

**FORME E STRUTTURE DELLA RELIGIONE  
NELL'ITALIA MEDIANA ANTICA  
*FORMS AND STRUCTURES OF RELIGION  
IN ANCIENT CENTRAL ITALY***

**III CONVEGNO INTERNAZIONALE DELL'ISTITUTO DI RICERCHE  
E DOCUMENTAZIONE SUGLI ANTICHI UMBRI**

21-25 settembre 2011

Perugia, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Sala delle Adunanze  
Perugia, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria  
Gubbio, Palazzo Pretorio, Sala Trecentesca

*a cura di*

AUGUSTO ANCILLOTTI

ALBERTO CALDERINI

RICCARDO MASSARELLI

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

FORME E STRUTTURE DELLA RELIGIONE NELL'ITALIA MEDIANA ANTICA  
*FORMS AND STRUCTURES OF RELIGION IN ANCIENT CENTRAL ITALY*

III Convegno internazionale dell'Istituto di Ricerche  
e Documentazione sugli Antichi Umbri

© Copyright 2016 «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER  
Via Cassiodoro, 11 - 00193 Roma  
<http://www.lerma.it>

Progetto grafico «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

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

Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica / *Forms and Structures of Religion in Ancient Central Italy*. III Convegno internazionale dell'Istituto di Ricerche e Documentazione sugli Antichi Umbri- Roma «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER, 680 p.: ill.: 24 cm. (Studia Archaeologica; 215)

ISBN 978-88-913-0488-9 (cartaceo)

ISBN 978-88-913-0486-5 (pdf)

CDD 930.1

1. Umbri - Civiltà - Atti di congressi

# Tra Venere, Bona Dea e Cupra.

## Note a margine della lamina di Fossato di Vico

FRANCESCO MARCATTILI

In una preziosa e giustamente celebre glossa del *De lingua Latina*<sup>1</sup>, Varrone sinteticamente annota:

«*cyprum sabine bonum*»

Come è noto, questa brevissima osservazione varroniana è assai rilevante non solo per i suoi risvolti linguistici ma anche, più in generale, per i suoi importanti esiti storico-religiosi: il testo costituisce infatti un argomento basilare per identificare la divinità umbro-picena Cupra con la romana Bona Dea<sup>2</sup>.

Questo assunto, confermato da tempo dall'attenta esegesi dei linguisti<sup>3</sup>, non ha trovato finora conferme limpide e certe nella documentazione archeologica, spesso frammentaria o comunque poco esplicita. È proprio questa lacuna che si tenterà di colmare nelle pagine che seguono, cercando nel riesame di alcune evidenze materiali indizi che possano confermare la celebrazione di analoghi, peculiari rituali nei santuari di queste affini divinità femminili. La nostra indagine partirà dalle aree sacre meglio note della Bona Dea in Italia e si concluderà a Fossato di Vico (*Helvillum vicus*)<sup>4</sup>, nel luogo di culto in località Aja della Croce, dal quale proviene la nota lamina in bronzo con dedica a Cupra.

In un recente contributo sul culto romano della Bona Dea<sup>5</sup> ho cercato di riesaminare il variegato dossier su questa divinità<sup>6</sup>, titolare a Roma di un im-

portante santuario nell'area *sub saxo* dell'Aventino<sup>7</sup>. Rispetto agli studi precedenti, ne è scaturita un'idea parzialmente diversa della sua sostanza teologica: se le mie ipotesi sono corrette, si tratterebbe di una divinità legata alle iniziazioni femminili<sup>8</sup>, alla riproduzione e, dunque, ai passaggi fondamentali nella vita di una donna (*nuptiae*, parto), per configurazione rituale assai più vicina a Venere di quanto si pensasse in precedenza<sup>9</sup>. Al riguardo la vicinanza topografica del santuario aventino con l'area sacra dedicata a Fortuna Virilis-Venere Verticordia all'interno del Circo Massimo di età storica<sup>10</sup> – ed a sua volta prossima all'altare di Conso, antichissimo luogo di culto connesso alla stipula dei *pacta* matrimoniali<sup>11</sup> –, sembra dettata da logiche di tipo rituale: negli *aitia* e nei cerimoniali collegati a queste due dee si possono infatti riconoscere modelli funzionali antitetici che mettono in guardia le *nubendae* e le *matronae* dall'eccessivo rispetto della *castitas* nell'ambito dell'unione matrimoniale, e dall'incontrollato ricorso al vino e alle armi dell'erotismo in quanto minacce per la stabilità delle stesse *nuptiae*<sup>12</sup>. La complementarità dei due culti può sfociare nell'identificazione tra le due divinità, come dimostra esemplarmente un'iscrizione all'Ashmolean Museum di Oxford<sup>13</sup>, in cui Bona Dea viene identificata nientemeno che con Venus Cnidia (fig. 1):

*Bonae Deae Veneri Cnidiae / [D(ecimus) I]unius Annianus  
Hymenaeus et Invicta spira et Haedimiana.*

<sup>1</sup> Varro, *ling.*, 5, 159, 2.

<sup>2</sup> Colonna 1993, pp. 19-20; Calderini 2001, pp. 77-78.

<sup>3</sup> Ad esempio, Fabretti 1867, pp. 962-963; Bücheler 1883, p. 173.

<sup>4</sup> Matteini Chiari 2007.

<sup>5</sup> Marcattili 2010.

<sup>6</sup> Brouwer 1989.

<sup>7</sup> Chioffi 1993a e 1993b.

<sup>8</sup> Così già Piccaluga 1964.

<sup>9</sup> Vedi tuttavia Calderini 2001, p. 90.

<sup>10</sup> Marcattili 2009, pp. 108-123.

<sup>11</sup> Marcattili 2006; Marcattili 2009, pp. 18-37.

<sup>12</sup> Marcattili 2010, pp. 32-35.

<sup>13</sup> *CIL*, VI, 76 = *ILS*, 3515; Brouwer 1989, pp. 35-36, n. 24; Chioffi 1993c.



Fig. 1. Oxford, Ashmolean Museum of Art and Archaeology. Epistilio in marmo con dedica a Bona Dea-Venere Cnida (da Brouwer 1989).

L'Afrodite-Venere di Cnido, resa famosa nell'antichità dal simulacro di Prassitele<sup>14</sup> (fig. 2), è un'Afrodite nuda rappresentata al momento del bagno, ed uno degli elementi su cui ha proceduto il mio riesame della documentazione sul culto della Bona Dea ha riguardato proprio l'utilizzo dell'acqua per bagni di tipo rituale<sup>15</sup>. E di questo specifico argomento dovremo tornare ad occuparci tra breve. Prima, infatti, è d'obbligo ricordare alcuni dei caratteri noti del culto di Cupra<sup>16</sup>, e che sembrano confermarne immediatamente le affinità con Venere e Bona Dea. Come è stato visto da tempo, questa «*Veneris antistita*», come è definita nell'unico frammento superstite dell'opera di Asinio Pollione<sup>17</sup>, è una divinità che ha molto in comune con l'Afrodite-Astarte cipriota e con la Uni etrusca. Una *Mater*<sup>18</sup>, dunque, la cui radice onomastica rimanda direttamente alla sfera del desiderio (\**cup-* = «desiderare»)<sup>19</sup>, legata alla seduzione, alla sessualità e alla riproduzione, ed il cui legame con Venere è confermato per l'età romana tardo-repubblicana non solo dalla tradizione antiquaria e onomastica che la collega alla Ve-

nera di Cipro (*Kypris*)<sup>20</sup>, ma da almeno due testimonianze archeologiche: una perduta epigrafe da Massa Fermata, nelle Marche, integrata e letta da A. Calderini come dedica a Cupra Obsequens<sup>21</sup>; l'iscrizione e la statua, forse di età flavia, rinvenute nel santuario di S. Pietro in Vigneto, in territorio iguvino, e relative ad un Mars venerato con il significativo epiteto di *Cyprius*<sup>22</sup> ma con caratteri iconografici pienamente coincidenti con il Marte Ultore dell'*Urbs*<sup>23</sup> (fig. 3). Ora, se l'aggettivo *Obsequens* rimanda direttamente alla *Venus Obsequens* dell'Aventino<sup>24</sup> (ancora una divinità dell'Aventino!), la presenza a Gubbio di un «Marte di Cupra» potrebbe rinviare, nel corso del primo periodo imperiale, alla nota relazione mitica tra Marte e Venere, ovvero ad un'identificazione tutta umbra tra quest'ultima e Cupra. A partire dall'età augustea, è bene ricordarlo, il rapporto tra Marte e Venere – *synnaoi* proprio nel tempio di Marte Ultore del Foro di Augusto – rappresenta uno dei capisaldi ideologici della propaganda imperiale, un vero e proprio mito di Stato come lo ha definito efficacemente P. Zanker<sup>25</sup>. Una propaganda che

<sup>14</sup> Tra i molti altri, Todisco 1993, pp. 70-72.

<sup>15</sup> Marcattili 2010, pp. 16-29.

<sup>16</sup> Calderini 2001; Sisani 2009, pp. 112-115. Sull'importante santuario di Cupra Marittima, Colonna 1993; Capriotti 2010.

<sup>17</sup> Asin. *apud* Charis., 1, 100, 24 K.

<sup>18</sup> Così è definita anche nelle iscrizioni umbre da Colfiorito. Recentemente, sul santuario e sulla lamina di Plestia, Sisani 2009, pp. 195-196; Bonomi, Agostiniani 2011, pp. 25-27.

<sup>19</sup> Tra gli altri, Calderini 2001, pp. 88-89.

<sup>20</sup> Calderini 2001, pp. 68-77, 124-127.

<sup>21</sup> Calderini 2001, pp. 50-54.

<sup>22</sup> Manconi 1989; Calderini 2001, pp. 65-69; Sisani 2001, pp. 71-81.

<sup>23</sup> Siebler 1988; Cadario 2004, pp. 109-153.

<sup>24</sup> Torelli 1984, pp. 88, 156, 166; Ziolkowski 1992, pp. 235-238; Papi 1999; Cultraro, Torelli 2009, p. 188.

<sup>25</sup> Zanker 1989, pp. 206-215.



Fig. 2. Città del Vaticano, Museo Pio Clementino, Gabinetto delle Maschere. C.d. Venere Colonna, copia romana in marmo dell'Afrodite Cnidia di Prassitele (da Todisco 1993).



Fig. 3. Firenze, Museo Archeologico Nazionale. Statua di Mars Cyrius da Iguvium (da Manconi 1989).

riconosceva in Venere, inequivocabilmente, la garante «della fecondità e della pienezza»<sup>26</sup>, auspicata per tutte le donne sposate pronte alla maternità o già madri, che evidentemente anche nell'antica Cupra Mater riconoscevano da secoli un rassicurante archetipo divino.

