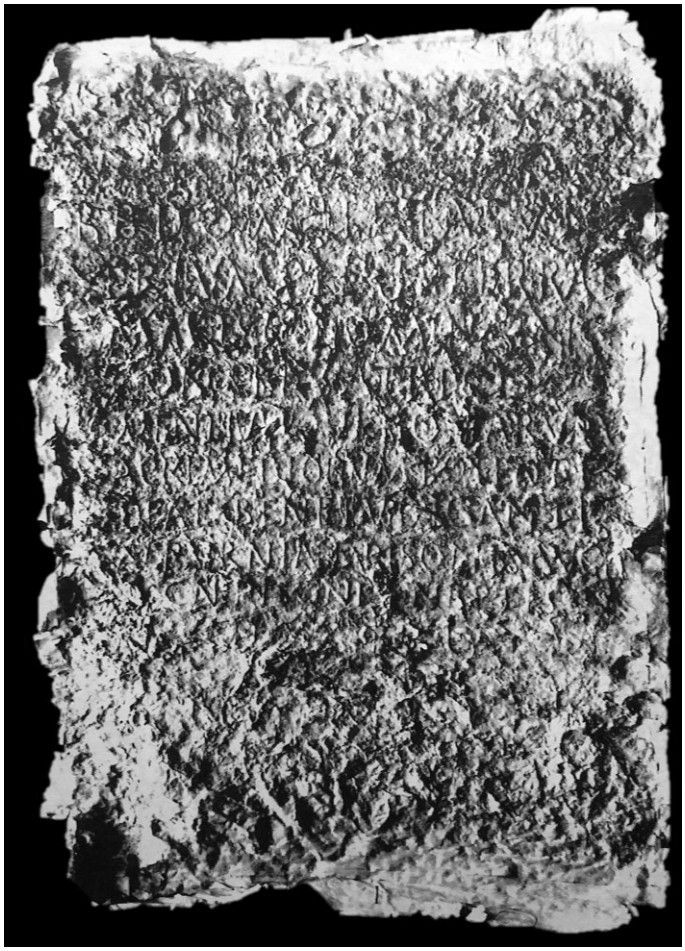
131.* *Ubi erat lupa*, 16246 (O. Harl 2009).



132.* *Inscr.It.*, X, 1, 657



133.* Šašel 1992, tav. XVIII p. 98.





134.* *Ubi erat lupa*, 9868 (O. Harl 2006)



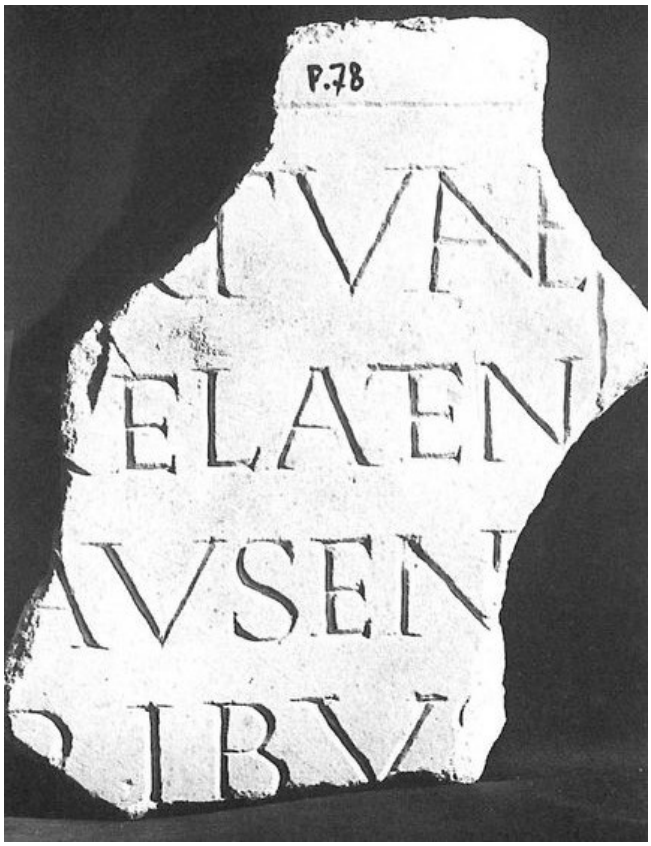
135.* *Ubi erat lupa*, 6522 (O. Harl, ottobre 2006)



136.* Musée Départemental d'Arles Antique, Ph. M. Lacanaud



137.* Brouwer 1989, pl. L n. 131.



139.* Brouwer 1989, pl. L n. 132.



140.*Epigraphic Database Heidelberg, F004458 (G. Alföldy 1983).



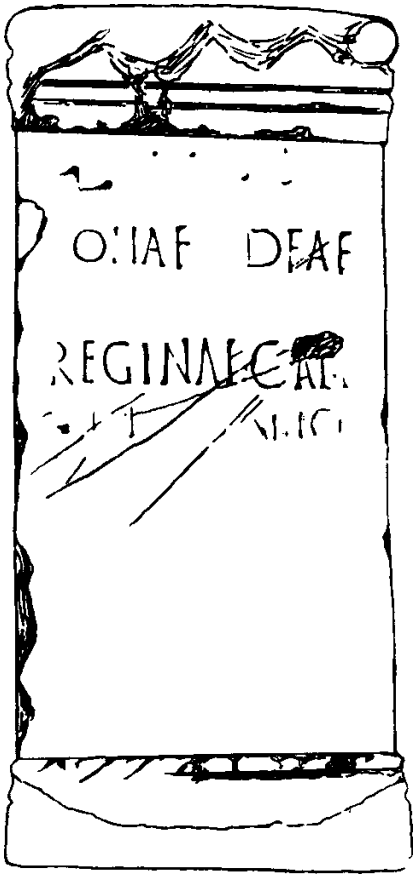
141.* Epigraphik Datenbank Clauss-Slaby, 15300373



142.* Epigraphik Datenbank Clauss-Slaby, 15300374



143.* *Roman Inscriptions of Britain online* (*RIB*), 1448.



145.* Epigraphik Datenbank Clauss-Slaby, 16600251.



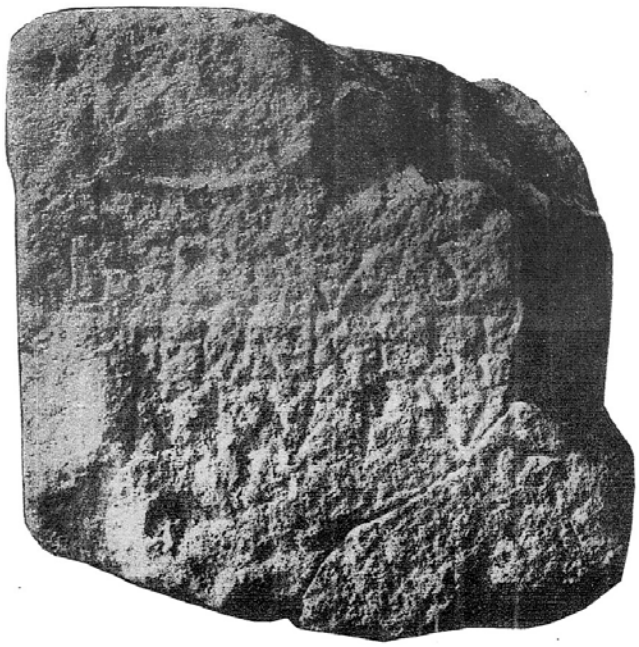
146.* Epigraphic Database Heidelberg, F000182 (M. Spannagel 1988).



152.* *Hispania epigrafica* online, 28719 (S. Correia).



153.* Fabre, Mayer, Rodà 1982, p. 87, làmina I.



BIBLIOGRAFIA

***Corpora* epigrafici e iconografici, riviste specializzate**

B.Mus.Imp. =*Bullettino del Museo dell'Impero Romano*, Roma, 1939-1942.

BACTH = Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques, 1896, 1955-1956.

Bull.Com. = *Bullettino della Commissione Archeologica comunale di Roma*, Roma, 1877-1930.

Bull.Com. Arch. Germ. = *Bullettino dell'Istituto Archeologico Germanico*, Roma 1886-

Bull.Ép. = *L. Robert, Bulletin Épigraphique,* in *Revue des Études Grecques*, Paris, 1938-1965.

Bull.Ist.Corr. = *Bullettino dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica*, Roma, 1829-1929.

C.I.I.P. I = *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palestinae*, I, *Jerusalem*, Berlino-New York, 2010.

CAG (11.1) = *Carte archéologique de la Gaule 11-1: Narbonne et le Narbonnais*, E. Dellong 2003.

CAG (13.2) = *Carte archéologique de la Gaule 13-2: Les Alpilles et la Montagnette*, F. Gateau, O. Colas, 1999.

CAG (13.5) = *Carte archéologique de la Gaule 13-5: Arles, Crau, Camargue*, M.P. Rothé, M. Heijmans, 2008.

CAG (84.2) = *Carte archéologique de la Gaule 84-2: Le Luberon et Pays d'Apt*, L. Tallah 2004.

CCCA = M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* I-VII, Leiden 1977-1989 (EPRO 50).

CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum, consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae editum, Berolini 1863-

Diz.Ep.= E. De Ruggiero, *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, Roma, 1886-

EDR = Epigraphic Database Roma, http://www.edr-edr.it

EE = Ephemeris Ephigraphica, Corporis Inscriptionum latinarum Supplementum, Berolini 1881-

FUR = R. Lanciani, *Forma Urbis Romae*, Roma[2] 1988.

Hisp.Ep. = Hispania Epigraphica online http://eda-bea.es/pub/search_select.php

IG = Inscriptiones Graecae, Berolini 1903 –

IGR = R. Cagnat, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, Paris 1906-1927.

IGUR = L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, Roma 1968-1990.

ILAlg = Inscriptions latines de l'Algérie, Paris-Alger 1922 –

ILGN = E. Espérandieu, *Inscriptions latines de Gaule (Narbonnaise)*, Paris 1929.

ILJug = A. Šašel, J. Šašel, *Inscriptiones Latinae quae in Iuggoslavia inter annos MCMII et MCMXL repertae et editae sunt*, Ljubljana 1963.

ILLRP = A. Degrassi, *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae I-II*, Firenze 1957-1963.

ILMN = G. Camodeca, H. Solin, *Catalogo delle iscrizioni latine del Museo Nazionale di Napoli*, Napoli 2000.

ILN = J. Gascou, *Inscriptions Latines de Narbonnaise* III, Paris 1995.

ILS = H. Dessau, *Inscripriones Latinae Selectae*, I-III, Berolini, 1892-1916.

Inscr.Aq. = J. B. Brusin, *Inscriptiones Aquileiae*, Udine 1991-1993.

LIMC = Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, I-VIII, Zürich-München, 1981-1999.

LTUR = E. M. Steinby, *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I-VI, Roma 1993-2000.

LTURS = V.Fiocchi Nicolai, M. G. Granino Cecere, Z. Mari, *Lexicon Topographicum Urbis Romae*. *Suburbium*, Roma 2008.

Not.Sc. = Notizie degli Scavi di Antichità, 1877-

PIR = E. Klebs, H. Dessau, P. De Rhoden, *Prosopographia Imperii Romani saec. I-II-III*, Paris 1887-1898.