Ma come valutare, nell'ottica di liturgie concrete, questa relazione tra le sfere della seduzione e della sessualità, che devono precedere e favorire il felice esito della maternità? Tenendo ben presente l'identificazione tra la Bona Dea e la Venere di Cnido (dunque una Venere al bagno) attestata dall'iscrizione oxoniense, credo che

<sup>26</sup> Zanker 1989, p. 209.

un indirizzo molto chiaro possa venire proprio dall'esame delle *lavationes* rituali, liturgie che infatti accomunano Afrodite-Venere, Bona Dea e, come vedremo, anche l'umbro-picena Cupra. In un'ottica pre-sessuale, il bagno, come spiega Ovidio trattando del già menzionato culto di Fortuna Virilis-Venere Verticordia del Circo Massimo, rappresenta l'espedito per preparare al meglio la donna all'unione sessuale feconda. Ecco il passo dei Fasti relativo ai *Veneralia* del 1 aprile, rivolto significativamente alle «*matresque nurusque*», dunque alle madri e alle spose sia patricie che plebee<sup>27</sup>:

<sup>27</sup> Ov., *fast.*, 4, 133-162 (trad. F. Stok).

«Venerate ritualmente la dea, madri e spose del Lazio, ed anche voi, che non indossate né la benda né la veste lunga. Togliete dal suo collo di marmo le catene d'oro, mettete da parte i gioielli: la dea va completamente lavata. Una volta asciugata, rimettetevi al collo le catene d'oro. Ora bisogna portare altri fiori, ora bisogna offrirle rose fresche. Lei vuole che anche voi vi laviate, coperte da un ramo verde di mirto: questa disposizione ha un motivo preciso, state a sentire qual è. Lei se ne stava sulla spiaggia, nuda, per asciugare i capelli bagnati. I satiri, razza sfrontata, guardavano la dea. Lei se ne accorse e si difese coprendosi il corpo con il mirto. Si mise in questo modo al sicuro, e per questo ora vuole che voi facciate lo stesso.

Vi spiegherò ora perché, nel luogo in cui scorre acqua calda, si offre incenso alla Fortuna Virile. Le donne vi si recano tutte insieme e si spogliano nude, svelando così tutti i difetti del loro corpo; è la Fortuna Virile che li nasconde e impedisce agli uomini di vederli, e questo lo si fa se lei si offre, pregando, un po' d'incenso. E non vergognatevi di bere una pozione di papavero tritato con del bianco latte e miele fluido spremuto dai favi: lo bevve Venere allorché si accompagnò per la prima volta con il suo focoso marito, e da quel momento diventò sposa. Rendetevela propizia con invocazioni e preghiere: è grazie a lei che resterete belle, di buoni costumi e di buona reputazione. In un'epoca antica in cui Roma aveva perso la pudicizia, i nostri avi consultarono l'anziana Sibilla di Cuma. Lei comandò di dedicare a Venere un tempio. Eseguito il comando nel modo dovuto, Venere ebbe il suo nome per aver «volto i cuori». Bellissima dea, volgi sempre il tuo sguardo benevolo sopra gli Eneadi e proteggi tante tue donne!».

Certamente numerosi ed interessanti gli spunti di questo esteso luogo ovidiano, già discusso in passato<sup>28</sup>, che costituisce certamente una delle descrizioni più puntuali di un rito religioso romano. In queste sede cercheremo di sottolineare solo gli elementi che concorrono alla nostra indagine. Come è chiaro, la *lavatio* del simulacro di culto, che è specificato essere una statua in marmo («*marmoreo...collo*»), è il modello a cui si ispira le *matronae*, che infatti subito dopo sono invitate a loro volta, nel rispetto di precise prassi rituali, a bagnar-

si coperte da rami di mirto. Il seguito della cerimonia si svolge «nel luogo dove scorre acqua calda», dunque certamente in una zona in rapporto con una o più sorgenti. Come è stato affermato, si tratta verosimilmente dell'area della *piscina Publica*<sup>29</sup>, complesso balneare ubicato tra Grande e Piccolo Aventino, dunque prossimo al santuario ed alla *sphendone* del Circo Massimo<sup>30</sup>, dove le donne si spogliano, offrono incenso a Fortuna Virile ed infine sorseggiano una bevanda fatta con latte, miele e papavero. Bagno e offerta di incenso, quindi, hanno in questo contesto la finalità di eliminare i *vitia corporis* e di rendere piacevole la donna, che con il potere seduttivo acquisito saprà provocare negli uomini il desiderio e tutte le reazioni fisiche necessarie all'unione sessuale<sup>31</sup>. La conferma archeologica del rituale descritto da Ovidio è stata individuata nella colonia latina di Paestum, dove infatti una piscina funzionale anche al culto di Fortuna Venere e destinata ad analoghe abluzioni rituali è stata posta in luce non lontano dall'area forense<sup>32</sup> (fig. 4). Nel centro campano si è esplorata non solo la grande vasca per il bagno delle devote ma, in corrispondenza di uno dei lati della piscina, anche il basamento per accogliere il simulacro di Venere nel corso della *lavatio*.

Se grazie alla celeberrima statua di Prassitele, all'articolato passo ovidiano e al complesso pestano si è accertata la celebrazione di bagni nel culto femminile della Venere romana, dobbiamo ora rivolgerci ad altre testimonianze per confermare l'esistenza di analoghe prassi liturgiche per Bona Dea e per Cupra. Volevo tuttavia sottolineare subito un'interessante analogia: l'offerta di incenso a Fortuna Virile-Venere Verticordia, compiuta certamente su altari molto particolari, si connette molto bene ai fumanti «*litoreae [...] altaria Cuprae*» ricordati da Silio Italico<sup>33</sup>:

*«Hic et, quos pascunt scopulosae rura Numanae,  
et quis litoreae fumant altaria Cuprae,  
quique Truentinas servant cum flumine turres,  
cernere erat [...]».*

Il termine *altaria*, impiegato da un esperto antiquario come Silio per definire le are cuprensi, non è certo

<sup>28</sup> Torelli 1984, pp. 77-85; Marcattili 2009, pp. 117-123.

<sup>29</sup> Coarelli 1999a.

<sup>30</sup> Coarelli 1988, pp. 299-301; Marcattili 2009, pp. 122, 228-229.

<sup>31</sup> Torelli 1984, p. 83.

<sup>32</sup> Greco 1985; Torelli 1988, pp. 74-81; Torelli 1999, pp. 35-38.

<sup>33</sup> Sil., 8, 431-434.

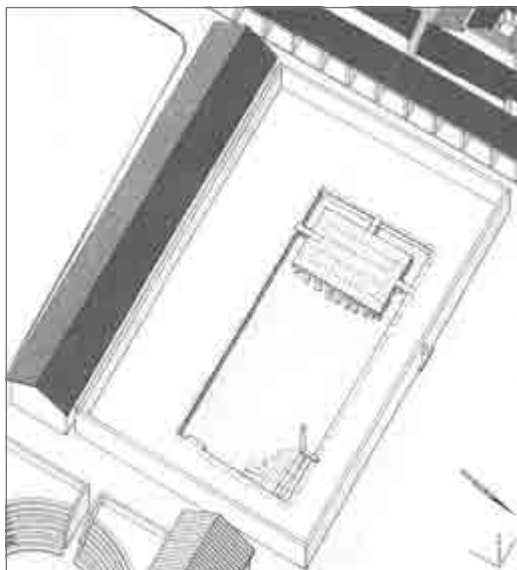


Fig. 4. Poseidonia-Paestum, area del foro. Restituzione della grande Piscina (da Torelli 1999).

casuale, e pare anzi, in questo contesto, un sostantivo rigorosamente 'tecnico'. Come è stato ricordato in un contributo recente<sup>34</sup>, sugli *altaria* infatti non potevano celebrarsi sacrifici cruenti di animali<sup>35</sup>, ma si accendevano fuochi per la combustione di offerte peculiari, tra le quali proprio l'incenso sembra l'essenza bruciata più diffusamente<sup>36</sup>. La libagione sulle fiamme accese degli *altaria* di sostanze come vino e acqua, ma anche di latte e miele – liquidi assunti proprio dalle devote romane di Venere Verticordia, come è ricordato da Ovidio («*Nec pigeat tritum niveo cum lacte papaver / sumere et expressis mella liquata favis*») –, determinavano la diffusione di fumo e vapore verso l'alto, come avveniva dunque non solo nel culto romano, ma anche nelle are di Cupra che Silio Italico descrive fumanti. Se, come ho cercato di dimostrare<sup>37</sup>, la dea rappresentata all'interno del fornice minore del rilievo degli Haterii, identificabile con l'arco di Tito in Circo Massimo, è proprio Fortuna Virile-Venere Verticordia (fig. 5), sembra significativa per quanto stiamo dicendo la presenza alla base dell'arco di un altare a fuoco per sacrifici incruenti provvisto di una copertura metallica a



Fig. 5. Città del Vaticano, Museo Gregoriano Profano. Monumento degli Haterii, rilievo con edifici pubblici; particolare del c.d. arco minore (da Sinn, Freyberger 1996).

<sup>34</sup> Gasparini 2008.

<sup>35</sup> Serv., *ad Georg.*, 3, 490.

<sup>36</sup> Gasparini 2008, p. 40, con fonti a nota 17.

<sup>37</sup> Marcattili 2009, pp. 221-233.



Fig. 6. Ostia. Il santuario urbano della Bona Dea (V, X, 2) con il *puteal* dedicato da Terentia (da Golda 1997).

cupola<sup>38</sup>. Ho già segnalato le forti analogie teologiche (e rituali) tra questa divinità del Circo Massimo e l'Afrodite di Paphos – divinità a cui l'imperatore Tito era particolarmente devoto –, dea dell'isola di Cipro dai forti caratteri orientali che, come riporta puntualmente Tacito nelle *Historiae*, era titolare, ancora una volta, di *altaria* a fuoco su cui non potevano celebrarsi sacrifici cruenti: «*Sanguinem arae obfundere vetitum: precibus et igne puro altaria adolentur...*»; «è fatto divieto di insanguinare l'ara: gli altari ardono solo delle preghiere e del fuoco puro...»<sup>39</sup>. Non va dimenticato che, in antiche e autorevoli fonti letterarie greche, l'Afrodite cipriota di Paphos, nata dalle acque, è costantemente associata al bagno sacro<sup>40</sup>, cele-

brato nel mito in due momenti molto significativi per la nostra discussione: prima<sup>41</sup> e dopo<sup>42</sup> le nozze.

Dal fuoco dei fumanti *altaria* di Venere e Cupra, allora, passiamo ad esaminare l'uso dell'acqua nel culto della Bona Dea. La documentazione archeologica in questo caso è particolarmente significativa. Se nell'area sacra dedicata alla Bona Dea di Trieste l'utilizzo dell'acqua è attestato almeno dal rinvenimento di *labra*<sup>43</sup>, negli altri santuari italici noti sono invece presenti inequivocabilmente pozzi: ad Ostia una vera di pozzo dedicata da Terentia<sup>44</sup> è infatti in posizione enfatica nel santuario urbano della Bona Dea di Via degli Augustali (V, X, 2)<sup>45</sup> (fig. 6), ed un *puteus* è presente anche di fronte all'altro

<sup>38</sup> Cfr. Sinn, Freyberger 1996, p. 65 («Altar mit Ciborium»).

<sup>39</sup> Tac., *hist.*, 2, 3.

<sup>40</sup> Ginouvès 1962, pp. 283-298; Kahil 1994 (in part. pp. 218-219).

<sup>41</sup> *Hym. Hom.*, 1, 61.

<sup>42</sup> *Hom., Od.*, 8, 364.

<sup>43</sup> Brouwer 1989, pp. 123-125, n. 123; Ambrogio 2005, pp. 340-342, L. 185-188.