PIR^2 = E. Groag, A. Stein, L. Petersen, *Prosopographia Imperii Romani saec. I-II-III*, Berolini-Lipsiae 1933.
RAAN = *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, lettere e belle arti di Napoli*, Napoli, 1936 -
RE = A. Pauli – G. Wissowa et alii, Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Berlin – Stuttgart – München 1893-1980.
Rend.Pont.Acc. = Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia, Roma 1924-
RIB = R.G. Collingwood, R.P. Wright, *The Roman Inscriptions of Britain*, Oxford 1965.
RICIS = L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques* I-III, Paris 2005.
RRC = M.H. *Crawford, Roman Republican Coinage*, London 1974.
SEG = Supplementum Epigraphicum Graecum, Leiden-Amsterdam 1923.
Suppl.It. = Supplementa Italica, Nuova Serie, Roma, 1981 -
Suppl.It.-Imagines = Supplementa Italica-Imagines. Supplementi fotografici ai volumi italiani del *CIL*, collana ideata e diretta da S. Panciera, Roma.
ThesLingLat = Thesaurus Linguae Latinae: index librorum, scriptorum, inscriptionum, ex quibus exempla afferuntur, Leipzig 1900, II ed. 1988).
Tit.Aq. = P. Kovács, Á. Szabó, *Tituli Aquincenses*, Budapest 2009.
Valentini-Zucchetti = R. Valentini, G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, I-IV Roma 1940-1953.

Letteratura secondaria

-Aberson 2010=M. Aberson (con la collaborazione di R. Wachter), "*Les "lois sacrées" en Italie du VI*^{e} *au I*^{er} *siècle av. J.–C.*: *auteurs, formulations, applications*" in L. Lamoine, C. Berrendonner, M. Cébeillac-Gervasoni (eds.), *La praxis municipal dans l'Occident romain*, Clermont-Ferrand, p. 401-419.

-Alföldy 2002=G. Alföldy, "*Zu kaiserlichen Bauinschriften aus Italien*", in *Epigraphica* 64, p. 113-145.

-Almagno, Gregori 2016=G. Almagno, G. L. Gregori, "*L'istituzione e la ricorrenza del* dies natalis *augusteo nella documentazione epigrafica*", in *Maia* 68, 2/2016, p. 446-459.

-Ambrogi 2005=A. Ambrogi, Labra *di età romana in marmi bianchi e colorati*, Roma.

-Ambrogi 2011=A. Ambrogi, "*Ricezione in ambito periferico e provinciale dei modelli urbani: il caso dei* labra *marmorei*", in T. Nogales, I. Rodà (eds.) *Roma y las provincias: modelo y difusión*, Roma, p. 473-483.

-Amelung 1908=W. Amelung, *Die Sculpturen des Vaticanishen Museum* II, Berlino.

-Andermahr 1998=A. M. Andermahr, Totus in praedis. *Senatorischer Grundbesitz in Italien in der Frühen und Hohen Kaiserzeit*, *Antiquitas*, 3, Bonn.

-Anderson 1964=W.S. Anderson, "*Hercules Exclusus*: Propertius, IV,9" in *American Journal of Philology* 85, p. 1-12.

-Andreae, Anger, Granino, Köhler, Liverani, Spinola 1998=B. Andreae, K. Anger, M. G. Granino, J. Köhler, P. Liverani, G. Spinola, *Museo Pio Clementino, Cortile Ottagono, Bildkatalog Der Skulpturen Des Vatikanischen Museums*, II, Berlin-New York.

-Antolini (*Suppl.It.* 18) 2000= S. Antolini, *Supplementa Italica, Regio* IV - *Sabina et Samnium: Reate - Ager Reatinus. Regio* V - *Picenum: Trea. Regio* VI - *Umbria: Ameria; Suasa, Roma*.

-Arnhold 2015=M. Arnhold, "*Male Worshippers and the Cult of* Bona Dea", in *Religion in the Roman Empire* I, p. 51-70.

-Arrigoni 2011=G. Arrigoni, "*Culti pubblici e privati di* Hygieia (*con particolare riguardo a Creta*)", in *LANX, Rivista elettronica della Scuola di Specializzazione dell'Università degli Studi di Milano* 10, p. 9-36.

-Asdrubali Pentiti (*Suppl.It.* 18) 2000=G. Asdrubali Pentiti, *Supplementa Italica*, XVIII *regio VI, Reate, Trea, Ameria, Suasa*, Roma.

-Asdrubali Pentiti 2008=G. Asdrubali Pentiti, "*Donne e vita religiosa. La documentazione epigrafica della* Regio VI", in *Epigraphica*, 70, p. 195-228.

-Attilia 2008=L. Attilia, "*La topografia antica dell'area sulla base delle fonti documentarie e dei dati archeologici*", in F. Filippi, *Horti et Sordes: Uno scavo alle falde del Gianicolo*, Roma, p. 2-37.

-Aubin 2016=M. Aubin, *Révéler la chimie des préparations antiques, à usage cosmétique ou médical, impliquant des sels de métaux lourds*, Tesi di Dottorato, Université Pierre et Marie Curie (Paris), dir. P. Bellot-Gurlet, codir. P. Walter.

-Baglioni 2017=I. Baglioni, "*Simbologie e funzionalità del serpente nella "costruzione" di un essere extra-umano. Studio sulle caratteristiche di Echidna nella Teogonia esiodea*", in M. Del Verme, M. Tarallo (eds.), *Tra le spire del serpente e lo splendore delle acque. Memorie, simboli, sogni e voci da* Lanuvium *per l'oggi, Bibbia e Oriente Supplementa* 20, p. 113-140.

-Baratta 2013=G. Baratta, "*Il piombo e la magia: il rapporto tra l'oggetto e il materiale. A proposito degli specchi plumbei*", in M. Piranomonte, F. Marco Simón (eds.), *Contesti magici-Contextos magicos. Atti del Convegno internazionale*, Roma, p. 23-27.

-Barbina, Ceccarelli, Dell'Era, Di Gennaro 2009=P. Barbina, L. Ceccarelli, F. Dell'Era, F. Di Gennaro, "*Il territorio di* Fidenae (VI-II sec. a.C.)", in V. Jolivet, C. Pavolini, M. A. Tomei, R. Volpe (eds.), Suburbium II. *Il* suburbium *di Roma dalla fine dell'età monarchica alla nascita del sistema delle ville (V-II sec. a.C.), Atti delle giornate di Studio (16 ottobre-3 novembre 2004 e 17-18 febbraio 2005)*, Roma, p. 325-345.

-Basso 2005=P. Basso, "*I monumenti delle donne*", in A. Buonopane, F. Cenerini (eds.), *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica*. *Atti del II Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica, Verona 25- 27 marzo 2004*, Faenza, p. 353-371.

-Bastet, Brunsting 1982=F. L. Bastet, H. Brunsting, *Corpus signorum Classicorum Museii Antiquarii Lugdunu-Batavi*. *Catalogus van het klassieke beeldhouwwerk in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* (CSC), Zutphen.

-Belayche, Dubois 2011=N. Belayche, J. D. Dubois (eds.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris.

-Benseddik 2010=N. Benseddik, *Esculape et Hygie en Afrique*. 1. *Recherche sur les cultes guérisseurs*; 2. *Textes et images*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 44, Paris.

-Bertinetti 2004=M. Bertinetti, scheda n. 34, "Iura sepulcrorum *a Roma. inediti e revisioni*", in *Libitina e dintorni. Atti dell'XI Rencontre franco-italienne sur l'epigraphie* (Roma, 10-11 maggio 2002), *Libitina*, 3, p. 215.

-Blétry-Sébé 1998=S. Blétry-Sébé, "*L'autel de* Loreia Pia *à* Glanum *et les 'divinités écoutantes'* ", in *Revue archéologique de Narbonnaise*, 31, p. 155-157.

-Böels-Janssen 1993=N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma.

-Böels-Janssen 2008=N. Böels-Janssen, "*Le double mythe de la* Bona Dea", in E. Oudot, F. Poli (ed.), Epiphania. *Etudes orientales, grecques et latines offertes à A. Pourkier*, Nancy, p. 273-295.

-Bonet 2014=V. Bonet, *La pharmacopée végétale d'Occident dans l'oeuvre de Pline l'Ancien*, Bruxelles.

-Borgna 2013=A. Borgna, Tesi di Dottorato "*Uno sguardo intorno a Roma. Commento a Giustino,* Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi, XXXVIII, 8 – XLIV", Università degli Studi del Piemonte Orientale, Torino 2013.

-Borgna 2018=A. Borgna, *Ripensare la storia universale. Giustino e l'Epitome delle Storie Filippiche di Pompeo Trogo*, Spudasmata 176, Hildesheim-Zurich-New York.

-Boschung 1987=D. Boschung, "*Die Republikanischen und frühkaiserzeitlichen Nekropolen von den Toren Ostias*", in H. Von Hesberg, P. Zanker (eds.), *Kolloquium Muchen, Bayerische Akademie der Wissenschaften*, p. 111- 124.

-Boschung 2002=D. Boschung, Gens Augusta: *Untersuchungen zu Aufstellung, Wirkung und Bedeutung der Statuengruppen des julisch-claudischen Kaiserhauses*, Mainz.

-Bosquet 1988=J. Bousquet, in *Bull.Ép.*, p. 32.

-Braccesi 2012=L. Braccesi, *Marco Livio Druso Claudiano. Per la storia di Pesaro romana*, Roma.

-Braccesi 2016=L. Braccesi, *Livia*, Roma.

-Brancato 2015=N.G. Brancato, *Una componente trasversale nella società romana: gli* alumni, *Inscriptiones latinae ad alumnos pertinentes commentariumque*, Roma.

-Brännstedt 2016=L. Brännstedt, Femina princeps. *Livia's position in the Roman state*, Lund.

-Brelich 1949-50=A. Brelich, 1949-1950, "*Osservazioni sulle 'esclusioni rituali'*", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 22, p. 1-21.

-Brelich 2002=A. Brelich, *"Ad Philologos"*, in P. Xella (ed.), *Mitologia politeismo magia e altri studi di Storia delle religioni*, Napoli, p. 119-127.

-Brillante 2001=C. Brillante, "*L'invenzione della lira nell'Inno Omerico a Hermes*" in *Studi Classici e Orientali* 47, 1, p. 95-128.

-Brouwer 1989=H. H. J. Brouwer, *Bona Dea*. *The Sources and a Description of the Cult*. (*EPRO* 110), Leiden-New York-København-Köln.

-Bruno 2012=D. Bruno, in A. Carandini, P. Carafa (eds.), *Atlante di Roma antica*, Milano.

-Buonocore 1991=M. Buonocore, G. Firpo, *Fonti latine e greche per la storia dell'Abruzzo antico*, I, Padova.

-Burnelli 2002=S. Burnelli, "*L'ispirazione divina nelle iscrizioni. La Cisalpina e le aree limitrofe*" in ACME 55, 1, p. 117-149.

-Caetani Lovatelli 1898=E. Caetani Lovatelli, *Scritti vari*, Roma.

-Cairoli Giuliani 1966=C.F. Giuliani, *Tibur, Pars altera, Forma Italiae, Regio I* vol. III, Roma.