<sup>44</sup> Brouwer 1989, p. 68, n. 62; Golda 1997, pp. 115-116, L. 1, 12.

<sup>45</sup> Floriani Squarciapino 1959-1960; Meiggs 1973, p. 352; Cébeillac 1973; Brouwer 1989, pp. 67-69, 425-427; Zevi 1997; Cébeillac-Gervasoni 2004; Coarelli 2004; Rieger 2004, pp. 233-239; Zevi 2004; Falzone 2006; Pavolini 2006, p. 231; Pensabene 2007, pp. 182-184.



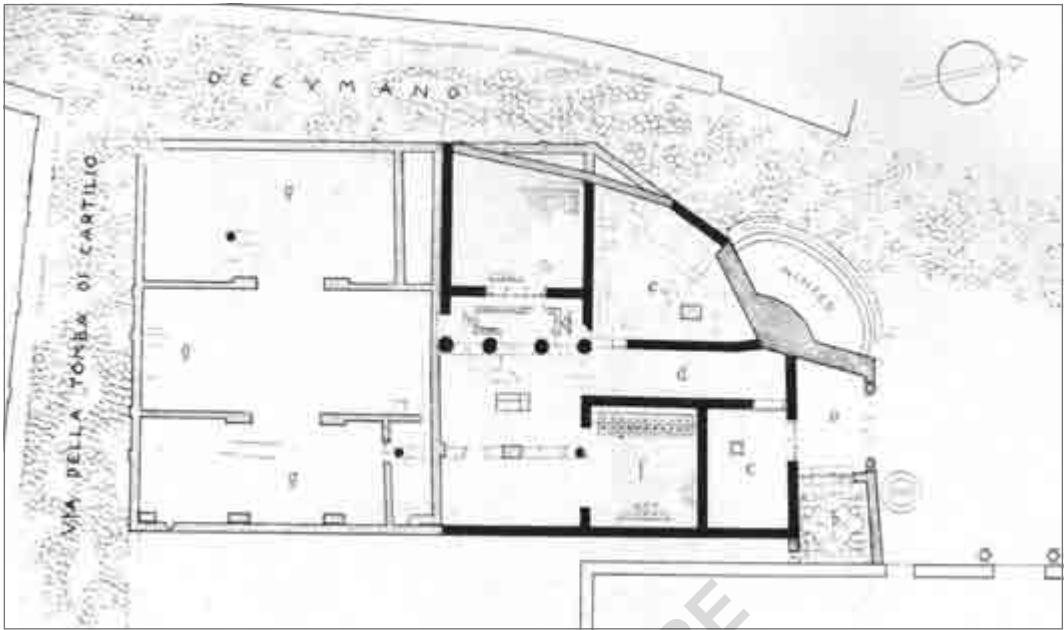


Fig. 7. Ostia. Planimetria del santuario della Bona Dea fuori Porta Marina (IV, VIII, 3) (da Calza 1942).

santuario ostiense ubicato subito fuori Porta Marina (IV, VIII, 3)<sup>46</sup> (fig. 7). Più recente il rinvenimento di un pozzo nel santuario della Bona Dea esplorato nel centro storico di Imola (Forum Cornelii), nell'area dell'ex cinema Modernissimo<sup>47</sup>.

Ma quale era l'uso che veniva fatto dell'acqua tratta da questi pozzi? Un'acqua resa evidentemente sacra dal semplice fatto che fosse raccolta e conservata nel contesto stesso del santuario a due passi dal simulacro della divinità? Credo che la risposta venga ancora una volta dall'attento esame delle due aree sacre ostiensi. Nel cortile del santuario urbano della *Regio V* dove è stato dedicato da Terentia il *puteal* ricordato poc'anzi, sono state individuate due vasche quadrangolari in opera reticolata rivestite in cocciopesto<sup>48</sup> (fig. 8); ed analoghi apprestamenti balneari, ancora una volta in numero di due, sono presenti anche in un ambiente (e) adiacente al tempio nel meno noto santuario fuori Porta Marina<sup>49</sup>. Come ho già suggerito in altra sede<sup>50</sup>, le vasche sono con alta probabilità funziona-

li alle abluzioni rituali delle devote della Bona Dea, la cui identificazione con l'Afrodite-Venere di Cnido attestata dall'iscrizione di Oxford, una Venere rappresentata appunto al momento del bagno, risulta dunque perfettamente comprensibile. Un elemento che resta da capire è la presenza costante di *due* vasche, da spiegare probabilmente con lo statuto diverso, ovvero doppio, delle devote/utenti. Un'ipotesi può scaturire dall'*incipit* del passo di Ovidio relativo ai *Veneralia*: il poeta infatti, all'inizio della descrizione della festa, non solo si rivolge a «*matresque nurusque*» – «*madri e figlie*»? –, ma subito dopo distingue le patrizie dalle plebee: «*Rite deam colitis, matresque nurusque et vos, quis vittae longaue vestis abest*». Una distinzione sociale, quest'ultima, evidente del resto nello stesso culto della Pudicitia romana, venerata nell'*Urbs* con le opposte epiclesi di Patricia e Plebeia e divinità che ha molto in comune sia con Bona Dea, presentata dalle fonti come modello di ogni virtù femminile, sia con Venere Verticordia, la cui *aedes* del Circo Massimo venne dedicata proprio per aver

<sup>46</sup> Calza 1942; Meiggs 1973, pp. 352-353; Brouwer 1989, pp. 63-67, 407-412; Rieger 2004, pp. 233-239; Pavolini 2006, pp. 185-186; Pensabene 2007, pp. 182-184.

<sup>47</sup> De Santis, Negrelli, Rigato 2009.

<sup>48</sup> Falzone 2006, pp. 417, 436-437.

<sup>49</sup> Calza 1942, p. 164.

<sup>50</sup> Marcattili 2010, pp. 25-29.

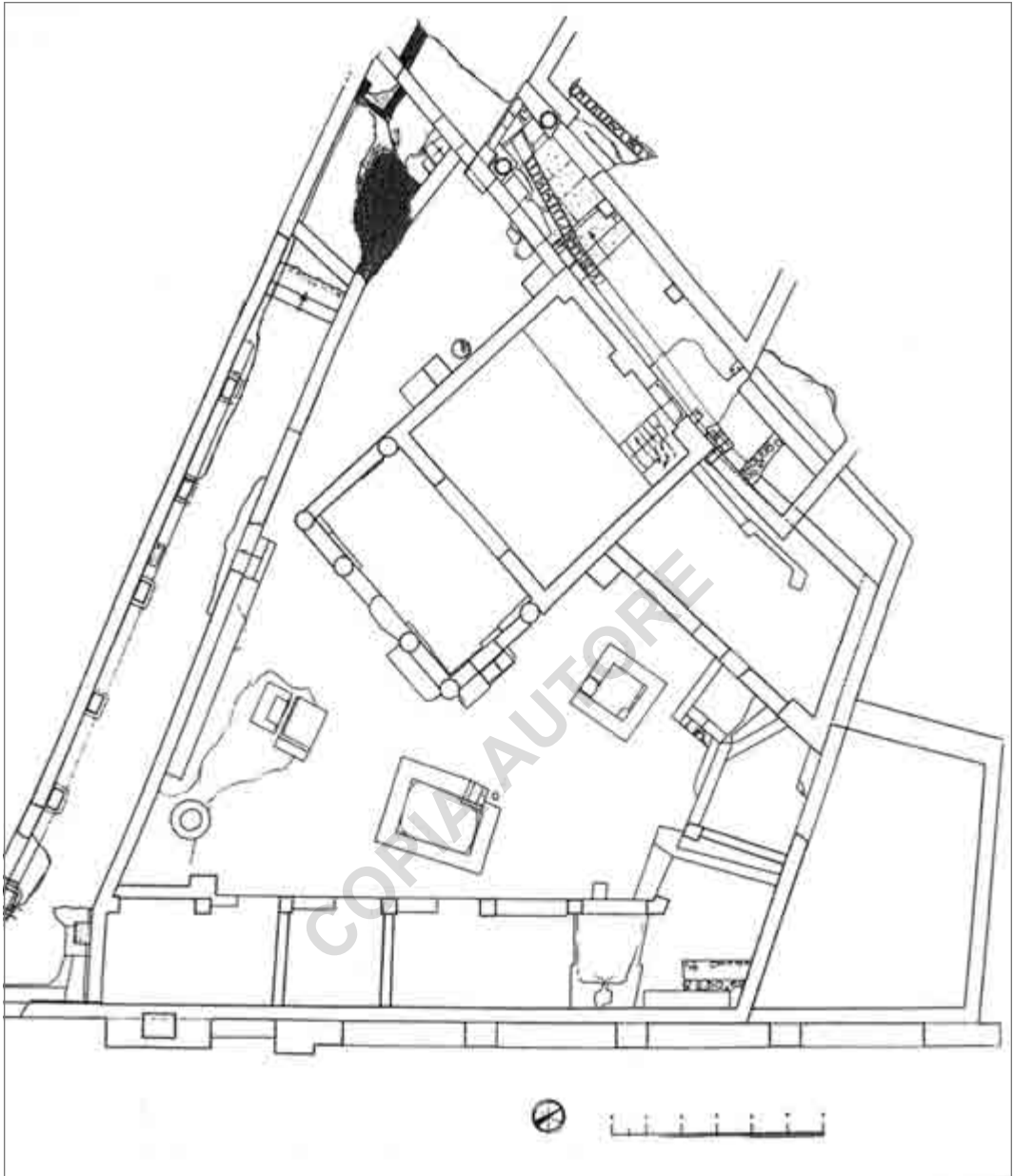


Fig. 8. Ostia. Planimetria del santuario della Bona Dea della Regio V (da Falzone 2006).

salvaguardato e “volto i cuori” verso costumi più pudichi. Ma c'è un'altra possibilità, forse meno plausibile, per interpretare la duplicità delle vasche: considerato che Bona Dea sovrintende anche alle iniziazioni giovanili – nelle diverse fonti è considerata madre e figlia di Fauno –, non è

escluso che le due vasche fossero destinate al bagno delle *matronae* da un lato, e dalle figlie pronte per le nozze ma ancora nubili dall'altro.

Ora, nel tentativo di trovare confronti a questo tipo di apprestamenti lustrali ‘doppi’, dobbiamo ritornare a

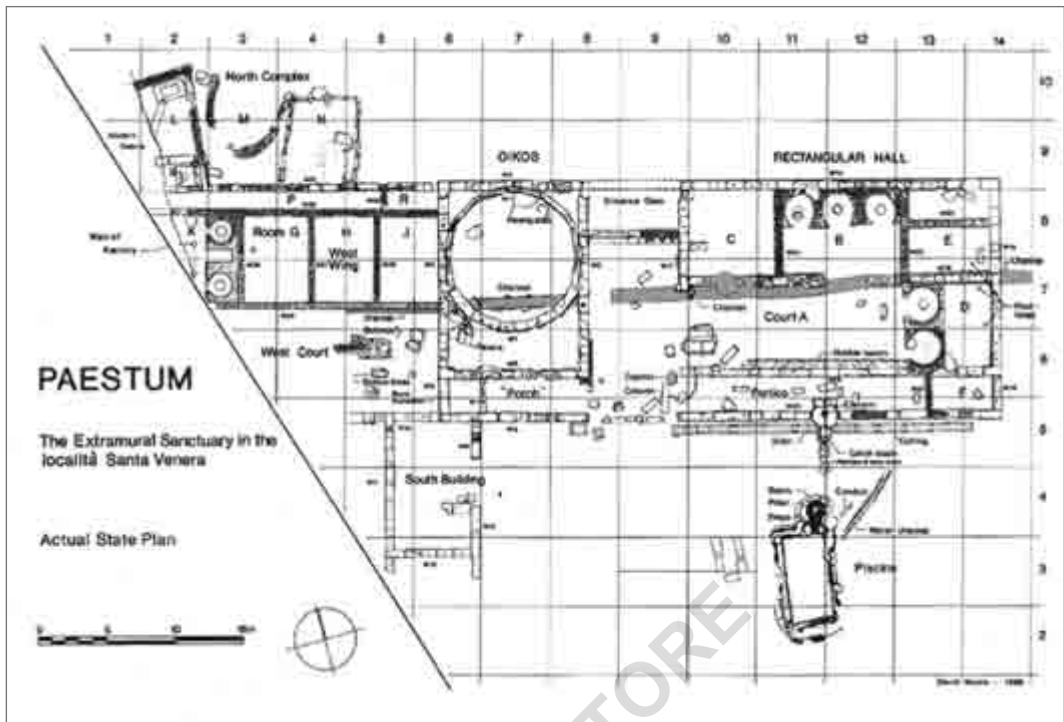


Fig. 9. Poseidonia-Paestum. Planimetria del santuario extraurbano di Santa Venera (da Pedley, Torelli 1993).

Poseidonia-Paestum, ma in questo caso nel santuario extraurbano di S. Venera<sup>51</sup> (fig. 9), dove è stata significativamente rinvenuta la statua marmorea di una Venere seminuda rappresentata in atto di lavarsi i capelli<sup>52</sup> (fig. 10). Un'iscrizione di prima età imperiale scoperta in questo Aphrodision menziona enigmatici *strongyla* (letteralmente, «cerchi»), identificati grazie allo scavo archeologico con apprestamenti circolari aperti sulla fronte, rivestiti in cocciopesto e marmo e provvisti al centro di un rocchio di colonna (fig. 11), già acutamente collegati per funzione ad un rito iniziatico di *lavatio* riservato alle donne<sup>53</sup>. Anche in questo caso constatiamo come, ai lati dell'*oikos* centrale, gli *strongyla* siano organizzati in due sistemi distinti, riservati l'uno alle *honestiores* (*strongyla* della "Rectangular Hall") e l'altro alle *tenuiores* (*strongyla* della "West Wing").

All'interno dei santuari, in ogni caso, erano certamente specifiche addette al culto a dover assicurare il riempimento delle vasche con l'acqua sacra attinta dai pozzi. Al riguardo, tornando alle forti equivalenze con le liturgie attestate per l'Afrodite greca, è importante ricordare quanto scrive Pausania per l'Aphrodision di Sicione<sup>54</sup>, dove infatti una vergine sacerdotessa (*parthénos*) con mandato annuale – chiamata significativamente *loutrophoros!* – era responsabile proprio del trasporto dell'acqua<sup>55</sup>. Un culto, questo dell'Afrodite di Sicione, ancora una volta a limpida vocazione matrimoniale, e che impiega il bagno come mezzo «pour favoriser la fécondité des jeunes mariés»<sup>56</sup>.

Resta a questo punto da accertare se analoghi rituali siano postulabili anche per il culto di Cupra. E a tal fine

<sup>51</sup> Pedley, Torelli 1993. Cfr. anche Torelli 2008.

<sup>52</sup> Pedley, Torelli 1993, pp. 227-228.

<sup>53</sup> Pedley, Torelli 1993, pp. 195-221; Torelli 1999, pp. 120-127; Torelli 2005a.

<sup>54</sup> Paus., 2, 10, 4-6.

<sup>55</sup> Pirenne-Delforge 1994.

<sup>56</sup> Pirenne-Delforge 1994, p. 155.



Fig. 10. Poseidonia-Paestum. Statuetta marmorea di Afrodite-Venere dal santuario extraurbano di Santa Venera (da Pedley, Torelli 1993).

è necessario descrivere senza indugio gli importanti rinvenimenti archeologici in località Aja della Croce di Fossato di Vico, area collinare a dominio della via Flaminia oggetto di esplorazioni nel 1868 e nel 1918<sup>57</sup> (fig. 12). La scoperta casuale, nel 1868, della già ricordata lamina in bronzo con dedica a Cupra Madre<sup>58</sup> (fig. 13), ha rivelato subito l'antica vocazione religiosa del luogo e la sua divinità titolare. Una vocazione confermata dalla presenza nell'area di otto rocchi scanalati in travertino pertinenti

ad almeno due colonne di ordine dorico<sup>59</sup>, rinvenuti insieme all'iscrizione all'interno di una cisterna con rivestimento in cocciopesto defunzionalizzata al momento del deposito. La tipica organizzazione ellenistica a terrazze del poggio su cui l'area sacra insiste, la tipologia dei capitelli dorici e la cronologia proposta per la lamina sembrano accreditare una datazione del contesto, almeno nella sua fase monumentale, alla seconda metà del II secolo a.C.<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Matteini Chiari 2007, pp. 23-44, 51-64, 67-71.

<sup>58</sup> Da ultimi, Bononi 2007; Calderini, Giannecchini 2007; Sisani 2009, pp. 204-205; Giannecchini 2011a.

<sup>59</sup> Stefani 1940, pp. 178-179; Matteini Chiari 2007, pp. 205-216.

<sup>60</sup> Cronologia confermata dal rinvenimento nella terrazza a

nord della cisterna (Aja detta della Madonna del Carmine) di una pavimentazione musiva e di frammenti di intonaco ora perduti ma databili, già secondo E. Stefani, al «principio del II stile» (Stefani 1940, pp. 175-178). Datazione sostanzialmente ribadita con opportuni confronti in Matteini Chiari 2007, pp. 221-222.

È noto che l'epigrafe, in alfabeto latino e lingua umbra, è stata rinvenuta fissata al bordo superiore di un frammento di orlo in terracotta (fig. 14). Nonostante alcune riserve, credo non possano esservi troppi dubbi sull'identificazione del reperto con una vera. Un *puteal* fittile<sup>61</sup>, quindi, che doveva costituire l'imboccatura della cisterna stessa<sup>62</sup> (fig. 15), secondo un sistema funzionale che si dimostra dunque perfettamente coerente con i pozzi esplorati nelle aree sacre della Bona Dea. Si può anzi affermare che la dedica a Cupra Mater della lamina di Fossato di Vico costituisca il precedente italo dell'iscrizione apposta a sua volta sul *puteal* ostiense dedicato da Terentia a Bona Dea<sup>63</sup>:

*Terentia A.f. Clu(v)i (uxor) Bonae Deae*

Ma che il culto celebrato nel santuario di Cupra dell'antico Helvillum vicus fosse identico a quello officiato per Bona Dea ad Ostia (ed altrove), è rivelato senza ombra di dubbio dall'esistenza di *due* ampie vasche scoperte dallo Stefani nelle immediate vicinanze della cisterna durante le indagini del settembre 1918 (fig. 16): «Con altri saggi eseguiti in prossimità della cisterna, si poterono individuare i resti di due grandi vasche contigue, con fondo e pareti rivestiti di cocciopisto, munite dei soliti cordoni e dipinte in colore rosso, misuranti, l'una, – la più prossima alla cisterna – m. 5,60 di larghezza, l'altra, m. 4,30. Entrambe le vasche erano state in gran parte distrutte da una cava di pietra, di cui vedevasi ancora la depressione, ma

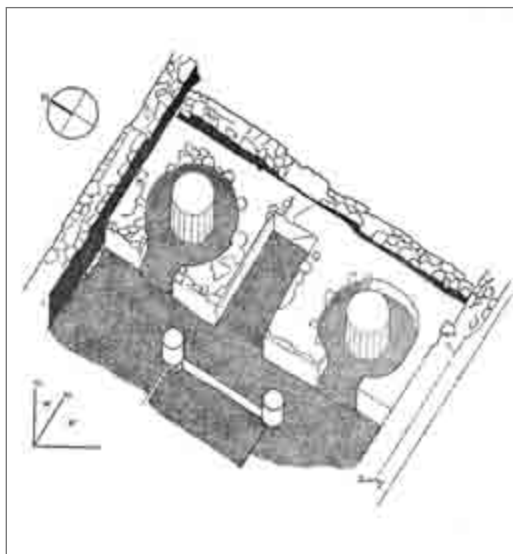


Fig. 11. Poseidonia-Paestum, santuario extraurbano di Santa Venera. Disegno ricostruttivo degli *strongyla* (da Pedley, Torelli 1993).

la loro lunghezza doveva certamente superare i m. 7,50. In mezzo alla terra estratta dalle vasche si trovarono parecchi frammenti di embrici e di tegole, e due pesi da telaio»<sup>64</sup>. Come è evidente, siamo di fronte ad un coerente sistema strutturale e funzionale che soddisfa le esigenze liturgiche di cui abbiamo scritto nelle pagine precedenti, e comuni quindi sia al culto della Bona Dea che di Cupra. Vale allora

<sup>61</sup> Si tratta di una tipologia piuttosto diffusa nel mondo italo e romano. Di forma per lo più circolare – ma sono noti anche esemplari rettangolari –, raramente dotati di coperchio, i *putealia* potevano essere in marmo, pietra, terracotta. L'uso della terracotta per la creazione dei *putealia* è assai precoce, ed è attestato per esemplari rinvenuti sia in contesti pubblici, sia in contesti privati, sia in ambito funerario: oltre ai *putei/putealia* utilizzati a Roma in età repubblicana nell'area sepolcrale dell'Esquilino – i c.d. *Puticuli* (Coarelli 1999b) –, si possono ricordare, a titolo di esempio, l'arcaico *puteal* in terracotta dalla Via Sacra di Roma (Van Kampen 1995) o il ben più tardo *puteal* fittile dalla *Regio VI* di Pompei (Bonghi Jovino 1984, pp. 253-254).

<sup>62</sup> Così già Stefani 1940, pp. 174-175. Ecco la descrizione dello scavo della cisterna eseguito dallo Stefani nel 1918: «Dopo pochi saggi infruttuosi, il terzo giorno dall'inizio del lavoro, venne scoperto l'orlo superiore della "buca rotonda" parte della quale inoltravasi al di sotto della macera che limita a nord la proprietà Micheletti. Demolita la macera, ed abbattuto l'olmo che era stato piantato in

mezzo alla buca, si procedette al vuotamento di questa. Dal cavo si estrassero pezzi informi e schegge di calcare, parecchi frammenti di tegole e embrici, qualche frammento di anfora e vasi grezzi, alcuni pesi da telaio a tronco di piramide, due piccoli frammenti di pietra scorniciata, uno scheggione di base di colonna in calcare, la parte inferiore di una basetta, pure della stessa pietra, dei residui insignificanti di vasi vitrei e qualche chiodo di ferro. La buca, incavata con molta accuratezza nella roccia, aveva forma cilindrica, e misurava esattamente m. 3 di profondità e m. 2,30 di diametro. In fondo ad essa era stata praticata una cavità imbutiforme di m. 1,64 di diametro e profonda cm. 55. Siamo perciò dinanzi ad una vera e propria cisterna, specialmente caratterizzata dalla suddetta cavità imbutiforme e da alcuni residui di un rivestimento di cocciopisto, che fu notato all'atto della scoperta» (Stefani 1940, pp. 172-174).