-Caldelli 2014=M. L. Caldelli, "*Fasti dei sacerdoti del culto di Vulcano a Ostia*", in *Mélanges de l'École Française de Rome-Antiquité* 126-1, p. 95-115.

-Caldelli 2016=M. L. Caldelli, "*Evergetismo femminile ad Ostia tra tarda repubblica ed età alto-imperiale*", in F. Cenerini, F. Rohr Vio (eds.), "Matronae in domo et in re publica agentes. *Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*", Trieste, p. 257-275.

-Calderini 1930=A. Calderini, *Aquileia romana. Ricerche di storia e di epigrafia*, Milano.

-Calderini 2001=A. Calderini, "*Cupra. Un dossier per l'identificazione*", *Eutopia* (nuova serie I, 1-2), p. 45- 129.

-Calza 1942=G. Calza, '*Ostia: Il tempio della* Bona Dea*', Notizie degli Scavi di antichità*, p. 152-165.

-Camodeca, Solin, Buonopane (*Suppl.It.*) 2014= *Roma* (*CIL*, VI) 4. *Napoli: Museo Archeologico Nazionale. Verona: Museo Lapidario Maffeiano, Museo Archeologico al Teatro Romano, Supplementa Italica – Imagines*, G. Camodeca, H. Solin, A. Buonopane (eds.), Roma.

-Candilio, Bertinetti 2013=D. Candilio, M. Bertinetti, "*Bona Dea,* una statuetta ritrovata", in *Bollettino di Archeologia on line* 4, 1, p. 30-40.

-Capini 1999=S. Capini, *Molise. Repertorio delle iscrizioni latine*, VII. *Venafrum*, Campobasso.

-Capriotti 2010=T. Capriotti, "*Il santuario della dea Cupra a* Cupra Maritima*: una proposta di ubicazione*", *Hesperìa* 26, p. 119-160.

-Carafa, Pacchiarotti 2012=P. Carafa, P. Pacchiarotti, '*Regione XVI*. Transtiberim.', in A. Carandini, P. Carafa, (eds.), *Atlante di Roma antica: Biografia e ritratti della città, 1. Testi e immagini*, Roma, p. 549-582.

-Carboni 2014=R. Carboni, "*Ecate e il mondo infero. Analisi di una divinità liminare*", in I. Baglioni (ed.), *Sulle Rive dell'Acheronte Costruzione e Percezione della Sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*, p. 39-51.

-Carlsen 1995=J. Carlsen, Vilici *and Roman estate managers until* AD 284, Roma.

-Cavalier 2005=J. Gascou, J. Guyon, O. Cavalier, *La collection d'inscriptions gallo-grecques et latines du Musée Calvet*, (*Avignon, France*), Paris.

-Cavallero 2018=F. G. Cavallero, "*Sul significato del termine* fanum", in *Vichiana, Rassegna internazionale di studi filologici e storici*, 55-1, p. 119-127.

-Cébeillac 1973=M. Cébeillac, "Octavia, *épouse de* Gamala, *et la* Bona Dea", in *Mélanges de l'École Française de Rome - Antiquité* 85, p. 517-553.

-Cébeillac-Gervasoni 2004=M. Cébeillac-Gervasoni, "*La dedica a* Bona Dea *da parte di Ottavia, moglie di* Gamala", A. Gallina Zevi, J.H. Humphrey (eds.), in *Ostia, Cicero, Gamala, Feasts, and the Economy. Papers in Memory of John H. D'Arms, Journal of Roman Archaeology*, Suppl. 57, Portsmouth, p. 75-81.

-Cébeillac-Gervasoni, Caldelli, Zevi 2010=M. Cébeillac-Gervasoni, M. L. Caldelli, F. Zevi, *Epigrafia latina. Ostia: cento iscrizioni in contesto*, Roma (versione tradotta e rivista di M. Cébeillac-Gervasoni, M. L. Caldelli, F. Zevi, *Épigraphie latine*, Parigi, 2006).

-Ceccarelli, Marroni 2011=L. Ceccarelli, E. Marroni, *Repertorio dei Santuari del Lazio*, Roma.

-Cels-Saint-Hilare 1992=J. Cels-Saint-Hilaire, "*Auguste, Diane et Hercule: à propos d'une inscription de* Tibur", in *Mélanges Pierre Lévêque 6, Religion*, (*Annales littéraires de l'Université de Besançon Besançon* 463), p. 45-71.

-Cenerini 2016=F. Cenerini, "Le *matronae* diventano *Augustae*: un nuovo profilo femminile", in F. Cenerini, F. Rohr Vio (eds.) *Matrone in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero. Atti del Convegno di Venezia* (16-17 ottobre 2014), Trieste, p. 23-50.

-Cera 2004=G. Cera, *Il territorio di Cubulteria, Carta Archeologica e Ricerca in Campania*, Roma.

-Chellini 2002=R. Chellini, *Acque sorgive, salutari e sacre in Etruria, Regio VII* (BAR 1067), Oxford.

-Chioffi (*LTUR*) 1993=L. Chioffi, *s.v.*: "*Bona Dea*"*;* "*Bona Dea aedicula*"*;* "*Bona Dea Annianensis*"*;* "*Bona Dea Castr*(*a*) *Font*(*anorum*)"*;* "*Bona Dea Galbilla*"*;* "*Bona Dea Subsaxana*", "*Castr*(*a*) *Font*(*anorum* ?)", in *LTUR* I, p. 197-201.

-Chioffi 2008=L. Chioffi, "*A proposito di confini nella città di Roma. La* regio XIV: *da* pagus *a* urbs" in M. L. Caldelli, G.L. Gregori, S. Orlandi, *Epigrafia 2006. Atti della XIVe Réncontre sur l'Epigraphie in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori*, *Tituli* 9, Roma, p. 239-269.

-Ciampoltrini 1980=G. Ciampoltrini, "*Un nuovo frammento di* CIL XI, 1735. CIL, XI, 1734 e 1735 *'ritrovate'*", in *Epigraphica* 42, p. 160-165.

-Ciampoltrini 1994=G. Ciampoltrini, "*Gli ozi dei Venulei". Considerazioni sulle Terme di Massaciuccoli*", in *Prospettiva* 73-73, p. 119-130.

-Cicerchia, Marinucci 1992=P. Cicerchia, A. Marinucci, *Scavi di Ostia 11. Le Terme del Foro o di Gavio Massimo*, Roma.

-Cirimbelli 1993=L. Cirimbelli, *Leno. Dodici secoli nel cuore della Bassa. Il territorio, gli eventi, i personaggi*, 3 voll., Brescia.

-Coarelli 1988=F. Coarelli, *Il Foro Boario*, Roma.

-Coarelli 1993=F. Coarelli, "*I* luci *del Lazio: la documentazione archeologica*", in *Les bois sacrés, Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (V section), Naples, 23-25 novembre 1989*, Napoli, p. 45-52.

-Coarelli 2004=F. Coarelli, "*Per una 'topografia gamaliana' di Ostia*", in A. Gallina Zevi, J. H. Humphrey (eds.), *Ostia, Cicero, Gamala, feasts, & the economy. Papers in memory of John H. D'Arms*, Roma (*Journal of Roman Archaeology*, Suppl. 57), p. 89-98.

-Coarelli 2015=F. Coarelli, "*Le attività artigianali nella Roma di età imperiale: fonti letterarie e fonti epigrafiche*", in C. Palombi, N. Giannini, A. Molinari, R. Santangeli Valenzani, L. Spera (ed.), *L'archeologia della produzione a Roma (secoli V-XV): atti del Convegno internazionale di studi, Roma, 27-29 marzo 2014*, Roma, p. 119-125.

-Codegnone, Proietti, Rosi 1989=Codegnone, Proietti, Rosi, in F. Coarelli, P. Arthur *et al*., *Minturnae*, Roma.

-Cole 2004=T. Cole, "*Ovid, Varro, and Castor of Rhodes: the chronological architecture of the Metamorphoses*", in *Classical Philology* 102, p. 355-422.

-Colonna 1993=G. Colonna, "*Il santuario di Cupra fra Etruschi, Greci, Umbri e Piceni*", G. Paci (ed.), *Cupra Marittima e il suo territorio in età antica. Atti del Convegno di studio* (Cupra Marittima, 3 maggio 1992) = *Picus*, Suppl. II, p. 3-25.

-Cooley 2012=A. Cooley, B. Salway, "*Roman inscriptions 2006–2010*", in *Journal of Roman Studies*, 102, p. 172-286.

-Cooley 2013=A.E. Cooley, "*Women beyond Rome: trend-setters or dedicated followers of fashion*?", in E. Hemerijk, G. Woolf (eds.), *Women and the Roman City in the Latin West*, Leiden-Boston, p. 23-46.

-Cooley 2018=A. Cooley, "*Latin Inscriptions in the Ashmolean Museum, Oxford*", in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 205, p. 253-267.

-Coppari, Gregori 2001=M. Coppari, G. L. Gregori, Riordini, scheda n. 440, in *La collezione epigrafica dell'*Antiquarium *comunale del Celio. Inventario generale, inediti, revisioni, contributi al riordino*, *Tituli* 8, Roma.

-Corbier 1981=M. Corbier, "*La 'tavola marmorea' de Bolsena et la famille senatoriale des* Pompeii", in *Mélanges de l'École Française de Rome- Antiquité*, p. 1063-1112.

-Cordischi 1990=L. Cordischi, "*La* Dea Caelestis *ed il suo culto attraverso le iscrizioni*", in *Archeologia Classica* 42, p. 161-200.

-Cordovana, Galli 2007=O.D. Cordovana, M. Galli (eds.), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*, Catania.

-Costanza 2017=S. Costanza, "*Performance e giochi d'iniziazione in Grecia antica: la "tarta-tartaruga*" (chelichelone) *e il "calderone"* (chytrínda), in *Mantichora, Periodico del Centro Internazionale di Studi sulle arti performative*, Università di Messina, p. 72-91.

-Cresci Marrone, Mennella 1984=G. Cresci Marrone, G. Mennella, Pisaurum *I. Le iscrizioni della colonia*, Pisa.

-Cressedi (*Velitrae*) 1953=G. Cressedi, *Velitrae* (Velletri), *Regio I, Latium et Campania*, Roma.

-Crippa 2013=S. Crippa, "Premessa", in F. Fontana (ed.) *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 17-18 febbraio 2012*, Trieste, vii-viii.

-Crippa 2016=S. Crippa, "*Spazi e gesti. Riflessioni e nuovi interrogativi in ambito storico-religioso*", in *Sacrum facere,* Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro *Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito,* Trieste, 3-4 ottobre 2014, Trieste, p. 19-32.

-Croce da Villa 1986=P. Croce da Villa, *Arula di Concordia con dedica alla Bona Dea*, in *Aquileia Nostra*, cc. 593-596.

-Cumont 1932=F. Cumont, "*La* Bona Dea *et ses serpents*", in *Melanges de l'École Française de Rome* 49, p.1-5.

-D'Alessio 2013=M. T. D'Alessio, "*Riti e miti di fondazione nell'Italia antica. Riflessioni sui luoghi di Roma*", in *Scienze dell'Antichità,* 19.2-3, p. 315-331.