<sup>63</sup> AE 2005, 304; Cébeillac-Gervasoni, Caldelli, Zevi 2010, pp. 121-125.

<sup>64</sup> Stefani 1940, p. 175.



Fig. 12. Fossato di Vico, località Aja della Croce. L'altura del santuario di Cupra nello stato attuale (foto L. Bartolini, Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Umbria).



Fig. 13. Perugia, Museo Archeologico Nazionale. Lamina in bronzo con dedica a Cupra da Fossato di Vico, località Aja della Croce (da Agostiniani, Calderini, Massarelli 2011).

la pena ripetere la glossa varroniana da cui la nostra indagine è partita: «*cyprum sabine bonum*».

Riguardo al discusso testo della lamina di Fossato, non entro per ovvi motivi di diversa mia specialità nei

vari problemi di esegesi linguistica di questo eccezionale documento epigrafico. Attraverso alcune osservazioni di carattere antiquario ed archeologico, tuttavia, volevo contribuire al lungo dibattito sul significato del termine più discusso dell'iscrizione, ovvero *bio*, deter-

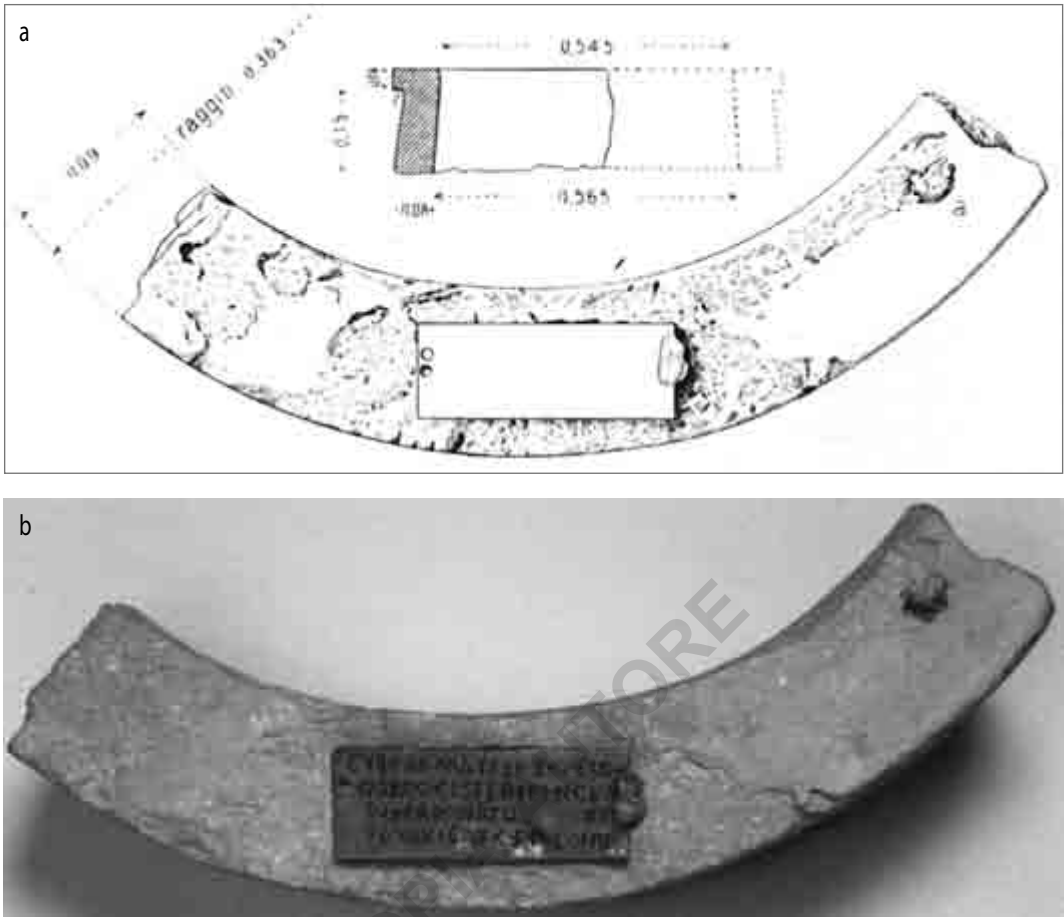


Fig. 14. Perugia, Museo Archeologico Nazionale. Disegno e foto del frammento di *puteal* fittile con l'iscrizione di dedica a Cupra da Fossato di Vico (da Stefani 1940; Agostiniani, Calderini, Massarelli 2011).

minante per la comprensione generale della lamina e per il quale è stata giustamente segnalata l'assenza di «un contesto extralinguistico ben definibile»<sup>65</sup>. Una vera e propria «crux etimologica, che costituisce la parola chiave anche per la comprensione della realtà materiale»<sup>66</sup>.

Ma ecco il testo completo dell'iscrizione (fig. 17):

*cubrar. matr. bio. eso<sup>2</sup>oseto. cisterno. n. CLV<sup>o</sup>III su. maro-  
nato<sup>4</sup>u. l. uarie. t. c. fulonie*

Come è noto, sull'ermeneutica di *bio*, gli esegeti si dividono sostanzialmente tra due ipotesi. Al riguardo riprendo alcune delle chiare ed esaurienti parole di G.C. Giannecchini<sup>67</sup>: «1) connessione etimologica con a.nord. *kví* 'recinto' (<\*g<sup>w</sup>i-ia), da una radice IE con significato di 'chiudere, costringere', che, calata nel contesto, porterebbe ad un'ermeneusi come 'chiusura per l'acqua', 'serbatoio' [...] 2) correlazione con lat. *uiuus*, nonostante alcune difficoltà fonetiche, peraltro non insormontabili [...], in riferimento alla '(acqua) viva, corrente' e in apparente

<sup>65</sup> Calderini, Giannecchini 2007, p. 98.

<sup>66</sup> Calderini, Giannecchini 2007, p. 97.

<sup>67</sup> Giannecchini 2011a, p. 52.

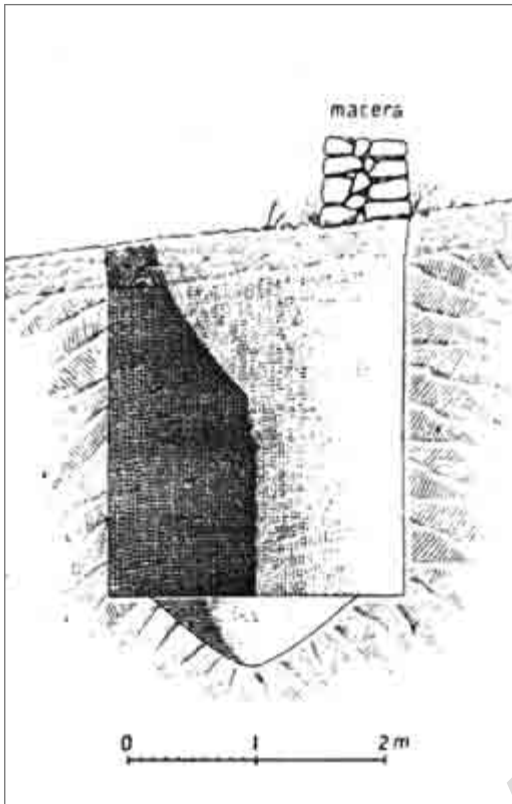


Fig. 15. Fossato di Vico, località Aja della Croce. Sezione della cisterna (da Stefani 1940).

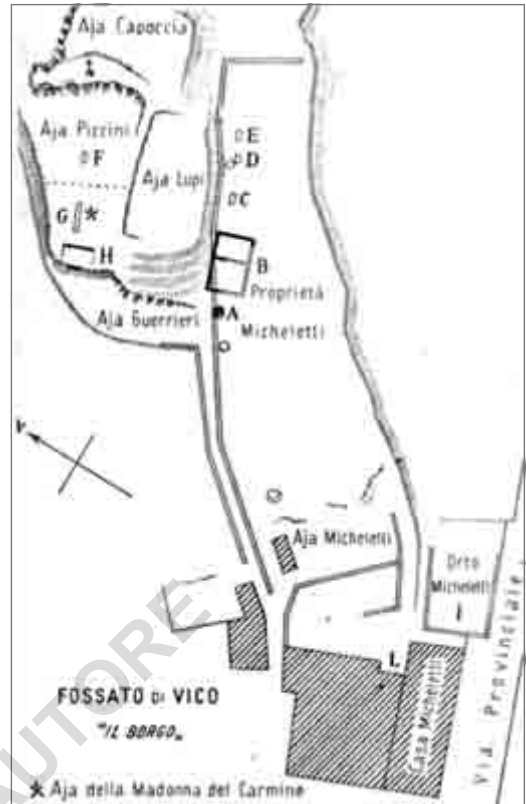


Fig. 16. Fossato di Vico, località Aja della Croce. Pianta dei principali rinvenimenti: la lettera A indica la cisterna, la lettera B le due vasche (da Stefani 1940).

contrasto con l'acqua 'ferma' di una cisterna. In questo caso la 'viva' verrebbe a designare metonimicamente l'intero apprestamento idraulico (fonte con *labrum*, condotta, cisterna annessa)».

Credo che F. Roncalli, in un breve contributo del 1989 sul blocco iscritto da S. Pietro in Flamignano (Foligno)<sup>68</sup> dove ricorre lo stesso termine, avesse colto

nel segno ipotizzando, sulla scia di Wallace<sup>69</sup> (e della prima connessione etimologica), un significato analogo al latino *saepum*. Egli però, condizionato dal contesto ambientale e produttivo del luogo, legato anche alla transumanza, interpretava *bio* come un recinto per greggi<sup>70</sup>. Considerata tuttavia l'indiscutibile sacralità dell'area di cui ci stiamo occupando, centrata intorno

<sup>68</sup> Roncalli 1989. Più di recente, su questa iscrizione, Sisani 2009, pp. 203-204; Giannecchini 2011b.

<sup>69</sup> Wallace 1985.

<sup>70</sup> Così Roncalli 1989, p. 165: «Nella traduzione abbiamo preferito alla più largamente condivisa, ma sempre problematica ipotesi *bia* = lat. *viva* (sottinteso *aqua*), l'altra già del Bugge, fondata su una diversa etimologia ora riproposta dal Wallace, il quale tuttavia, dall'originario valore di "recinto per animali", propone il

passaggio a quello più generico di "contenitore" e a quello finale di "cisterna": valore che sembra difficilmente conciliabile con la presenza, nell'epigrafe (funzionalmente simile) di Fossato, del termine *cisterno*. L'ipotesi che se ne ricava è quella di un recinto "attrezzato", per mandrie o greggi transumanti lungo il tracciato della via Flaminia, a cura dei *marones* del luogo; ad ospitare l'iscrizione commemorativa poteva ben essere un concio inserito nella struttura più significativa dell'impianto: la fontana-abbeveratoio».