-D'Angelo 2017=G. D'Angelo, "*Qualche appunto sul culto federale di* Diana Aventinensis", in A. Capodiferro, L.M. Mignone, P. Quaranta (eds.), *Studi e scavi sull'Aventino 2003-2015*, Roma, p. 71-80.

-D'Arms 1984=J. H. D'Arms, "*Notes on multiple municipal magistracies in Julio-Claudian Italy*", in *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 21, p. 49-54.

-D'Arms 2000=J. H. D'Arms, "P. Lucilius Gamala'*s feasts for the Ostians and their Roman models*", in *Journal of Roman Archaeology*, 13, p. 191-200.

-Dall'Aglio, De Maria, Mariotti 1991=P. L. Dall'Aglio, S. De Maria, A. Mariotii (eds.), *Archeologia delle valli marchigiane. Misa, Nevola e Cesano*, Perugia.

-De Caro 1992=S. De Caro, "*La scoperta, il santuario, la fortuna*", in *Analisi, studi e restauri*, p. 3-21.

-De Cazanove 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 le 5e section de l'EPHE, Naples, 23-25 novembre 1989*, Napoli, p. 111-126.

-De Gubernatis 1883=A. De Gubernatis, "*Simulacro della dea Bona con epigrafe scavato nel territorio di Civita Lavinia"*, in *La Civiltà Cattolica* IV, p. 211-214.

-De Santis, Negrelli, Rigato 2009=P. De Santis, C. Negrelli, D. Rigato, "Forum Cornelii: Nixi Di, *Fra archeologia ed epigrafia*", in M.G. Angeli Bertinelli, A. Donati (eds.), *Opinione pubblica e forme di comunicazione a Roma: il linguaggio dell'epigrafia*, Atti del Colloquio AIEGL Borghesi 2007, p. 317-360.

-Degrassi 1949=A. Degrassi, *Doxa* II, Roma

-Degrassi 1962=A. Degrassi, *Scritti vari di antichità. Raccolti da amici e allievi nel 75° compleanno dell'autore*, Roma

-Delplace 2000=C. Delplace, "*Cultes féminins dans l'Adriatique romaine: autour de* Bona Dea", in C. Delplace, F. Tassaux (eds.), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*, Bordeaux, p. 119-132.

-Demma 2010=F. Demma, "*Scultori*, redemptores, marmorarii *ed* officinae *nella* Puteoli *romana*", in *Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité* online, 122-2, 2010, online dal 10 settembre 2013, consultato il 10 dicembre 2019, http://journals.openedition.org/mefra/296; DOI: 10.4000/mefra.296.

-Di Gennaro *et alii* 2001=F. di Gennaro, M. De Filippis, M. S. Durante, F. M. Cifarelli, B. Mazzotta, M. Merlo, E. Foddai, L. Giovannetti, B. Giorgetta, M. Ceci, I. Damiani, A. Roncolini, F. Ceci, E. Bianchi, S. ten Kortenaar e L. M. Michetti, "Fidenae. *Contributi per la ricostruzione topografica del centro antico. Ritrovamenti 1986- 1992*", *Bull.Com*. 102.

-Di Stefano Manzella 1992= I. Di Stefano Manzella, "*Nuova dedica a* Soranus *Apollo e altre iscrizioni dal Soratte*", in *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 104, n.1., p. 159-167.

-Di Stefano Manzella 1995=I. Di Stefano Manzella, *Index Inscriptionum Musei Vaticani*, 1, *Ambulacrum Iulianum sive "Galleria Lapidaria"*, *Inscriptiones Sanctae Sedis*, 1, Città del Vaticano.

-Di Stefano Manzella, Gregori (*Suppl.It.-Imagines*) 2004=*Supplementa Italica-Imagines*, Roma, (*CIL* VI. 2). Musei Vaticani, *Antiquarium* comunale del Celio, I. Di Stefano Manzella, G. L. Gregori (eds.), Roma.

-Dionisio 2013=A. Dionisio, "*Caratteri dei culti femminili a Corfinio*", in *Archeologia Classica* 63, p. 223-261.

-Donati, Stefanetti 2006=N. Donati, P. Stefanetti, Dies natalis. *I calendari romani e gli anniversari dei culti*, Roma.

-Dubois 1907=C. Dubois, *Pouzzoles antique, Histoire et topographie*, Parigi.

-Eck 1979=W. Eck, "*Iscrizioni nuove dall'Etruria meridionale* (*Supplemento a CIL, XI*)", in *Epigraphica* 41, p. 89-118.

-Egelhaaf Gaiser 2000=U. Egelhaaf Gaiser, *Kulträume im römischen Alltag: das Isisbuch des Apuleius und der Ort der Religion im Kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart.

-Erman 1896= H. Erman, Servus vicarius, *l'esclave de l'esclave romain*, in *Extrait du Recueil publié par la Faculté de Droit de l'Université de Lausanne à l'occasion de l'Exposition nationale suisse de Genève*, Lausanne, p. 391-532.

-Ernout-Millet 1979[4]=A. Ernout, A. Millet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire de mots*, Paris.

-Estienne 2011=S. Estienne, "*Les dieux à table. Lectisternes romains et représentation divine*", in *Sacrifice et représentation du divin*, Liège, p. 43-57.

-Evangelisti 2012=S. Evangelisti, "*Sacerdozi municipali ed edilizia pubblica a* Privernum", in *Colons et colonies dans le monde romain, Actes de la XVe Rencontre franco-italienne d'épigraphie du monde romain* (Paris, 4-6 octobre 2008), Parigi, p. 323-336.

-Fabre, Mayer, Rodà 1982=G. Fabre, M. Mayer, C. Rodà, "*Epigrafia romana de Rubí i els seus encontorns*", in *Butlletí del Grup de Col.laboradors del Museu de Rubí*, 5, p. 81-104. Rubí. Grup de Collaboradors del Museu de Rubí.

-Fabre-Serris 2016=J. Fabre-Serris, *Jeux et enjeux dans les reconstructions mythographiques des origines chez Virgile et Ovide: les exemples de Faunus et de Pan dans le Latium*, in *Polymnia* 2, p. 1-22.

-Falzone 2006=S. Falzone, "*Le pitture del santuario della* Bona Dea *ad Ostia* (V, X, 2)", in *Archeologia Classica* 57, p. 405-445.

-*Fana, Templa, Delubra* (C. Ferrante) IV=C. Ferrante, J. Lacam, D. Quadrino, *Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD) - 4: Regio I: Fondi, Formia, Minturno, Ponza.* Paris, Collège de France. doi:10.4000/books.cdf.4218.

-Fausti 2015=D. Fausti, "*Farmaci ed amuleti: ai confini del razionale nella medicina antica*", in *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 7, p. 30-51.

-Favaretto 1990=I. Favaretto, *Arte antica e cultura antiquaria nelle collezioni venete al tempo della Serenissima, Studia archaeologica* 55, Roma.

-Felletti-Maj 1957=B. M. Felletti-Maj, "*Via Tuscolana – Epigrafe*", in *Not.Sc.*, p. 334-336.

-Fermi 2009=D. Fermi, "*I pioppi e l*'immatura mors *dei figli di Ecale* (*Call. Hec. fr*. 48 7H)", in *Quaderni del Ramo d'Oro on-line 2*, 2009, p. 253-272.

-Ferrante 2008=C. Ferrante, *Inventario dei luoghi di culto dell'area falisco-capenate*, Tesi di Dottorato, Università di Trieste.

-Ferri 2009=G. Ferri, "*Giunone Celeste*", in *Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio, Anno XXIV, fascicolo 1-2*, p. 181-202.

-Fezzi 2008=L. Fezzi, *Il tribuno Clodio*, Roma-Bari.

-Fiorelli 1887=G. Fiorelli, in *Not.Sc.*, p. 42.

-Floriani Squarciapino 1959-1960=M. Floriani Squarciapino, "*Un nuovo santuario della* Bona Dea *ad Ostia*", in *Rend.Pont.Acc.* 32, p. 93-95.

-Fontana 2001=F. Fontana, "*Luoghi di culto nel centro romano di* Tergeste", in *Aquileia Nostra* 72, p. 89-124.

-Fontana 2004=F. Fontana, "*Topografia del sacro ad Aquileia: alcuni spunti*", in G. Cuscito, M. Verzàr Bass (eds.), *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo. Topografia, urbanistica, edilizia pubblica. Atti della 34a Settimana di studi aquileiesi, 8–10 maggio 2003, Antichità Altoadriatiche* 59, p. 401-424.

-Fontana 2010=F. Fontana, *I culti isiaci nell'Italia settentrionale*, 1. *Verona, Aquileia, Trieste, con un contributo di E. Murgia, Polymnia*, Studi di Archeologia, Trieste.

-Fontana 2013=F. Fontana, "*Archeologia e 'sacro': le ragioni di un incontro*", in F. Fontana (ed.) *Sacrum facere*. *Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 17-18 febbraio 2012*, Trieste, p. 1-10.

-Fontana 2016=F. Fontana, "*A proposito del tempio di* Bona Dea *a Trieste: alcune considerazioni topografiche*", in *Rivista di Archeologia* 40, Roma, p. 105-113.

-Fontana 2016b=F. Fontana, "*Spazi e 'gesti' del sacro. Considerazioni archeologiche*", in F. Fontana, E. Murgia (eds.) *Sacrum facere*, Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro *Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito*, Trieste, 3-4 ottobre 2014, Trieste, p. 1-18.

-Fora 1996=M. Fora, *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente Romano* IV, *Regio Italiae I: Latium*, Roma.

-Gaillard Seux 1998=P. Gaillard-Seux, "*Les maladies des yeux et le lézard vert*" in Guy Sabbah (ed.), *Nommer la maladie: recherches sur le lexique gréco-latine de la pathologie,* p. 93-105.

-Gaillard-Seux 2012=P. Gaillard-Seux, "*Le serpent, source de santé: le corps des serpents dans la thérapeutique gréco-romaine*", in *Anthropozoologica*, 47.1, p. 263-290.

-Galli 2010=M. Galli, "*La* paideia *di Adriano: alcune osservazioni sulla valenza politica del culto eroico*", in M. Rizzi (ed.), *Hadrian and the Christians*, Berlin-New York, p. 51-70.

-Gallini 1962=C. Gallini, "Politica religiosa di Clodio", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 33, p. 257-271.

-Gamurrini 1881=G. F. Gamurrini, in *Not.Sc*. p. 8-9; 22.

-Gamurrini 1881=G.F. Gamurrini, in *Adunanze dell'Instituto*, in *BullIstArch*., p. 8.

-Garofalo 2014=P. Garofalo, *Lanuvio. Storia e istituzioni in età romana*, Tivoli.

-Gaspar 2012=V. M. Gaspar, Sacerdotes piae: *priestesses and other female cult officials in the western part of the Roman Empire from the first century B.C. until the third century A.D*., Amsterdam.

-Gasperini 1982=L. Gasperini, *Il Lapidario Zeri di Mentana*, Roma.
-Gasperini 1984=L. Gasperini, "*Il monumento rupestre di Numerio Pullio nel Foroclodiese*", in *Archeologia Classica* 36, p. 361-374.

-Gasperini 1989=L. Gasperini, *Iscrizioni latine rupestri del Lazio*, Roma.