Fig. 17. Perugia, Museo Archeologico Nazionale. Disegno della lamina in bronzo con dedica a Cupra da Fossato di Vico, località Aja della Croce (da Stefani 1940).

ad una cisterna con relativa vera di pozzo, ritengo che ci sia un'altra possibilità per valorizzare l'intuizione di Roncalli. E poggia prima di tutto sul notissimo passo del *De divinatione* di Cicerone relativo all'oracolo del santuario della Fortuna Primigenia di Praeneste, laddove l'autorevole arpinate nomina un «*locus saeptus religiose*»<sup>71</sup>, ovvero, in traduzione letterale, un «luogo recintato sacralmente». Ora, come hanno dimostrato da tempo P. Mingazzini<sup>72</sup> e F. Coarelli<sup>73</sup>, questo luogo è identificabile con la *tholos* della c.d. Terrazza degli Emicicli (fig. 18), nient'altro che la delimitazione/monumentalizzazione di un pozzo dalle evidenti funzioni sacrali, realizzata in forme ellenistiche in un ambito cronologico e culturale perfettamente coerente con il santuario e la lamina di Fossato. Mi chiedo, allora, se i capitelli ed i rocchi di colonna scoperti nel 1868 all'interno della cisterna trasformata in deposito<sup>74</sup> (fig. 19), significativamente rinvenuti «assestati a raggi di rota»<sup>75</sup> (cisterna dalla quale provengono anche frammenti di tegole e coppi relativi ad una

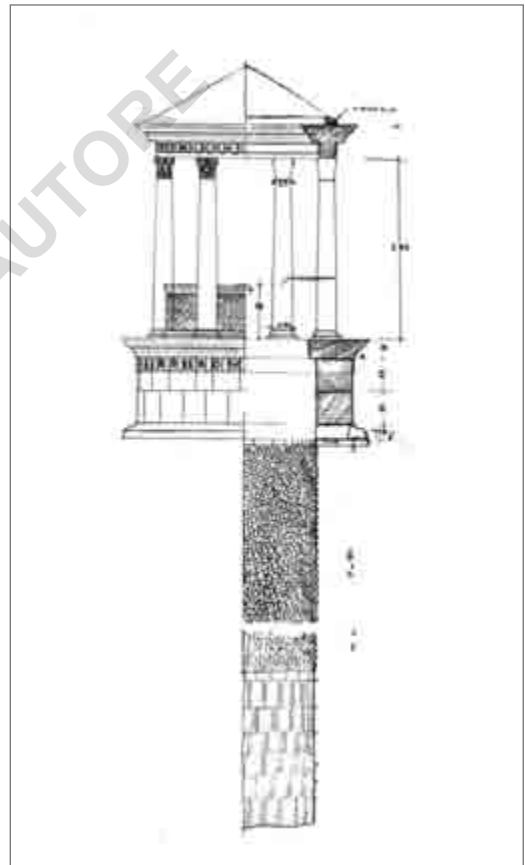


Fig. 18. Palestrina, santuario della Fortuna Primigenia. La *tholos* con il pozzo della c.d. Terrazza degli Emicicli (da Coarelli 1987).

<sup>71</sup> Cic., *div.*, 2, 41.

<sup>72</sup> Mingazzini 1954.

<sup>73</sup> Coarelli 1987, pp. 48-50, 67-74.

<sup>74</sup> La trasformazione di pozzi e/o di cisterne in depositi votivi è operazione rituale per nulla rara nel mondo italico, come dimostra ad esempio il caso del santuario del Vignale (Falerii), provvisto di due cisterne di pianta rettangolare riempite con terrecotte architettoniche e materiali votivi al momento dell'abbandono dell'area sacra. Per una sintesi sui depositi votivi italici e romani, si vedano Comella 2005a e Comella 2005b.

<sup>75</sup> Relazione di M. Micheletti in Matteini Chiari 2007, p. 31.

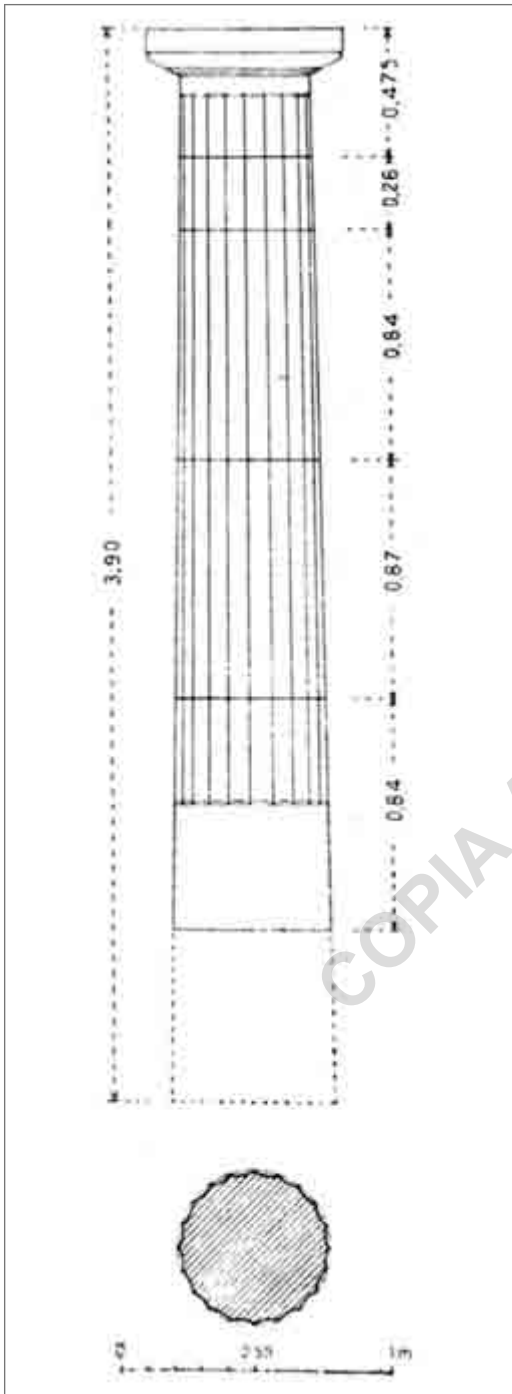


Fig. 19. Fossato di Vico, località Aja della Croce. Ipotesi ricostruttiva delle colonne di ordine dorico rinvenute in rocchi all'interno della cisterna (da Stefani 1940).

copertura di superficie non troppo estesa)<sup>76</sup>, non siano pertinenti proprio ad una struttura analoga, chiamata a definire spazialmente (e sacralmente), insieme con il *puteal*<sup>77</sup>, l'imboccatura della sottostante cisterna.

Apprestamenti simili collegati a cavità dalla funzione religiosa, e che potremmo definire con il termine latino *sacella*<sup>78</sup>, non sono per nulla rari nel mondo romano, e si concentrano significativamente in uno stesso orizzonte cronologico: ricordo il *Mundus* del Foro Romano, realizzato già nel tardo II secolo a.C. con un *monopteros* circolare chiamato a definire in superficie l'*Umbilicus* della città<sup>79</sup> (fig. 20); oppure il *monopteros* dell'ultimo quarto del II secolo a.C. ubicato di fronte al Tempio Dorico nel c.d. Foro Triangolare di Pompei, costituito da otto colonne doriche innalzate a circondare la vera monolitica di un pozzo<sup>80</sup> (fig. 21). Un sacello, quest'ultimo, forse funzionale nella città campana al culto di Ercole<sup>81</sup>, per il quale a Roma è attestata da Solino, in relazione all'Ara Maxima del Foro Boario<sup>82</sup>, l'assai indicativa definizione di «*consaeptum sacellum*»<sup>83</sup>. Espressione che, come è stato dimostrato<sup>84</sup>, corrisponde in maniera puntuale nelle fonti al greco περίβολον – ετέμενος – adottati infatti da Plutarco<sup>85</sup> e Strabone<sup>86</sup> per la descrizione della stessa area sacra –, ed il cui significato di recinto/muro destinato a delimitare un luogo degno di particolare venerazione è indiscutibile.

<sup>76</sup> E. Stefani (Stefani 1940, p. 174) parla di «parecchi frammenti di tegole e embrici».

<sup>77</sup> Sulla funzione religiosa dei *putealia*, Marcattili 2005a.

<sup>78</sup> In generale, Fridh 1990; Comella 2005c; Menichetti 2005. In due dei *sacella* etruschi segnalati da A. Comella ricorre ugualmente la presenza di un pozzo dalla funzione rituale: si tratta dell'Edificio B di Marzabotto (Massa-Pairault 1981, pp. 127-133; Sassatelli 1989-1990, pp. 604-606; Vitali, Brizzolara, Lippolis 2001, pp. 28-35, 255-257) e dell'Area C di Pyrgi (G. Colonna in Pyrgi 1970, pp. 587-597; Colonna 2000, pp. 276-279).

<sup>79</sup> Verzár-Bass 1976-1977; Coarelli 1983, pp. 199-226; Coarelli 1996.

<sup>80</sup> Verzár-Bass 1976-1977, pp. 395-396; Waele 2001, pp. 323-325.

<sup>81</sup> Cfr. Coarelli 2001.

<sup>82</sup> Torelli 2006.

<sup>83</sup> Solin., 1, 10.

<sup>84</sup> Coarelli 1988, pp. 71-73.

<sup>85</sup> Plut., *quaest. Rom.*, 90.

<sup>86</sup> Strabo, 5, 3, 3.



Fig. 20. Roma, Foro Romano. La struttura circolare dell'*Umbilicus Urbis* con il nucleo in laterizio di età severiana e le cornici modanate della fase ellenistica (dal *ThesCRA 4*).



Fig. 21. Pompei, c.d. Foro Triangolare. Il *monopteros* di ordine dorico ed il pozzo di fronte al Tempio Dorico (dal *ThesCRA 4*).

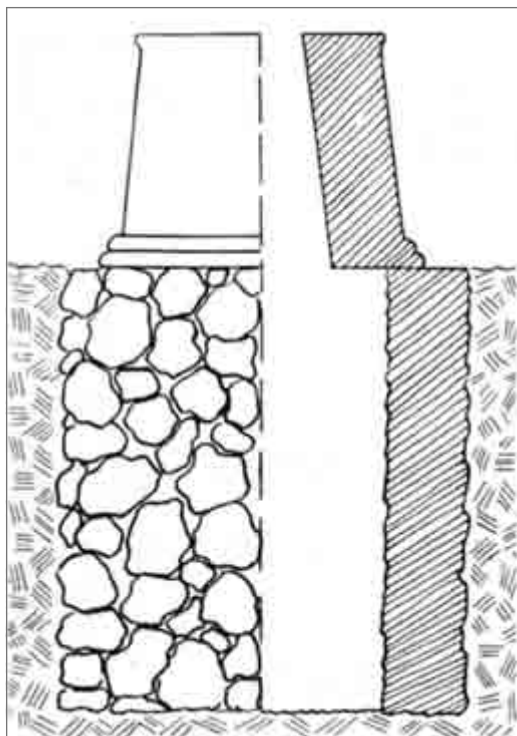


Fig. 22. Minturno, foro repubblicano. Disegno e sezione del *bidental* (dal *TheCRA* 4).

<sup>87</sup> Per un'efficace sintesi sui *templa*, Torelli 2005b. Rispetto alla concezione dei *sacella*, ovviamente, l'ideologia religiosa che guida la *constitutio* dei *templa* è assai diversa. Questi ultimi, infatti, non possono essere in alcun modo di forma circolare (cfr. Gell., 14, 7, 7; Serv., *ad Aen.*, 7, 153).