-Gasperini 2008a=L. Gasperini, "*L' 'Augusteo' di* Forum Clodii", in L. Gasperini, G. Paci (eds.) *Nuove ricerche sul culto imperiale in Italia. Atti dell'incontro di studi, Ancona 31 gennaio 2004*, Tivoli, p. 91-134.

-Gasperini 2008b=L. Gasperini, "Titulus ille Foroclodiensis CIL XI, 3303, diutissime latens, nunc ubi sit demum comperi", in *Epigraphica* 70, p. 357-358.

-Gatti 1886=G. Gatti, "*Alcune osservazioni sugli orrei Galbani*", in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, p. 65-78.

-Gatti 1892=G. Gatti, "*Notizie di trovamenti riguardanti l'epigrafia urbana*", in *Not.Sc.*, p. 344.

-Gatti 1902=G. Gatti, in *Not.Sc*., p. 555-556.

-Gatti 1905a=G. Gatti, "*Notizie di recenti trovamenti di antichità in Roma e nel Suburbio*", in *Bull.Comm.Arch.Rom.* 33, p. 344-355.

-Gatti 1905b=G. Gatti, "*Roma. Nuove scoperte nella città e nel suburbio*", in *Not.Sc.* IX, p. 269-271.

-Gatti 1909=G. Gatti, *Notizie di recenti trovamenti di antichità in Roma e nel Suburbio*, in *BullCom*., p. 139-143.

-Gatto 2016=F. Gatto, "*Las sacerdotisas de* Bona Dea*: condición social y aspectos organizativos del culto*", in R. Cordeiro Macenlle, A. Vázquez Martínez (eds.), *Estudos de Arqueoloxía, Prehistoria e Historia Antiga. Achega dos novos investigadores. I Encontro Internacional de Novos Investigadores de Arqueoloxía e Ciencias da Antigüidade, Santiago de Compostela, 10-12 giugno 2015*, p. 287-305.

-Georgoudi 1994=S. Georgoudi, "*Divinità greche e vittime animali. Demetra, Kore, Hera e il sacrificio di femmine gravide*", in S. Castiglione, G. Lanata (eds.) *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa, p. 171-186.

-Gherchanoc 2012=F. Gherchanoc, "*Beauté, ordre et desordre vestimentaires féminins en Grèce ancienne*", in *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés* 36, p. 475-500.

-Ghislanzoni 1912=E. Ghislanzoni, *Scavi nelle Terme Antoniniane*, in *Not.Sc*., p. 313.

-Giannetti 1988=A. Giannetti, *Notiziario archeologico. Ciociaria e zone limitrofe I-III*, Cassino.

-Giardina, Pesando 2012=A. Giardina, F. Pesando, Roma caput mundi. *La mostra / The exhibition*, Roma, Colosseo – Foro Romano, 10/10/2012- 13/3/2013, Roma.

-Gimeno Pascual 2008=H. Gimeno Pascual, "¿(Dea) Felicula *en Ilipa*?" in *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 6, p. 99-103.

-Girardi Jurkič 2005= V. Girardi Jurkič, *Duhovna kultura antičke Istre, Kultovi u procesu romanizacije antičke Istre*, Zagreb.

-Golda 1997=T. M. Golda, *Puteale und verwandte Monumente*, Mainz.

-Goldhill 2001=S. Goldhill (ed.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge.

-González-Rodríguez, Ortiz-de-Urbina 2017=Mª. C. González-Rodriguez, E. Ortiz-de-Urbina, "*La fórmula voti compotem aliquem facere y sus variantes en la epigrafía latina del Occidente Romano*", in *Epigraphica* 79, p. 253-273.

-Grandjean 1975=Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, EPRO, Leiden.

-Granino Cecere 1992=M.G. Granino Cecere, "*Epigrafia dei santuari rurali del* Latium vetus", in *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité*, Roma, p. 125-143.

-Granino Cecere 2000=M. G. Granino Cecere, "*Adriano e la Bona Dea a* Nomentum", in G. Paci (ed.), *Επιγραφαί, Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini* I, p. 435-443.

-Granino Cecere 2008=M.G. Granino Cecere, in *LTURS* V, *s.v. Veneris Cnidiae sacrarium*, p. 237-238.

-Granino Cecere (*Suppl.It.-Imagines*) 2005= *Supplementa Italica. Imagines*. *Latium vetus*, *CIL*, XIV; *E.E.* VII e IX, *Latium vetus prater Ostiam*, M. G. Granino Cecere (ed.), Roma.

-Granino Cecere (*Suppl.It.-Imagines*) 2008=*Supplementa Italica*. *Imagines*. Roma (*CIL* VI), vol. 3: Collezioni fiorentine, M. G. Granino Cecere (ed.), Roma.

-Granino Cecere 2010=M.G. Granino Cecere, "*Mense iscritte da* Nomentum", in G. Ghini (ed.), *Lazio e Sabina, Atti del Sesto Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina, Roma, 4-6 marzo* 2009, Roma, p. 81-87.

-Granino Cecere, Morizio 2007=M.G. Granino Cecere, V. Morizio, "*Nuove testimonianze sull'amministrazione dei marmi nella Roma imperiale*", in E. Papi (ed.), *Supplying Rome and the Empire, Journal of Roman Archaeology*, Suppl. 69, Portsmouth, p. 127-137.

-Granino Cecere, Nonnis, Ricci 2017=M. G. Granino Cecere, D. Nonnis, C. Ricci, "*Epigrafia e culti nell'*Ager Aricinus", in S. Antolini, S.M. Marengo, G. Paci (eds.), *Colonie e municipi nell'era digitale. Documentazione epigrafica per la conoscenza delle città antiche. Atti del Convegno di studi (Macerata, 10-12 dicembre 2015)*, Tivoli, p. 267-300.

-Greggi 2007=S. Greggi, "*La documentazione epigrafica dell'antica* Nomentum", in *Annali della Associazione Nomentana di Storia e Archeologia*", n.s., 8, Mentana, p. 22-87.

-Gregori 2009=G. L. Gregori, "*Il culto delle divinità Auguste in Italia: un'indagine preliminare*", in J. Bodel, M. Kajava (eds.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie*, *Institutum Romanum Finlandiae*; *American Academy in Rome, 19-20 aprile 2006, Acta Instituti Romani Finlandiae* 35, Roma, p. 307-330.

-Gregori, Mandatori 2013=G.L. Gregori, G. Mandatori, "*Ricerche epigrafiche nel Lazio meridionale, 1. Gaeta, Santuario della SS. Trinità (o della Montagna Spaccata)*", in *Scienze dell'Antichità* 19, fasc. I, "Ricerche del Dipartimento", Roma, p. 259-269.

-Gregori, Mattei (*Suppl.It.-Imagines*) 1999=*Supplementa Italica. Imagines, Roma* (CIL, VI). 1. *Musei* Capitolini, G.L. Gregori - M. Mattei (eds.), Roma.

-Gregorutti 1876=C. Gregorutti, *Le antiche lapidi di Aquileia. Iscrizioni inedite*, Aquileia.

-Greifenhagen 1937=A. Greifenhagen, *Bona Dea*, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung* 52, p. 227-244.

-Gros 1991=P. Gros, *La France gallo-romaine*, Paris.

-Guidorizzi 2004=G. Guidorizzi in: M. Bettini - G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2004, p. 148 sg.

-Halbertsma 2003=R. B. Halbertsma, *Scholars, Travellers and Trade*. *The Pioneer Years of the National Museum of Antiquities in Leiden*, 1818-1840, London-New York.

-Hermann 1961=W. Hermann, *Romische Götteraltäre*, Kallmünz über Regensburg.

-Hölscher 2008=T. Hölscher, "*The concept of roles and the malaise of 'identity': Ancient Rome and the modern world*", in S. Bell, I.L. Hansen (eds.), *Role models in the Roman world: identity and assimilation,* Ann Arbor, p. 41-56.

-Ionta 1985=A. C. Ionta, *Ricognizioni epigrafiche nel territorio di* Minturnae, Formies.

-Iorizzo 2009=C. Iorizzo, Venus Cnidia *a Roma*, Tivoli.

-Jaccottet 2003=A. F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*. I-II, Zurich.

-Janssen 1848=L. J. F. Janssen, *De grieksche, romeinsche en etrurische Monumenten van het Museum van Oudheden te Leyden*, Leiden.

-Kaschnitz-Weinberg 1936-1937=G. Kaschnitz-Weinberg, *Sculture del magazzino del Museo Vaticano*, Monumenti Vaticani di Archeologia e d'Arte, I-II, Roma-Città del Vaticano.

-Kränzl, Weber 1997=F. Kränzl, E. Weber, *Die römerzeitlichen Inschriften aus Rom und Italien in Österreich*, Wien.

-Kucz 2015=A. Kucz, "*Una critica della devozione irrazionale nell'*Adversus Nationes *di Arnobio di Sicca Veneria*", in *Roczniki Humanistyczne* 63, p. 91-102.

-Lane 1985=E. N. Lane, *Corpus Cultus Iovis Sabazii* (EPRO 100), Leiden

-Lazzarini 1973-1974=M. L. Lazzarini, "*I nomi dei vasi greci nelle iscrizioni dei vasi stessi*", in *Archeologia Classica* 25-26, p. 341-375.

-Lega 1996=C. Lega, *s.v.* '*Insula Bolani*', in *LTUR III*, p. 96.

-Leoni, Gamurrini 1881=L. Leoni, G. F. Gamurrini, *Gennaio*, in *Not.Sc*. p. 22.

-Lepore 2010=G. Lepore, "*Il territorio di Corinaldo in età romana e tardo antica. Il sito di S. Maria in Portuno*", in R. Bernacchia, E. Gregorini, G. Lepore, V. Villani (eds.), *Corinaldo. Storia di una terra marchigiana. Età medievale*, vol. I, Ancona, p. 17-59.

-Letta 1992=C. Letta, "*I santuari rurali nell'Italia centro-appenninica: valori religiosi e funzione aggregativa"*, in *Mélanges de l'École Française de Rome - Antiquité* 104, p. 109-124.

-Letta 2012=C. Letta, "*Tradizioni religiose e romanizzazione tra le popolazioni italiche minori dell'Appennino centrale*", in P. Amann (ed.), *Kulte – Riten – religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft, Akten der 1. Internationalen Tagung des Sektion Wien/Österreich des Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici*, Wien, 4-6/12/2008, Wien, p. 379-391.

-Letta 2016a=C. Letta, "*Novità epigrafiche dai territori di Marruvium e Alba Fucens*", in *Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità*, IV, Avezzano, 22-23 maggio 2015, Avezzano, p. 281-287.

-Letta 2016b=C. Letta, "*Sententia ex lege Saufeia o norme per un santuario nell'iscrizione repubblicana di Aielli?"*, in Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità, IV, Avezzano, 22-23 maggio 2015, Avezzano, p. 273-280.

-Letta, D'Amato 1975=C. Letta, S. D'Amato, *Epigrafia della regione dei Marsi*, Milano.

-Lettich 1994=G. Lettich, *Le iscrizioni romane di* Iulia Concordia, Trieste.

-Licordari 1984=A. Licordari, *In margine ai* Fasti Ostienses, Roma.

-Lilli 2008=M. Lilli, *Velletri. Carta Archeologica*, *Biblioteca Archeologica* 42, Roma.

-Lindheim 1998=S. H. Lindheim, *"Hercules Cross-Dressed, Hercules Undressed: Unmasking the Construction of the Propertian Amator in Elegy 4.9*," in *American Journal of Philology* 119, p. 43-66.

-Llewellyn- Jones 2003=L. Llewellyn-Jones, *Aphrodite's tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*, Swansea.

-Logan 1979=A.-M.S. Logan, *The 'Cabinet' of the Brothers Gerard and Jan Reynst*, Amsterdam-New York.

-Lugli 1914 e 1920= G. Lugli, in *Bull.Com.Arch.Rom*. 42, p. 261-262 e 48; 1920 p. 60.

-Lugli 1957=G. Lugli, *La tecnica edilizia romana con particolare riguardo a Roma e Lazio* II, Roma.

-Maffei 1749=S. Maffei, *Museum Veronense, hoc est antiquarum inscriptionum atque anaglyphorum collectio*, Verona.

-Magnani 2005=S. Magnani, "*Cittadine di Aquileia*?" in A. Buonopane, F. Cenerini (eds.), *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica, Atti del II Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica*, Verona, 25- 27 marzo 2004, Faenza, p. 321-334.

-Magnani 2010=S. Magnani, *La raccolta epigrafica dei Civici Musei di Udine*, Trieste.

-Mainardis (in Vidulli Torlo) 2001=M. Vidulli Torlo, *Il lapidario tergestino al castello di San Giusto,* con *Schede epigrafiche di F. Mainardis*, Trieste.

-Mainardis 2005=F. Mainardis, "*Nota sulle* magistrae e ministrae *di culto nella documentazione epigrafica*", in A. Buonopane, F. Cenerini (eds.), *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica, Atti del II Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica*, Verona, 25-27 marzo 2004, Faenza, p. 335-352.

-Maionica 1898=E. Maionica, in *Österreichisches Archäologisches Institut, Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, I, n. 56 c. 137.

-Maiuri 1913=A. Maiuri, "*Rinvenimenti vari*", in *Not.Sc.*, p. 244-247.

-Manacorda 2005=D. Manacorda, "*Donne e cryptae*", in A. Buonopane, F. Cenerini (eds.), *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica, Atti del II seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica*, Verona, 25- 27 marzo 2004, Faenza, p. 37-54.

-Manacorda 2009=D. Manacorda, "*Adriano a Populonia*", in F. Ghizzani Marcía, C. Megale (eds.), *Materiali per Populonia* 8, Pisa, p. 39-60.

-Mancini 1924=G. Mancini, in *Not.Sc*., p. 47-48.

-Manzelli 2017=V. Manzelli, "*La* via Aemilia *a Imola*; *Il santuario di* Bona Dea *a* Forum Cornelii", in *On the Road - via Emilia* - 187 a.C. - 2017, *Catalogo della mostra* (Reggio Emilia, 25 novembre 2017 - 1 luglio 2018), Parma.

-Manzini 2014=I. Manzini, "I *Lucilii Gamalae* a Ostia", in *Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité*, online, 126-1, 2014, online dal 21 luglio 2014, consultato il 21 settembre 2019. http://journals.openedition.org/mefra/2225; DOI: 10.4000/mefra.2225.

-Maracattili 2016=F. Marcattili, "Tra Venere, *Bona Dea* e Cupra. Note a margine della lamina di Fossato di Vico", in A. Ancillotti, A. Calderini, R. Massarelli (eds.), *Forme e strutture della religione nell'Italia Mediana Antica. III Convegno Internazionale dell'Istituto di Ricerche e Documentazione sugli Antichi Umbri* (21-25 settembre 2011), Roma, p.469-489.

-Marangoni 1744=G. Marangoni, "*Delle cose gentilesche, e profane trasportate ad uso e adornamento delle chiese opera di Giovanni Marangoni sacerdote vicentino, in Roma*…. ", Roma.

-Marcattili 2010=F. Marcattili, "Bona Dea, ἡ Θεος γυναικεια", in *Archeologia Classica* 61, p. 7-40.

-Mari 2012=Z. Mari, "*Il santuario rurale della* Bona Dea *a San Gregorio di Sassola* (RM)", in E. Marroni (ed.) Sacra Nominis Latini: *i santuari del Lazio dalle origini alla fine dell'età repubblicana*, in *Ostraka*, p. 295-303.

-Mariotti 2002=V. Mariotti, "*Nuove epigrafi da Cividate Camuno* (BS)", in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 138, p. 229-234.

-Martzavou 2012=P. M. Martazavou, "Isis Aretalogies*, Initiation, and Emotions. The* Isis Aretalogies *as a source for the study of emotion*", in A. Chaniotis (ed.) *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, p. 267-291.

-Marucchi 1879 =O. Marucchi, "*Una rara statuetta rappresentante la* Bona Dea", in *Bull.Com.*, VII, II.

-Mastrocinque 2011=A. Mastrocinque, "*Religione e politica: il caso di* Bona Dea", in G. Cecconi, C. Gabrielli (eds.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardo antico. Poteri e indirizzi, forme di controllo, idee e prassi di tolleranza, Atti del convegno internazionale di studi*, Firenze, 24-26 settembre 2009, Bari, p. 165-172.

-Mastrocinque 2013=A. Mastrocinque, "*Dyonisos and Religious Experiences in* Bona Dea *Rituals*" in N. Cusumano, V. Gasperini, A. Mastrocinque, J. Rüpke (eds.) *Memory and Religious Experience in the Graeco-Roman World*, Stuttgart, p. 167-176.

-Mastrocinque 2014=A. Mastrocinque, Bona Dea *and the Cults of Roman Women*, Stuttgart.

-Matijašić 2006=R. Matijašić, "*La Liburnia settentrionale al inizio del Principato: uno schizzo dell'organizzazione amministrativa e territoriale*", in S. Çače, A. Kurlić, F. Tassaux (eds.), *Les routes de l'Adriatique antique*, Bordeaux, p. 81-87.

-Matz, von Duhn 1881-1882=F. Matz, F. K. von Duhn, *Antike Bildwerke in Rom: mit Ausschluss der grösseren Sammlungen*, I-II-III, Leipzig.

-Mau 1901=A. Mau, in *Bull.Inst.Arch.Rom*., p. 287.

-Mazois 1824=F. Mazois, *Les ruines de Pompéi*, II, Parigi.

-Medri, Di Cola 2013=M. Medri, V. Di Cola, *Ostia* V. *Terme del Nuotatore*. *Cronologia di un*'insula *ostiense*, Roma.

-Medri, Falzone, Lo Blundo, Calvigioni, 2017=M. Medri, S. Falzone, M. Lo Blundo, S. Calvigioni, "*Le fasi costruttive del Santuario di* Bona Dea (V, X, 2). *Relazione sulle indagini svolte negli anni 2012-2013*", in *FOLD&R the Journal of Fasti Online* 375, p. 1-30.

-Meiggs 1973[2]=R. Meiggs, *Roman Ostia*, 2ed., Oxford.

-Michetti 2001=L.M. Michetti, "*Aspetti della devozione popolare nel territorio di* Fidenae: *il culto di* Bona Dea", in F. Di Gennaro *et alii*, Fidenae. *Contributi per la ricostruzione topografica del centro antico. Ritrovamenti 1986-1992*, in *Bull.Com.* 102, p. 242-248.

-Milnor 2005=K. Milnor, *Gender, domesticity, and the age of Augustus: inventing private life*, Oxford.

-Molle 2011=C. Molle, *Le fonti letterarie antiche su* Aquinum *e le epigrafi della raccolta comunale di Aquino*, Aquino.

-Mommsen 1877=T. Mommsen, "*Tituli ostienses P. Lucilii Gamalae*", in *Ephemeris Epigraphica*, 3, p. 319-331.

-Mommsen 1882=T. Mommsen, *Römische Geschichte* 3. *Von Sullas Tode bis zur Schlacht von Thapsus* 7, Berlin, 309.

-Monda 2012=S. Monda, "*Introduzione*", in S. Monda (ed.), Ainigma *e* Griphos, *Gli antichi e l'oscurità della parola*, Pisa, p. 7-20.

-Mora 1994=F. Mora, *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'*Adversus Nationes, Roma.

-Mora 2007=F. Mora, "*Nuclei d'interesse e strategie interpretative nelle Quaestiones Romanae di Plutarco*", in *Gérion* 25, p. 329-370.

-Moreau 1982=P. Moreau, *Clodiana religio. Un procès politique en 61 av. J.-C.*, Paris.

-Munzi 2001=M. Munzi, "Volsinii *romana*", in P. Tamburini (ed.), *Un museo e il suo territorio. Il Museo territoriale del lago di Bolsena 2. Dal periodo romano all'era moderna*, Bolsena, p. 149-168.

-Mustilli 1936=D. Mustilli, *Bull.Mus.Imp. Rom.* VII, p. 57-59.

-Nardi 1980=G. Nardi, *Le Antichità di Orte. Esame del Territorio e dei Materiali Archeologici*, Roma.

-Narducci, Rustico 2017=R. Narducci, L. Rustico, "*L'*Aventinus minor. *Un paesaggio urbano tra archeologia e storia*", in A. Capodiferro, L.M. Mignone, P. Quaranta (eds.), *Studi e scavi sull'Aventino 2003-2015*, Roma, p. 81-98.

-Negrioli 1926=A. Negrioli, *Regione VIII, XVII. Imola. Scoperte varie di età romana*, in *Not.Sc.*, p. 40.

-Negroni 2001=A. Negroni, *Aggiunte e correzioni al CIL VI. Alcune revisioni nella Galleria Lapidaria* (settori 6, 8, 10, 12), in *Bollettino dei Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie* 21, p. 171-181.

-Nock, Festugière 1945=A. Nock (ed.), A. Festugière, *Corpus hermeticum. Tome I: traités I-XII*, *Collection des Universités de France, série grecque*, Paris.

-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 (eds.), *Sanctuaires et sources: Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Napoli, p. 25-54.

-Nonnis 2008=D. Nonnis, ""*Singolare lucerna di bronzo" del Museo Nazionale Romano*", in M.L. Caldelli, G.L. Gregori, S. Orlandi (eds.), *Epigrafia 2006. Atti XIV Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori* (*Tituli*, 9), p. 163-175.

-Pala 1976=C. Pala, *Nomentum*, in *Forma Italiae, regio* I, vol. XII, Roma.

-Palmer 1974=R. E. A. Palmer, *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays*, Philadelphia.

-Panazza 2006=P. Panazza, "*Per una ricognizione delle fonti artistiche dell'Abbazia di Leno: le sculture*", in A. Baronio (ed.), *San Benedetto "ad Leones". Un monastero benedettino in terra longobarda"*, *Brixia Sacra, Memorie storiche della Diocesi di Brescia*, (*BrS* 11-2), Brescia, p. 187-304.

-Panciera 1977=S. Panciera, "*Cilici? Napoli, Pozzuoli, Miseno e il culto di Giove di Doliche a proposito di* CIL *X 1577*" in *Puteoli. Studia di Storia Antica* I, p. 99-107 = Panciera 2006, *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti*, p. 761-766.