<sup>88</sup> Paul. Fest., 30 L. (*templum*); Fest., 448 L (*sacellum*). Sui *bidental*, Marcattili 2005b.

<sup>89</sup> Degrassi 1968; M.P. Guidobaldi in Coarelli 1989, pp. 52-53. Il *bidental* di Minturno era costituito da un *puteal* circolare liscio che segnalava in superficie un deposito ipogeico rivestito in cementizio. All'interno di quest'ultimo furono rinvenuti, ritualmente deposti, eterogenei materiali architettonici e scultorei colpiti e danneggiati da uno o più fulmini. Associati alla caduta di fulmini erano anche i *putealia* del Foro Romano collegati al tribunale del pretore: il *puteal* in *Comitio* e il *puteal* *Libonis* (o *Scribonianum*) (Coarelli 1985, pp. 28-38, 166-180).

<sup>90</sup> Pietrangeli 1949-1951.

<sup>91</sup> Nella descrizione che F. Coarelli fa della *tholos* con il pozzo del santuario di Praeneste (Coarelli 1987, p. 48), si comprende molto bene come l'architettura del manufatto sia funzionale a segnalarne e proteggerne efficacemente la sacralità: «Questo si concludeva in alto con una vera, basamento di un *monopteros*

Un termine, quello di *sacellum*, che in eloquente concorrenza con il sostantivo *templum*<sup>87</sup> viene impiegato dalle fonti per indicare anche i *bidental*<sup>88</sup>, luoghi resi sacri dalla caduta di fulmini e che, a loro volta, possono essere definiti in superficie da *putealia* circolari (si veda, ad esempio, il *bidental* di Minturno<sup>89</sup> – fig. 22) o da recinti quadrangolari, come è il caso emblematico del *bidental* romano dell'Ercole Mastai<sup>90</sup> (fig. 23). Nelle funzioni e nelle logiche religiose dei *sacella*, dunque, sembra che vere circolari e muri quadrangolari coincidano, poiché entrambi hanno in fondo la semplice finalità di delimitare/recintare uno spazio considerato sacro – eloquente al riguardo la presenza di transenne nella *tholos* di Praeneste<sup>91</sup> –, e che in rapporto alla forma e all'estensione del *locus religiosus* utilizza l'uno o l'altro metodo di chiusura e di tutela fisica. È evidente, infatti, che per delimitare una cavità tellurica circoscritta e di estensione limitata sia preferibile utilizzare un *puteal* rispetto a più ampie *maceries*<sup>92</sup>.

Credo, allora, sia opportuno ricordare l'esauriente definizione di *sacellum* che, sulla scia dei noti luoghi letterari di Gellio<sup>93</sup> e di Festo<sup>94</sup> (ma non solo), è presente nel Forcellini: «*Qui locus consideratione dignus est. Inde enim discimus, sacellum esse, quod Graeci dicunt περιβολον, hoc est consaeptum, nempe locum sacrum tandummodo*

corinzio, caratterizzata come un podio, chiuso in basso da una modanatura a *cyma reversa*, in alto da un fregio dorico e da una modanatura più complessa. L'edicola comprendeva sette colonnine corinzie che sostenevano un epistilio con fregio dorico, analogo a quello inferiore, e un coronamento che doveva essere concluso da un tetto conico. La parte inferiore delle colonne era chiusa da una transenna lapidea, di cui sono rimasti vari elementi, la superiore da una griglia metallica, come si deduce dai fori rimasti. In pratica, un vero e proprio tempio, la cui presenza segnalava all'esterno la sacralità del pozzo, sottolineata anche dalla sua inaccessibilità (che dobbiamo immaginare non assoluta: è probabile infatti che un settore apribile della griglia permettesse l'accesso all'interno).

<sup>92</sup> Per Fossato di Vico, ovviamente, non abbiamo dati archeologici tali da poter ricostruire con assoluta certezza planimetria ed architettura del sacello che recingeva il pozzo. Poteva trattarsi, come nei casi di Palestrina e Pompei, di una *tholos* o *monopteros* circolare che richiamava la forma del *puteal*, oppure di un'edicola colonnata a pianta quadrangolare più simile ad un *tetrastylum*.

<sup>93</sup> Trebatius in Gell., 7, 12, 5: «*Sacellum est locus parvus deo sacratus cum ara*».

<sup>94</sup> Fest., 422 L: «*Sacella dicuntur loca diis sacrata sine tecto*».

*clausum muro*<sup>95</sup>. Del resto, in relazione alla seconda, proposta connessione etimologica di *bio* con il latino *uiuus*, ovvero con “acqua viva”, è stato già sottolineato come, nelle tre altre attestazioni epigrafiche note del termine (Pratola Peligna, Tocco Casauria, S. Pietro in Flaminiano di Foligno), non vi sia alcun rapporto diretto con l’acqua – accertato infatti solo per Fossato di Vico<sup>96</sup> ed assai marginalmente per Foligno<sup>97</sup> –, mentre ne appare indiscutibile l’indole materiale, il carattere di costruzione, posta sempre in opera grazie all’attività di magistrati edili (*meddices* o *marones*) ricordati da iscrizioni lapidee ben visibili<sup>98</sup>.

L’incisore della *Bauinschrift* di Fossato, tracciando dunque sulla superficie della lamina il termine *bio*, ha voluto con alta probabilità indicare un *locus saeptus religiose* dedicato nel santuario umbro di Cupra, ovvero il *sacellum* provvisto di *puteal* chiamato a segnalare in superficie l’apertura della cisterna sotterranea di Aja della Croce. Come si è constatato, l’acqua contenuta all’interno di questa cavità artificiale era essenziale per celebrare una parte fondamentale delle cerimonie della dea Cupra e delle sue devote, nel rispetto di rituali comuni anche alla Bona Dea romana. Un’acqua dal potere rigenerante che, insieme al fuoco degli *altaria*<sup>99</sup>, rappresentava forse, anche nel rito italico della Madre Cupra, un’ipostasi della dimensione matrimoniale e domestica, le due dimensioni opposte dell’uomo e della donna<sup>100</sup>, sentite come necessariamente complementari proprio in un’ottica nuziale e riproduttiva. Ecco le esaurienti e per noi conclusive parole di Varrone<sup>101</sup>, dove appare chiarissimo, nelle logiche teologiche profonde di questa unione, il ruolo svolto dalla romana Venere:

«Due dunque sono gli elementi che condizionano la vita, il fuoco e l’acqua. Questa è la ragione per cui se ne fa uso sulla soglia della casa nuziale, perché si effettua in essa un’unione; e il fuoco è l’elemento maschile, perché contiene il seme, l’acqua è l’elemento femminile, perché il feto si sviluppa dalla sua umidità: la forza che lega la loro unione

<sup>95</sup> Forcellini, 4, p. 182.

<sup>96</sup> Un’acqua che d’altra parte, all’interno di una cisterna, è ferma e non ‘viva’ o ‘corrente’, come fa notare G.C. Gianneccchini (Gianneccchini 2011a, p. 52).

<sup>97</sup> Una sorgente è infatti presente solo a 2 km di distanza dal luogo del ritrovamento dell’iscrizione (Bononi 2007, p. 106).



Fig. 23. Roma, Palazzo Righetti. Disegno ricostruttivo del bidental dell’Ercole Mastai (dal *TheCRA* 4).

(*vis vincionis*) è Venere [...] I poeti dicendo che un germe di fuoco è caduto dal cielo in mare e così è nata Venere “dalla spuma delle onde” per effetto dell’unione del fuoco e dell’acqua, vogliono significare che la forza creatrice (*vis*) che questi elementi hanno è per l’appunto quella di Venere. A coloro che sono nati da questa *vis* appartiene quella che è chiamata *vita*...».

Francesco Marcattili  
Università degli Studi di Perugia  
francesco.marcattili@unipg.it

## BIBLIOGRAFIA

- Pyrgi 1970 = Pyrgi. *Scavi del santuario etrusco (1959-1967)*, ‘NSA’ 1970, suppl. 2, pp. 1-775.
- Ambrogi, A. 2005, *Labra di età romana in marmi bianchi e colorati*, Roma.
- Bonghi Jovino, M. 1984, *Ricerche a Pompei. L’insula 5 della Regione VI, dalle origini al 79 d.C.*, Roma.
- Bonomi, L. 2007, *Lamina in bronzo iscritta*, in *Antiquarium di Fossato di Vico. Materiali archeologici - Iscrizioni, sculture, elementi architettonici, ceramica, monete*, ed. M. Matteini Chiari, Milano, pp. 104-108.

<sup>98</sup> Bononi 2007, pp. 106-107.

<sup>99</sup> Va sottolineato che l’uso del fuoco è essenziale anche nel culto della Bona Dea (cfr. Marcattili 2010, pp. 23-24).

<sup>100</sup> Cfr. Marcattili 2009, pp. 52-59, 143-144.

<sup>101</sup> Varro, *ling.*, 5, 61-63 (trad. A. Traglia).