-Panciera 1980 = Panciera 2006=S. Panciera, "*Nuovi luoghi di culto a Roma dalle testimonianze epigrafiche*", in *Archeologia laziale* 3 = *Quaderni del Centro di studio per l'Archeologia etrusco-italica* 4, Roma 202-213 = *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari editi e inediti* (1956-2006) *con note complementari e indici*, *Vetera* 16, Roma, p. 275-288.

-Panciera 1994=S. Panciera, "*La 'lex luci* Spoletina*' e la legislazione sui boschi sacri in età romana*", in *Monteluco e i monti sacri. Atti dell'incontro di studio* (*Spoleto, 30 settembre - 2 ottobre 1993*), Spoleto, p. 26-47.

-Panciera 2004=S. Panciera, "*Considerazioni intorno a* CIL XIV 375", in A. Gallina Zevi, J. H. Humphrey (eds.), *Ostia, Cicero*, Gamala, *feasts, & the economy. Papers in memory of John H. D'Arms*, Roma, 2004, *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. 57, p. 69-74.

-Panciera 2006=S. Panciera, "*Umano sovrumano o divino? Le divinità auguste e l'imperatore a Roma*", in L. de Blois (ed.), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*, Amsterdam 2003, p. 215-239 = *Epigrafi, Epigrafia, Epigrafisti. Scritti vari editi e inediti* (1956-2005) *con note complementari e indici*, Roma, p. 521-540.

-Panciera 2006b = Panciera 1977.

-Panciera 2012=S. Panciera, "*Epigrafi*", in R. Friggeri, M.G. Granino, G.L. Gregori, *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Firenze, p. 3-12.

-Panciera 2016=S. Panciera "*Bona Dea Romana*", in Voce concordi. *Scritti per Claudio Zaccaria*, F. Mainardis (ed.), *Antichità Altoadriatiche* 85, Trieste, p. 549-554.

-Panciera, Di Gennaro 2009-2010=S. Panciera, F. Di Gennaro, "Ficulea: *un nuovo frammento epigrafico. Problemi storici e topografici*", in *Rend.Pont.Acc.* 82, p. 145-176.

-Panoussi 2016=V. Panoussi, "*Spinning Hercules: Gender, Religion, and Geography in Propertius 4.9*", in *Classical World* 109, 2, p. 179-194.

-Pantano 2001=D. Pantano, "*Ipotesi per la collocazioned di* Ficulea", in *Annali dell'Associazione Nomentana di Storia e Archeologia*, n.s. 2, p. 69-71.

-Papi 1994= E. Papi, "*Un'attestazione del culto imperiale a Capena in un'epigrafe mal conosciuta*", in *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité.* vol. 106, 1, p. 139-166.

-Parra 1984=M.C. Parra, in S. Settis (ed.), *Camposanto monumentale di Pisa* II. *Le antichità*, Modena.

-Parra, Settis 1986=M.C. Parra, S. Settis, "*Bona Dea*" in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* III.

-Pascal 1964=C.B. Pascal, *The Cults of Cisalpine Gaul*, Brussels-Berchem.

-Pasqualini 1975=A. Pasqualini, *Diz.Ep.* IV, "*lucus*", p. 1969-1989.

-Pasqualini 2013=A. Pasqualini, "*I* licia *di Diana e i labella di Egeria*" in *Latium Vetus et Adiectum. Ricerche di Storia Religione e Antiquaria*, Tivoli, p. 544-557.

-Pasqualini 2017=A. Pasqualini, "*Nuovi spunti su Diana (e Artemide) a Roma e a Nemi*", in *Civiltà Romana, Rivista pluridisciplinare di studi su Roma antica e le sue interpretazioni*, IV, p. 1-16.

-Pasqui (*Cart.Arch.It.*) 1972=G.F. Gamurrini, A. Cozza, A. Pasqui, R. Mengarelli, *Carta archeologica d'Italia* (1881-1897), *Materiali per l'Etruria e la Sabina = Forma Italiae* serie II, Firenze.

-Paul 2016=S. Paul, "*Nommer les dieux romains en Grèce. Épiclèses grecques et latines en interaction dans la pratique dédicatoire*", in G. Pironti, C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge (eds.), *Dieux des Grecs, Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, p. 61-77.

-Pensabene 2007=P. Pensabene, Ostiensium marmorum decus et decor: *studi architettonici, decorativi e archeometrici*. Roma.

-Pensabene, Domingo 2017=P. Pensabene, J. Á Domingo, "*I. Il cantiere, l'approvvigionamento dei marmi, il trasporto e i costi dei grandi monoliti in granito del foro e in sienite*", in "*Foro Traiano: organizzazione del cantiere e approvvigionamento dei marmi alla luce dei recenti dati di Palazzo Valentini*", in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 59, p. 523-597, Città del Vaticano.

-Pérez Sánchez, Ruiz Gutiérrez 1996=J. L. Pérez Sánchez, A. Ruiz Gutiérrez, "*Lucerna romana de bronce procedente de Castro Urdiales (Cantabria)*", in *Archivo Español de Arqueología*, p. 263-268.

-Peterson 1919=R. M. Peterson, *The cults of Campania*, Roma.

-Pettirossi 2016=V. Pettirossi, "*Aggiornamento al corpus epigrafico dell'Antica* Nomentum", in *Annali dell'Associazione Nomentana di Storia e Archeologia*, Mentana, p. 4-29.

-Piccaluga 1964=G. Piccaluga, "Bona Dea. *Due contributi all'interpretazione del suo culto*", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 35, p. 195-237.

-Pietrangeli 1940=C. Pietrangeli, in *Bull.Com*. 68, p. 177.

-Pietrangeli 1951=C. Pietrangeli, *I Musei Capitolini. I monumenti dei culti orientali*, Roma.

-Piras 2017=G. Piras, "*La prosopopea di Appio Claudio Cieco* (Cic. *Cael*. 33-34): *tradizione letteraria, memoria familiare e polemica politica*", in P. De Paolis (ed.) *Cicerone oratore. Atti dell'VIII Simposio Ciceroniano*, Arpino (6 maggio 2016), Catanzaro, p. 63-100.

-Preisendanz 1928=K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae, Die Griechischen Zauberpapyri*, Leipzig.

-Prescendi 2015=F. Prescendi, "*La terra,* Ceres *e la scrofa punita*", in M. Bettini, G. Pucci (eds.), *Terrantica. Volti, miti, immagini della Terra nell'Antichità*, Roma, Anfiteatro Flavio, 23 aprile - 11 ottobre 2015, Milano, p. 172-179.

-Quilici, Quilici Gigli 1986=L. Quilici, S. Quilici Gigli, *Fidenae, Latium Vetus*, Roma.

-Quilici, Quilici Gigli 1993=L. Quilici, S. Quilici Gigli, *Ficulea*, Roma.

-Raepsaet-Charlier 1983=M. T. Raepsaet-Charlier, "*L'inscription* CIL XI 1735 *completé et les* Venulei" in *Latomus* 42, p. 152-155.

-Reiz der Antike 2008=G. Bungarten, J. Luckhardt, *Reiz der Antike. Die Braunschweiger Herzöge und die Schönheiten des Altertums im 18. Jahrhundert. Herausgegeben. Herzog Anton Ulrich-Museum. Kunstmuseum des Landes Niedersachsen. Niedersächsische Landesmuseen Braunschweig*, Petersberg.

-Rendberg 2017=G. H. Rendberg, *Therapeutic incubation in the Greek World: Asklepios* I-II, Leiden.

-Rix 1992=H. Rix, "*La lingua dei Volsci. Testi e parentela*", in *I Volsci, Quad. Arch. Etr. Ital.*, XX, Roma.

-Rizzi 2010=M. Rizzi, "*Hadrian and the Christians*", in M. Rizzi, *Hadrian and the Christians*, Berlin-New York, p. 7-20.

-Rodríguez Almeida 1977-1978=E. Rodriguez Almeida, "Cohortes tres Horreorum Galbianorum", in *Rend.Pont.Acc.*, 50, 1978-1979, p. 9-25.

-Rodríguez Almeida 1984=E. Rodríguez Almeida, *Il Monte Testaccio. Ambiente, storia, materiali*, Roma.

-Rolland 1944 =H. Rolland, "*Inscriptions antiques de Glanum (Saint-Rémy-de-Provence). Révision et complément du* CIL", in *Gallia* 2, p. 167-223.

-Romanelli 1929=P. Romanelli, "*Via Salaria, trovamenti a Villa Spada e Castel Giubileo*", in *Not.Sc*., p. 261-266.

-Rossignoli 2004=B. Rossignoli, *L'Adriatico greco: culti e miti minori*, Roma.

-Saguì 1993=L. Saguì, "Crypta Balbi (*Roma*): *conclusione delle indagini archeologiche nell'esedra del monumento romano. Relazione preliminare*", in *Archeologia Medievale* XX, p. 409-418.

-Salomies 2003=O. Salomies, "*A study of CIL XIV 375, an interesting inscription from Ostia*", in *Arctos. Acta Philologica Fennica* 37, p. 133-157.

-Santolini Giordani 1989=R. Santolini Giordani, *Antichità Casali. La Collezione di Villa Casali a Roma*, Studi Miscellanei 27, Roma.

-Sartori 1992= A. Sartori, "*L'alto Milanese, terra di culti*" in *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 104, n. 1., p. 77-90.

-Šašel 1963=J. Šašel, "Calpurnia L. Pisonis Auguris filia" in *Ziva Antika* 12, p. 387-390 = *Opera Selecta* 1992, p. 75-78.

-Scheid 1990=J. Scheid, "*Indispensabili "straniere". I ruoli religiosi delle donne a Roma*", in G. Duby, M. Perrot (eds.), *Storia delle donne. L'antichità*, Roma-Bari, p. 424- 464.

-Scheid 1990=J. Scheid, *Le collège des frères Arvales. Étude prosopographique du recrutement* (69-304), Roma.

-Scheid 1993=J. Scheid, "Lucus, nemus. *Qu'est-ce qu'un bois sacré*?" in *Les bois sacrés, Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (V section), Naples, 23-25 novembre 1989*, Napoli, p. 13-20.

-Scheid 2001=J. Scheid, "*Honorer le prince et vénérer les dieux: culte public, culte des quartiers et culte imperial*", in N. Belayche (ed.), *Rome et les Césars et la Ville aux deux premiers siècles de notre ère*, Rennes, p. 85-105.

-Scheid 2015= J. Scheid, "*Lieux de culte et pratiques salutaires dans l'antiquité romaine*", in J. Scheid *et alii* (eds.), *Le thermalisme. Approches historiques et archéologiques d'un phénomène culturel et médical*, Parigi, p. 31-44.

-Scheid, Dubourdieu 2000=J. Scheid, A. Dubourdieu, "*Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'Italie romaine*", in A. Vauchez (eds.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, p. 59-80.

-Schraudolph 1993=E. Schraudolph, *Römische Götterweihungen mit Reliefschmuch aus Italien*, Heidelberg.

-Schultz 2006=C.E. Schultz, *Women's religious activity in the Roman Republic*, Chapel Hill.

-Schumacher 2001=L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike: Alltag und Schicksalen der Unfreien*, München.

-Scott Ryberg 1955=I. Scott Ryberg, *Rites of the State Religion in Roman Art*, American Academy in Rome, Roma.

-Scrinari 1955=V. Scrinari, "*Scavo archeologico a Staranzano*", in *Aquileia Nostra*, p. 30-40.

-Segenni (*Suppl.It.* 9) 1992=S. Segenni, *Supplementa Italica* IX, 9: *Amiternum, Ticinum*, Roma.

-Sfameni 2016=C. Sfameni, "*Statue e polemiche religiose in età tardoantica: la tradizione delle "statue animate" tra magia, teurgia e prassi oracolare*", in *MHNH, Revista Internacional de investigación sobre Magia y Astrología Antiguas* 16, p. 153-176.

-Silvestrini 1990=M. Silvestrini in M. Chelotti, V. Morizio, M. Silvestrini, F. Grelle, M. Pani, *Le epigrafi romane di Canosa*, Bari.

-Sogliano 1897=A. Sogliano, in *Not.Sc.*, p. 483.

-Sojc 1997=N. Sojc, in M.G. Granino Cecere, R. Neudecker (eds.), *Antike Skulpturen und Inschriften im Institutum Archaeologicum Germanicum*, Palilia 2, Roma.

-Sokolowski 1962=F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques, Supplément*, Paris.

-Solin 1987=H. Solin, "*Note di epigrafia flegrea*", *Puteoli* XI, p. 37-78.

-Solin 1993=H. Solin (ed.), *Le iscrizioni antiche di Trebula, Caiatia e Cubulteria*, Caserta.

-Spencer 2001=D. Spencer, "Propertius, *Hercules, and the Dynamics of Roman Mythic Space in Elegy 4.9*" in *Arethusa* 34, 3, p. 259-284.

-Stassi 2014=S. Stassi, "*La presenza del sacro nel territorio albano*", in S. Aglietti (ed.), *Res sacrae. Santuari e luoghi di culto nei Colli Albani. Atti del XXXI Corso di Archeologia e Storia Antica del Museo Civico Albano*, Albano Laziale (Roma), p. 7-24.

-Stefani 2000=G. Stefani, "*Una particolare iconografia pompeiana.* Bona Dea *a banchetto*", in *Ostraka* IX, 2, p. 419-443.

-Stefani 2002=G. Stefani in G. Stefani, A. M. Sodo, L. Fergola (eds.), *Uomo e ambiente nel territorio vesuviano: guida all*'Antiquarium *di Boscoreale*, Pompei.

-Stek 2009=T. D. Stek, *Cult places and cultural change in Republican Italy. A contextual approach to religious aspects of rural societ after the Roman conquest*, Amsterdam.

-Steuernagel 2004=D. Steuernagel, *Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive*, Stuttgart.

-Sticotti 1939=P. Sticotti, "*Bona Dea*", in *Aquileia Nostra* 10, p. 27-34.

-Stuart Jones 1926=H. J. Stuart Jones, *A catalogue of the ancient sculptures preserved in the municipal collections of Rome: the sculptures of the Palazzo dei Conservatori*, Oxford.

-Suić 1987=M. Suić, "Cissa Pullaria – Baphium Cissense – Episcopus cessensis", in *Arheološki radovi i rasprave* 10, p. 185-195.

-Syme 1968=R. Syme, "*People in Pliny*", in *Journal of Roman Studies*, 58(1-2), p. 135-151.

-Tarpin 2002=M. Tarpin, *Vici et pagi dans l'Occident romain*, Roma.

-Tatum 1999=J. Tatum, *The Patrician Tribune. Publius Clodius Pulcher*, Chapel Hill-London.

-Taylor 1923=L. Ross Taylor, *Local cults in Etruria*, Roma.

-Thylander 1952=H. Thylander, *Inscriptions du Port d'Ostie*, Lund.

-Torelli 1996=M. Torelli, "*Donne,* domi nobiles *ed evergeti a* Paestum *tra la fine della Repubblica e l'inizio dell'Impero*", in M. Cébeillac-Gervasoni (ed.), *Les élites municipales péninsulaires des Gracques à Néron*, Napoli-Roma, p. 153-178.

-Tran 2001=N. Tran, "*Le collège, la communauté et la politique sous le Haut-Empire romain. Historiographie du droit à la fin du XIXe siècle, «tradition sociologique» et quelques recherches contemporaines*", in *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 12, p. 181-198.

-Tran 2007=N. Tran, "*La mention épigraphique des métiers artisanaux et commerciaux en Italie centro-méridionale*", in J. Andreau, V. Chankowski (ed.), *Vocabulaire et expressions de l'économie dans le monde antique*, Bordeaux, p. 119-141.

-Tran 2008=N. Tran, "*Les collèges d'*horrearii *et de* mensores *à Rome et à Ostie sous le Haut-Empire*", in *Mélanges de l'Ecole Française de Rome - Antiquité*, p. 295-306.

-Tran Tam Tinh 1972=V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d*'Herculanum, EPRO 27, Leiden.

-Trentin 2013=L. Trentin, "*Exploring visual impairment in Ancient Rome*", in C. Laes, C. F. Goodey, M. Lynn Rose (eds.) *Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies A Capite ad Calcem*, Leiden-Boston, p. 89-114.

-Trevisiol 1999=A. Trevisiol, *Fonti letterarie ed epigrafiche per la storia romana della provincia di Pesaro e Urbino*, Roma.

-Turcan 1995=R. Turcan, "*Hadrien et la Bonne Déesse*", in *Revue de Philologie, de Litterature et d'Histoire Anciennes* 69, p. 289-294.

-Urio 2015/2016=S. Urio, "*La collezione epigrafica della famiglia Emo di San Simeon Piccolo. Un piccolo "ponte" tra due "pilastri" del mondo antiquario settecentesco*", Tesi di Laurea, rel. Prof. L. Calvelli, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2015/2016.

-Vagenheim 2000=G. Vagenheim, "Nunc si lapis lapidem peperit (*Plaute*, Amph. 786). *De Roma à Braunschweig: genèse et iter des fausses inscriptions ligoriennes gravées sur marbre de la collection de Marquard Gude avec quelques remarques sur son intérêt pour l'épigraphie*", in L. Gasperini, G. Paci (eds.) *Επιγραφαί. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, Tivoli, p. 1037-1070.

-Vaglieri 1908=D. Vaglieri, *Roma*, in *Not.Sc.*, Roma 1908, pp. 131-132; 174; 242-244; 268; 389.

-Valvo (*Suppl.It.* 25) 2010=*Suppl. Ital.* 25 – *Liternum:* G. Camodeca; *Aquae Statiellae*: V. E. Pistarino; *Supplementorum Supplementa – Brixia, Benacenses, Valles supra Benacum, Sabini, Trumplini, Camunni:* A. Valvo, G.L. Gregori.

-Van Andringa 2011=W. Van Andringa, "*Dal sacrificio al banchetto: rituali e topografia della casa romana*", in M. Bassani, F. Ghedini (eds.), Religionem significare. *Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei* sacra privata, Atti dell'incontro di studi (Padova, 8-9 giugno 2009), Antenor quaderni 19, p. 91-98.

-Van Haeperen 2010=F. Van Haeperen, "*Vie religieuse et* horrea*: exemples de Rome et d'Ostie*", in *Archiv für Religionsgeschichte*, vol. 12, p. 243-259.

-Varvaro 2013=M. Varvaro, "*Legittima difesa, tirannicidio e strategia difensiva nell'orazione di Cicerone a favore di Milone*", in *Annali del Seminario Giuridico,* Università degli Studi di Palermo, vol. 56, p. 215-255.

-Vendries 2001=C. Vendries, "*Pour les oreilles de Cybèle: images plurielles de la musique sur les autels tauroboliques de la Gaule romaine*", P. Brulé, P. Vendries (eds.) *Chanter les dieux: Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Rennes, p. 197-218.

-Vérilhac 1978=A. M. Vérilhac, *Παῖδες ἄωροι. Poésie funéraire* I, Atene.

-Vincenti 2002=V. Vincenti, "*L'*Ara Maxima Herculis *e S. Maria in Cosmedin. Note di topografia tardoantica*", in F. Guidobaldi e A. Guiglia Guidobaldi (eds.), Ecclesiae Urbis, *Atti del congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X sec.), Roma, 4-10 settembre 2000*, Città del Vaticano, p. 353-375.

-Virlouvet 1995 =C. Virlouvet, Tessera frumentaria. *Les procédures de la distribution du blé public à Rome*, *Bibliothéque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome* 286, Roma.

-Virlouvet 2006=C. Virlouvet, "*Encore à propos des* horrea Galbana *de Rome: entrepôts ou ergastules*?", in *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 17, 2006, p. 33-60.

-Waltzing 1895-1900, III, n. 1732=J. P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, vol. I-IV, Bruxelles-Louvain.

-Winsor Leach 2007=E. Winsor Leach, "Claudia Quinta (*Pro Caelio* 34) *and an altar to* Magna Mater", in *Dictynna* online, 4, 2007, http:// dictynna.revues.org/157, consultato il 18 febbraio 2018.

-Wojciechowsky 2001=P. Wojciechowsky, *Untersuchungen zu den Lokalkulten im Römischen Aquileia. Herkunft, Funktion und Anhängerschaft*, Torun.

-Wrede 1981=H. Wrede, Consecratio in formam deorum. *Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz am Rhein.

-Zevi 1968=F. Zevi, "*Brevi note ostiensi*", in *Epigraphica* 30, p. 83-85.

-Zevi 1994= F. Zevi, "*Fotografie dei Fasti Ostiensi*", in *Archeologia Classica* 46, p. 401-410.

-Zevi 1973=F. Zevi, "*P. Lucilio Gamala* senior *e i quattro tempietti di Ostia*", in *Mélanges de l'École Française de Rome-Antiquité*, 85, p. 555-581.

-Zevi 1997=F. Zevi, "*Culti "*claudii*" a Ostia e a Roma: qualche osservazione*", in *Archeologia Classica* 49, p. 435-471.

-Zevi 2004=F. Zevi, "*P. Lucilio Gamala senior: un riepilogo trent'anni dopo*", A. Gallina Zevi, J. H. Humphrey (eds.), *Ostia, Cicero, Gamala, feasts, & the economy. Papers in memory of John H. D'Arms*, *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. 57, p. 47-67.

-Zuddas 2014=E. Zuddas, "*L'Umbria dei porti*", C. Zaccaria (ed.) in *Atti della XVIIe Rencontre sur L'Épigraphie du Monde Romain Aquileia, 14-16 ottobre 2010*, in *Antichità AltoAdriatiche* 79, Trieste, p. 137-150.

Edizioni dei principali testi classici analizzati

Ambrogio Teodosio Macrobio, *Saturnalia*, I-II, trad. R. A. Kaster, LCL.

Arnobio di Sicca, *Difesa della vera religione contro i pagani*, Introduzione, testo criticamente rivisto e commento a cura di C.O. Tommasi, trad. di B. Amata, Roma 2017.

Dionigi di Alicarnasso, *Le Antichità Romane*, F. Donadi e G. Pedullà (eds.), trad. E. Guzzi.

Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio, *Divinae institutiones*. Liber I, ed. / trad. fr. P. Monat, Paris 1986.

Plutarco, *Questioni Romane*, trad. N. Marinone, BUR, 2007.

Servio Danielino, G. Thilo (ed.), *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, 3 voll., Leipzig 1878-1887 [rist. Hildesheim 1961].

Sesto Properzio, *Elegie*, trad. L. Canali, BUR, 1987.