- Bonomi, L., Agostiniani, L. 2011, *Lamine di Colforito*, in *Screhto Est. Lingua e scrittura degli antichi Umbri* (Catalogo della Mostra, Perugia-Gubbio, 22 settembre 2011-8 gennaio 2012), edd. L. Agostiniani, A. Calderini, R. Massarelli, Perugia, pp. 25-27.
- Brouwer, H.H.J. 1989, *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult*, Leiden.
- Bücheler, F. 1883, *Umbrica*, Bonn.
- Cadario, M. 2004, *La corazza di Alessandro. Loricati di tipo ellenistico dal IV secolo a.C. al II d.C.*, Milano.
- Calderini, A. 2001, *Cupra. Un dossier per l'identificazione*, 'Eutopia' 1, pp. 45-129.
- Calderini, A., Giannecchini, G.C. 2007, *Epigrafia umbra: la "lamina di Fossato di Vico"*, in *Antiquarium di Fossato di Vico. Materiali archeologici - Iscrizioni, sculture, elementi architettonici, ceramica, monete*, ed. M. Matteini Chiari, Milano, pp. 97-103.
- Calza, G. 1942, *Il tempio della Bona Dea*, 'NSA' 1942, pp. 152-165.
- Capriotti, T. 2010, *Il santuario della Dea Cupra a Cupra Maritima. Una proposta di ubicazione*, 'Hesperia' 26, pp. 119-159.
- Cébeillac, M. 1973, *Octavia, épouse de Gamala, et la Bona Dea*, 'MEFRA' 85, pp. 517-553.
- Cébeillac-Gervasoni, M. 2004, *La dedica a Bona Dea da parte di Ottavia, moglie di Gamala*, in *Ostia, Cicero, Gamala, Feasts, and the Economy. Papers in Memory of John H. D'Arms*, edd. A. Gallina Zevi, J.H. Humphrey, Portsmouth, pp. 75-81.
- Cébeillac-Gervasoni, M., Caldelli, M.L., Zevi, F. 2010, *Epigrafia latina: Ostia. Cento iscrizioni in contesto*, Roma.
- Chioffi, L. 1993a, s.v. Bona Dea, in *LTUR* 1, pp. 197-198.
- Chioffi, L. 1993b, s.v. Bona Dea Subsaxana, in *LTUR* 1, pp. 200-201.
- Chioffi, L. 1993c, s.v. Bona Dea Venus Cnidia, in *LTUR* 1, p. 201.
- Coarelli, F. 1983, *Il Foro Romano. Periodo arcaico*, Roma.
- Coarelli, F. 1985, *Il Foro Romano. Periodo repubblicano e augusteo*, Roma.
- Coarelli, F. 1987, *I santuari del Lazio in età repubblicana*, Roma.
- Coarelli, F. 1988, *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma.
- Coarelli, F. 1989 (ed.), *Minturnae*, Roma.
- Coarelli, F. 1996, s.v. Mundus, in *LTUR* 3, pp. 288-289.
- Coarelli, F. 1999a, s.v. Piscina Publica, in *LTUR* 4, pp. 93-94.
- Coarelli, F. 1999b, s.v. Puticoli, in *LTUR* 4, pp. 173-174.
- Coarelli, F. 2001, *Il Foro Triangolare: decorazione e funzione*, in *Pompei. Scienza e società*, ed. P.G. Guzzo, Milano, pp. 97-107.
- Coarelli, F. 2004, *Per una topografia gamaliana di Ostia*, in *Ostia, Cicero, Gamala, Feasts, and the Economy. Papers in Memory of John H. D'Arms*, edd. A. Gallina Zevi, J.H. Humphrey, Portsmouth, pp. 89-98.
- Colonna, G. 1993, *Il santuario di Cupra fra Etruschi, Greci, Umbri e Picenti*, in *Cupra Marittima e il suo territorio in età antica* (Atti del Convegno di Studi, Cupra Marittima, 3 maggio 1992), ed. G. Paci, Tivoli, pp. 3-31.
- Colonna, G. 2000, *Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontonali dei Sette e di Leucotea*, 'ScAnt' 10, pp. 251-336.
- Comella, A. 2005a, s.v. *Deposito votivo*, in *ThesCRA* 4, pp. 226-228.
- Comella, A. 2005b, s.v. *Favisae*, in *ThesCRA* 4, pp. 240-241.
- Comella, A. 2005c, s.v. *Sacellum (Etruria e mondo italico)*, in *ThesCRA* 4, pp. 240-241.
- Cultraro, M., Torelli, M. 2009, *Status femminile e calzature*, 'Ostraka' 18, pp. 175-192.
- Degrassi, A. 1968, *Il bidental di Minturno*, 'AVes' 19, pp. 31-35.
- De Santis, P., Negrelli, C., Rigato, D. 2009, *Forum Cornelii. Nixi Dii fra archeologia ed epigrafia*, in *Opinione pubblica e forme di comunicazione a Roma. Il linguaggio dell'epigrafia* (Bertinoro (FC), 21-23 giugno 2007, Atti del colloquio AIEGL), edd. M.G. Angeli Bertinelli, A. Donati, Centro di Ricerche per le Officine lapidarie "B. Borghesi", Forlì, pp. 317-360.
- Fabretti, A. 1867, *Glossarium Italicum*, Torino.
- Falzone, S. 2006, *Le pitture del santuario della Bona Dea ad Ostia (V, X, 2)*, 'ArchClass' 57, pp. 405-444.
- Floriani Squarciapino, M. 1959-60, *Un nuovo santuario della Bona Dea a Ostia*, 'RPAA' 32, pp. 93-95.
- Fridh, Å. 1990, *Sacellum, Sacrarium, Fanum, and Related Terms*, in *Greek and Latin Studies in Memory of Cajus Fabricius*, ed. S.T. Teodorsson, Göteborg, pp. 173-187.
- Gasparini, V. 2008, *Altaria o candelabra? Aspetti materiali del culto di Iside illuminati dalla testimonianza di Apuleio*, in *Bibliotheca Iasiaca*, I, ed. L. Bricault, Bordeaux, pp. 39-47.
- Giannecchini, G.C. 2011a, *Placchetta bronzea iscritta applicata ad un bordo frammentario di dolio fittile da Fossato di Vico*, in *Screhto Est. Lingua e scrittura degli antichi Umbri* (Catalogo della Mostra, Perugia-Gubbio, 22 settembre 2011-8 gennaio 2012), edd. L. Agostiniani, A. Calderini, R. Massarelli, Perugia, pp. 51-53.
- Giannecchini, G.C. 2011b, *Blocco lapideo iscritto da S. Pietro in Flamignano (Foligno)*, in *Screhto Est. Lingua e scrittura degli antichi Umbri* (Catalogo della Mostra, Perugia-Gubbio, 22 settembre 2011-8 gennaio 2012), edd. L. Agostiniani, A. Calderini, R. Massarelli, Perugia, pp. 50-51.
- Ginouvès, R. 1962, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris.
- Golda, T.M. 1997, *Puteale und verwandte Monumente. Eine Studie zum römischen Ausstattungsluxus*, Mainz am Rhein.
- Greco, E. 1985, *Un santuario di età repubblicana presso il foro di Paestum*, 'PP' 40, pp. 223-232.
- Kahil, L. 1994, *Bains de statues et de divinités*, in *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec* (Actes du Colloque, Paris, 25-27 novembre 1992), edd. R. Ginouvès, A.M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna, Athènes, pp. 217-223.
- Manconi, D. 1989, *Marte Cyprio*, in *Gens Antiquissima Italiae. Antichità dall'Umbria a Budapest e Cracovia* (Catalogo

- della Mostra, Budapest-Cracovia 1989), ed. F. Roncalli, Perugia, pp. 152-154.
- Marcattili, F. 2005a, s.v. Puteal, puteus, in *ThesCRA* 4, pp. 307-308.
- Marcattili, F. 2005b, s.v. Bidental, in *ThesCRA* 4, pp. 201-202.
- Marcattili, F. 2006, Ara Consi in Circo Maximo, 'MEFRA' 118, pp. 621-651.
- Marcattili, F. 2009, *Circo Massimo. Architetture, funzioni, culti, ideologia*, Roma.
- Marcattili, F. 2010, *Bona Dea, ἡ θεὸς γυναικεία*, 'ArchClass' 61, pp. 7-40.
- Massa-Pairault, F.-H. 1981, *Deux questions religieuses sur Marzabotto*, 'MEFRA 93', pp. 127-154.
- Matteini Chiari, M. 2007 (ed.), *Antiquarium di Fossato di Vico. Materiali archeologici - Iscrizioni, sculture, elementi architettonici, ceramica, monete*, Milano.
- Meiggs, R. 1973, *Roman Ostia*, Oxford.
- Menichetti, M. 2005, s.v. Sacellum (mondo romano), in *ThesCRA*, 4, pp. 313-315.
- Mingazzini, P. 1954, *Note di topografia prenestina. L'ubicazione dell'Antro delle Sorti*, 'ArchClass' 6, pp. 295-301.
- Papi, E. 1999, s.v. Venus Obsequens, aedes, in *LTUR* 5, p. 118.
- Pavolini, C. 2006, *Ostia*, Guide Archeologiche Laterza, Roma-Bari.
- Pedley, J.G., Torelli, M. 1993 (edd.), *The Sanctuary of Santa Venera at Paestum*, Roma.
- Pensabene, P. 2007, *Ostiensium marmorum decus et decor. Studi architettonici, decorativi e archeometrici*, Roma.
- Piccaluga, G. 1964, *Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto*, 'StMatStorRel' 35, pp. 195-237.
- Pietrangeli, C. 1949-1951, Bidentalia, 'RPAA' 25-26, pp. 37-52.
- Pirenne-Delforge, V. 1994, *La loutrophorie et la prêtresse-loutrophore de Sicyone, in L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec* (Actes du Colloque, Paris, 25-27 novembre 1992), edd. R. Ginouvès, A.M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna, Athènes, pp. 147-155.
- Rieger, A.K. 2004, *Heiligtümer in Ostia*, München.
- Roncalli, F. 1989, *Blocco di pietra con iscrizione*, in *Gens Antiquissima Italiae. Antichità dall'Umbria a Budapest e Cracovia* (Catalogo della Mostra, Budapest-Cracovia 1989), ed. F. Roncalli, Perugia, pp. 163-165.
- Sassatelli, G. 1989-1990, *Culti e riti in Etruria Padana: qualche considerazione*, 'ScAnt' 3-4, pp. 599-617.
- Siebler, M. 1988, *Studien zum augusteischen Mars Ultor*, München.
- Sinn, F., Freyberger, K.S. 1996, *Vatikanische Museen. Die Grabdenkmäler 2. Die Ausstattung des Hateriergrabes*, Mainz am Rhein.
- Sisani, S. 2001, *Tuta Ikuvina. Sviluppo e ideologia della forma urbana a Gubbio*, Roma.
- Sisani, S. 2009, *Umbrorum Gens Antiquissima Italiae. Studi sulla società e le istituzioni dell'Umbria preromana*, Perugia.
- Stefani, E. 1940, *Fossato di Vico. Antiche costruzioni scoperte in contrada «Aja della Croce»*, 'NSA' 1940, pp. 171-179.
- Todisco, L. 1993, *Scultura greca del IV secolo. Maestri e scuole di statuaria tra classicità ed ellenismo*, Milano.
- Torelli, M. 1984, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma.
- Torelli, M. 1988, *Paestum romana*, in *Poseidonia-Paestum* (Atti del XXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto-Paestum, 9-15 ottobre 1987), Napoli, pp. 33-115.
- Torelli, M. 1999, *Paestum romana*, Roma.
- Torelli, M. 2005a, s.v. Strongylon, in *ThesCRA* 4, pp. 337-338.
- Torelli, M. 2005b, s.v. Templum, in *ThesCRA* 4, pp. 340-347.
- Torelli, M. 2006, *Ara Maxima Herculis. Storia di un monumento*, 'MEFRA' 118, pp. 573-620.
- Torelli, M. 2008, *Artemide Hemera a Poseidonia. Contributo alla ricostruzione del pantheon di una colonia achea*, 'IncAnt' 6, pp. 11-47.
- Van Kampen, I. 1995, *Un puteale fittile dagli scavi Boni sulla Via Sacra*, 'ArchClass' 47, pp. 233-242.
- Vérzar-Bass, M. 1976-1977, *L'Umbilicus Urbis. Il Mundus in età tardo-repubblicana*, 'DialA' 9-10, pp. 378-398.
- Vitali, D., Brizzolara, A.M., Lippolis, E. 2001, *L'acropoli della città etrusca di Marzabotto*, Imola.
- de Waele, J.A.K.E. 2011 (ed.), *Il tempio dorico del Foro Triangolare di Pompei*, Roma.
- Wallace, R.E. 1985, *The Etymology of Umbrian and Paelign bio*, 'CPh' 80, pp. 337-340.
- Zanker, P. 1989, *Augusto e il potere delle immagini*, Torino.
- Zevi, F. 1997, *Culti claudii a Ostia e a Roma. Qualche osservazione*, 'ArchClass' 49, pp. 435-471.
- Zevi, F. 2004, *P. Lucilio Gamala senior. Un riepilogo trent'anni dopo*, in *Ostia, Cicero, Gamala, Feasts, and the Economy. Papers in Memory of John H. D'Arms*, edd. A. Gallina Zevi, J.H. Humphrey, Portsmouth, pp. 47-67.
- Ziolkowski, A. 1992, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma.