

FEDERICA FONTANA

## LUOGHI DI CULTO NEL CENTRO ROMANO DI TERGESTE \*

L'oggetto di questo contributo riguarderà essenzialmente alcuni santuari, per così dire, periurbani, cioè ai margini del nucleo originario della città, ma ineludibilmente connessi ad esso. In particolar modo, si procederà all'analisi di due luoghi di culto del centro romano di *Tergeste*, il santuario di *Magna Mater* e quello di *Bona Dea*.

Va inoltre precisato, a questo riguardo, che quelle che seguono possono considerarsi proposte di rilettura fondate su una situazione documentaria relativamente provvisoria e parcellizzata. Come avremo modo di vedere caso per caso, infatti, la maggior parte dei dati archeologici proviene da scavi dei primi anni del '900, solo parzialmente completati da indagini più accurate, ma pur sempre d'emergenza, condotte dalla Soprintendenza per i Beni Archeologici, Architettonici e per il Paesaggio, per il Patrimonio Storico, Artistico e Demoetnoantropologico del Friuli-Venezia Giulia e sulle quali ho avuto ragguagli grazie alla gentilezza della dott.ssa Franca Maselli Scotti.

La fattiva collaborazione tra detta Soprintendenza, l'Amministrazione comunale, i Civici Musei e l'Università degli Studi di Trieste nell'ambito del Progetto Urban per il recupero delle aree degradate dei centri storici urbani induce a sperare che nuovi e più puntuali elementi potranno essere recuperati tramite un lavoro sinergico fra ricercatori dei vari enti coinvolti nel progetto. Nuovi scavi già in parte operativi nelle aree oggetto del presente lavoro, nonché un accurato riesame del materiale edito e inedito potranno gettare luce sui temi che qui mi propongo di affrontare con la speranza di offrire spunti utili alla ricerca.

### *Il santuario di Magna Mater*

L'esistenza nel centro nord-adriatico di un santuario alla dea Cibele è inequivocabilmente attestata da alcune iscrizioni di età imperiale. Si tratta di una base esagona, oggi irreperibile, con dedica di *Q. Publicius Charito sacerdos, C. Publicius Hermes aedituus e Secunda cymbalistris*<sup>1</sup> (fig. 1), di una dedica *Matri Deum Magnae*<sup>2</sup> (fig. 2) e di una grande lapide ricomposta da 5 frammenti con dedica effettuata *ex imperio Matris Magnae*<sup>3</sup>, che sembra richiamare pratiche oracolari, piuttosto usuali presso i sacerdoti della dea<sup>4</sup> (fig. 3). Sono state messe in rapporto con il culto tergestino anche un'iscrizione da Capodistria menzionante un *archigallus Publicius*<sup>5</sup> e un'iscrizione agli dei *Prospoloi*, oggetto di una dedica da parte di *C. Lucanus Severus* per il figlio, dietro consiglio degli *antistites*, forse sacerdoti del culto di Cibele<sup>6</sup>. Per quanto riguarda i dedicanti si notano un generico sacerdote, un *archigallus*, un'addetta alla musica nelle cerimonie sacre e un non meglio precisato custode del tempio<sup>7</sup>. Caratteristiche costanti, che si ritrovano anche in questo caso, sono l'appartenenza al rango libertino dei sacerdoti e, in generale, degli addetti al sacro<sup>8</sup>; dedicanti ingenui naturalmente esistono, ma sono rari e, per lo più, donne<sup>9</sup>. Spesso si tratta di liberti municipali, come rivela il gentilizio *Publicius*<sup>10</sup>. Va detto, però, che in origine il culto a Roma si caratterizzava per il livello essenzialmente gentilizio; in onore della dea venivano celebrati i *Megalensia, ludi scaenici et circenses*, gestiti dall'edile curule, nonché dei banchetti sacri organizzati da *sodalitates* di nobili, fatto che consentiva di mantenere gli aspetti rituali

del culto ad un livello di solennità e sacralità tradizionale<sup>11</sup>. Solamente verso la fine del II secolo a.C., pur rimanendo immutato a livello ufficiale, il culto si aprì alla celebrazione dei rituali più spiccatamente orientali di origine frigia, la pratica dei quali dovette creare una certa tensione tra il livello ufficiale del culto e quello popolare, tensione in alcuni casi risolta con un vero e proprio sdoppiamento dei luoghi sacri, come vedremo più avanti<sup>12</sup>. La datazione delle epigrafi dedicatorie va dal I secolo d.C. (*archigallus, ex imperio*) al II secolo d.C. (*sacerdos*).

Il luogo di ritrovamento delle prime due epigrafi tergestine ha indotto ad identificare il sito del santuario con l'area immediatamente adiacente all'Arco di Riccardo, più precisamente con i magazzini della casa di Aldrago Piccardi, sita tra via dei Capitelli e l'ormai scomparsa androna Aldraga, punto nel quale sarebbero state rinvenute ancora nel XVII secolo tracce cospicue di muri e di colonne *in situ*<sup>13</sup>. Gli scavi veri e propri furono effettuati nel 1913 da Piero Sticotti per liberare la base di appoggio dei montanti dell'Arco di Riccardo<sup>14</sup>; a questi ne seguirono altri, condotti da Mario Mirabella Roberti nel 1948. Piccoli interventi, recenti e meno recenti, si sono susseguiti nella piazza apportando per lo più utili elementi di dettaglio; nuove speranze si ripongono, come si è già detto, nelle indagini attualmente in corso nella zona sotto la direzione della Soprintendenza di Trieste.

Gli scavi del 1913, dunque, sono gli unici a fornire un quadro ampio, seppur estremamente confuso, dei resti dell'eventuale tempio: sarebbero state, infatti, rinvenute tracce di varie fasi costruttive di un edificio o forse di più edifici, il più recente dei quali, orientato diversamente rispetto ai precedenti<sup>15</sup>, si presentava come una costruzione rettangolare conclusa da una piccola abside<sup>16</sup>. Ad esso si sarebbero affiancati più a nord degli ambienti rettangolari. Questa fase è stata datata, sulla base del confronto con la tecnica costruttiva della basilica civile, scoperta sul colle capitolino, alla fine del I secolo d.C.<sup>17</sup>, mentre almeno una delle fasi precedenti sarebbe riferibile all'età augustea<sup>18</sup>. Non si può affermare, peraltro, se quest'ultima costituisca una prima fase del medesimo edificio o piuttosto qualcos'altro, né si può procedere ad una chiara collocazione cronologica dell'insieme. Si può invece dire, stando ai dati ora disponibili, che l'edificio in questione è, in ogni caso, successivo all'abbattimento

delle mura ottavianee, di cui sarebbero stati rinvenuti resti nei pressi.

Come si può notare, i problemi di interpretazione del complesso rimangono forti e si comprende che lo stesso Sticotti abbia proposto di identificare le strutture anche come basilica o come mercato, mentre secondo Mirabella Roberti doveva trattarsi, proprio per la presenza dell'abside, di un edificio termale<sup>19</sup> (figg. 4-6).

Poiché la questione non è risolvibile su basi strettamente documentarie, vale forse la pena di affrontare un breve *excursus* sulle caratteristiche del culto di Cibele e, soprattutto, dei suoi santuari.

Come è noto, il culto di Cibele fu introdotto a Roma nel 204 a.C. dietro consultazione dei *Libri Sibillini* e previa conferma dell'oracolo delfico. Le caratteristiche del mito di introduzione sembrano corrispondere, per molti aspetti, a quelle dell'arrivo di Cibele ad Atene, centro in cui si concentra la maggior parte delle attestazioni greche relative al culto della *Mater Magna*<sup>20</sup>.

Gli studiosi sono ormai d'accordo sul fatto che l'introduzione del culto della *Mater* si verificò all'inizio del V secolo a.C., probabilmente, anche in questo caso, in seguito alla consultazione dell'oracolo delfico, in un momento di forte instabilità politica e di epidemie<sup>21</sup>. Un particolare interessante risulta la collocazione della statua di culto della dea, che avrebbe trovato sede nel *Bouleuterion*; più tardi questo edificio fu ricostruito accanto al *Metroon*, il quale sarebbe diventato l'Archivio di Stato, trasferito colà dalla *Stoà Basileios*<sup>22</sup>. Il santuario, dunque, aveva un forte, se non preponderante, significato politico<sup>23</sup>.

Proprio per questo motivo, l'Agorà non poteva essere sede dei riti tributati alla dea, che venivano invece celebrati nei pressi della città, lungo le rive dell'Illisso, nel *Metroon* di *Agrae*<sup>24</sup> e forse anche al *Pireo*<sup>25</sup>.

Ci troviamo, dunque, davanti ad un'istituzione del culto dettata da una consultazione dell'oracolo e un culto diviso in «popolare» nel suburbio e «ufficiale» sull'Agorà, in cui Cibele era divinità garante delle leggi e strettamente legata alla vita pubblica ateniese<sup>26</sup>.

Questi elementi di sdoppiamento si ritrovano anche nel mito romano.

Ma torniamo, per l'appunto, a Roma. Il 6 aprile del 204 a.C. le navi con la statua aniconica di culto della *Mater Magna* si profilano alla foce del Tevere,

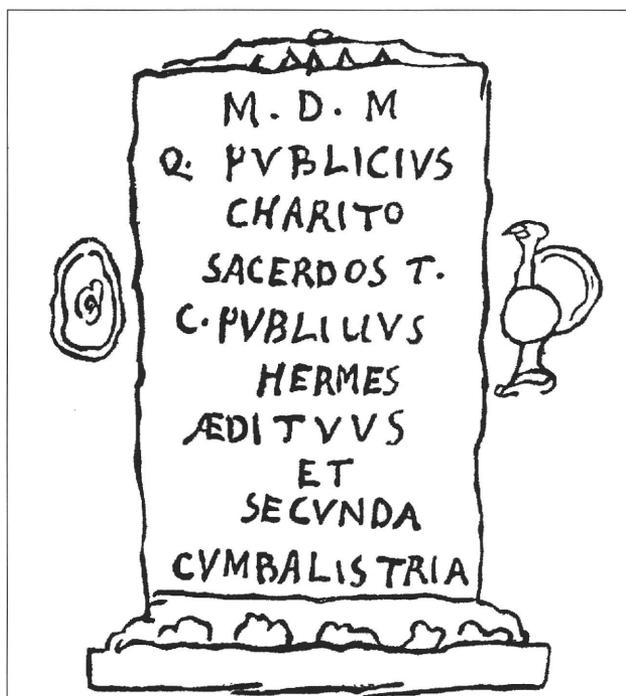


Fig. 1. Ara ottagonale, rinvenuta nel 1735 nella casa del canonico Aldrago Piccardi, oggi scomparsa, con dedica a Magna Mater da parte di un sacerdos, di un aedituus e di una cymbalistris (Inscr. It., X, 4, 11).



Fig. 2. Arula posta in memoria di Usia Tertullina, sacerdotessa della Magna Mater. Padova, Museo Civico Archeologico degli Eremitani (n. inv. 214).



Fig. 3. Architrave modanata ricomposta da 5 frammenti, appartenente al santuario di Magna Mater. Trieste, Civici Musei di Storia ed Arte (n. inv. 13788).

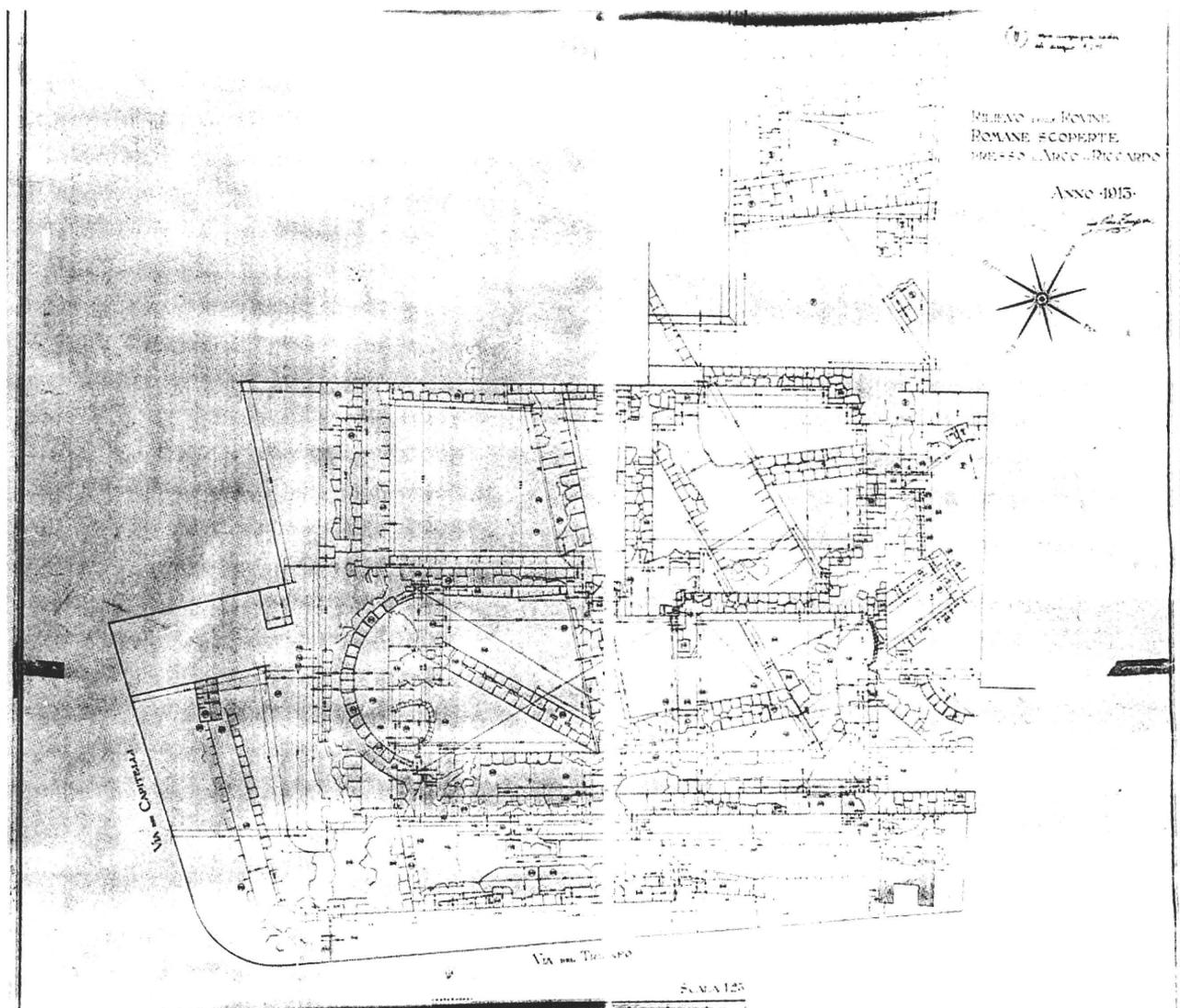


Fig. 4. Rilievo planimetrico degli scavi effettuati nel 1913 a lato dell'Arco di Riccardo (ing. Piero Zampieri). Trieste, Archivio Disegni dei Civici Musei di Storia ed Arte (n. inv. 8/290).

nei pressi di Ostia, e vengono accolte solennemente dal popolo in festa e dal senato<sup>27</sup>. La dea arriva non nel pieno del *metus punicus*, come alcuni erroneamente hanno sostenuto, ma nel momento della spedizione in Africa contro Cartagine, quando Annibale se ne sta andando dalla penisola e si può sperare in una sua definitiva disfatta<sup>28</sup>; viene introdotta, quindi, non per proteggere Roma, ma per legittimarne il diritto al dominio ecumenico, attraverso il richiamo

alle tradizioni troiane e, si badi bene, con il consenso di Atene<sup>29</sup>, modello prediletto dai Romani nella rappresentazione della lotta tra civiltà e barbarie. La simbologia di vittoria è, peraltro, del tutto esplicita: non solo la dea viene temporaneamente accolta sul Palatino nel Tempio della Vittoria, mentre si attende alla costruzione del vero e proprio *Metroon*<sup>30</sup>, ma quest'ultimo viene edificato in un punto della città che rappresenta quant'altri mai le mitiche origini di



Fig. 5. Veduta generale dell'area dello scavo del 1913; sono riconoscibili le strutture murarie a contatto con l'Arco di Riccardo. Trieste, Fototeca dei Civici Musei di Storia ed Arte (n. inv. 4/1173).

Roma (si pensi alle *Scalae Caci*, alla *Casa Romuli*, alle vestigia della romulea *Roma Quadrata*)<sup>31</sup>. Un episodio del 102 a.C. ne ribadisce il ruolo: in quell'anno il grande sacerdote della dea, *Battakes*, giunto a Roma da Pessinunte, riportò una profezia della *Mater Magna* che aveva previsto la vittoria dei Romani nella guerra contro Cimbri e Teutoni<sup>32</sup>. A seguito di questa profezia, Mario si recò in Asia Minore per espletare i sacrifici a suo tempo votati alla divinità garante della sua vittoria<sup>33</sup>. Un altro elemento significativo è costituito dalla collocazione del tempio sulla Via Sacra, inserito tra i culti ance-

strali di Roma considerati di origine troiana, cioè Vesta e i Penati<sup>34</sup>.

Cibele si può, dunque, legittimamente definire *dea salutaris* della città e il suo attributo sarà, come già nel mondo ellenistico, la corona turrata<sup>35</sup>. La sfera di intervento della dea, tuttavia, è, in questo ambito, più specifica. Cibele, infatti, tramite la corona turrata simboleggia il ruolo assunto a protezione delle porte e, soprattutto, delle porte urbiche<sup>36</sup>. Va ricordato che le mura, le porte e le torri non erano semplicemente *loca publica*, ma proprio *res sanctae*<sup>37</sup>.



Fig. 6. Dettaglio delle strutture murarie adiacenti al pilastro occidentale dell'Arco. Trieste, Fototeca dei Civici Musei di Storia ed Arte (n. inv. 4/1172).

Altri aspetti della narrazione mitica sono degni di estrema attenzione.

L'accoglienza della dea in città fu affidata a *P. Cornelius Scipio Nasica, optimus vir* dello stato, e alla casta matrona *Claudia Quinta*<sup>38</sup>. Esiste nelle fonti antiche una diversa valutazione del ruolo dei due personaggi, che va dalla sostanziale parità di importanza attribuita da Cicerone<sup>39</sup>, all'attenzione pressoché esclusiva di Livio per Scipione Nasica, fino al recupero da parte di Ovidio della centralità, all'interno dell'episodio mitico, di *Claudia Quinta*, la quale, con l'aiuto di *Vesta*, avrebbe miracolosamente di-

sincagliato dalle secche le navi che trasportavano la *Mater Magna* a Roma<sup>40</sup>. Va da sé che questa altalea di ruoli corrisponde ad una funzionalizzazione del mito in chiave gentilizia<sup>41</sup>: la scelta di Scipione Nasica, infatti, va riferita alla contemporanea spedizione militare di Scipione Africano, a cui era affidato il successo contro Annibale. La presenza di *Claudia Quinta*, invece, garantiva la partecipazione del gruppo gentilizio gravitante attorno ai *Claudii* al mito metroaco, strettamente legato alla tradizione delle origini di Roma, nonché alla prima grande vittoria ecumenica di Roma.

È altresì chiaro che la narrazione mitica subì significative variazioni proprio con l'imperatore Claudio, che tentò con successo di far assumere a *Claudia Quinta*, divenuta vestale, il ruolo di salvatrice dell'intera operazione politico-religiosa<sup>42</sup>; sempre in questo periodo si accentua il legame con il mare che la dea dimostra di avere fin dall'inizio. Va ricordato, tra l'altro, che nel 38 a.C., per sedare l'ira della dea, il simulacro di culto fu portato al mare e ivi purificato<sup>43</sup>. A questa dimensione del culto fa riferimento sicuramente anche il luogo sacro sito a Roma nell'*Emporium*, in cui Cibele era associata ad una divinità, *Navisalvia*, non meglio identificata, ma che si riferisce sicuramente all'episodio della salvezza delle navi da parte di *Claudia Quinta*; il culto era probabilmente praticato dal personale del porto di Roma e rivolto ad una divinità protettrice della navigazione interpretabile come epiclesi di Cibele stessa. Non è forse irrilevante che l'iscrizione dedicatoria si datò in età giulio-claudia<sup>44</sup>.

Le associazioni cultuali, quindi, trovavano preferibilmente sede nelle aree portuali, come sembra dimostrare anche per Atene il culto prestato dagli ateniesi nel quartiere del Pireo<sup>45</sup>.

Ma tornando al livello del culto ufficiale, è nota l'importanza che Augusto conferì alla *Mater Deum*; egli ne fece ricostruire il tempio nel 3 d.C., comprendendolo nell'ambito della propria residenza e sottolineandone chiaramente il legame con la vittoria anche tramite l'accostamento al tempio di Apollo Aziaco<sup>46</sup>; non a caso in Virgilio Cibele emerge non solo come esecutrice di miracoli (salverebbe le navi di Enea dal fuoco di Turno), ma anche come degna compagna dell'Apollo delle navi<sup>47</sup>. Livia stessa viene assimilata alla *Mater Magna*.

Anche Claudio fu un importante riformatore del culto<sup>48</sup>.

In seguito, Vespasiano, un altro fautore della dea, consapevole di doversi creare una credibilità gentilizia che superasse alla relativa oscurità delle sue origini, non sottovalutò il ruolo di una politica religiosa allineata alla tradizione; e Cibele, in effetti, si configurava come culto gentilizio, strettamente legato all'origine mitistorica di Roma, ed era stata a suo tempo oggetto di particolare devozione sia per Augusto sia per Claudio, cui Vespasiano, almeno in questo ambito, faceva costantemente riferimento<sup>49</sup>. Il culto di Cibele rappresentava, in sostanza, un atto di rispetto nei confronti delle tradizioni e, quindi, anche della politica senatoria<sup>50</sup>. In più casi, inoltre,

ad esempio nelle province occidentali, il culto di Cibele e il culto imperiale seguirono gli stessi binari di diffusione, soprattutto con i Flavi<sup>51</sup>.

Una collocazione del santuario di Cibele nei pressi dell'Arco di Riccardo sarebbe, quindi, perfettamente in sintonia con le caratteristiche del culto, perché legato alle attività portuali e, in genere, al mare, e perché culto ufficiale, simbolo della città come istituzione politica e custode delle porte di accesso.

E questo anche se, con estrema probabilità, l'area sacra non si collocava immediatamente nei pressi dell'arco, ma più verso il mare lungo via dei Capitelli; gli scavi recenti nella zona, effettuati dalla Soprintendenza, sembrano aver messo in luce ambienti, non meglio qualificabili, annessi ad un'area pubblica.

La questione topografica relativa al santuario è, d'altra parte, ineludibilmente connessa con l'interpretazione dell'Arco di Riccardo (figg. 7-8), che si sarebbe posto trasversalmente rispetto all'edificio templare; come è noto, l'arco è stato in passato interpretato come piccola porta urbana, soprattutto perché le sue dimensioni ridotte (alto m 7,2 e largo circa 5,30) nonché la mancanza di decorazioni appropriate avrebbero reso difficile ritenerlo un arco onorario<sup>52</sup>. Altri lo hanno, tuttavia, considerato ora un arco-porta con funzioni decorative<sup>53</sup> ora un arco con funzione celebrativa<sup>54</sup>. Il monumento nella sua forma attuale si data alla fine dell'età giulio-claudia<sup>55</sup>, ma l'ipotizzata connessione dell'arco stesso alle mura urbane ottaviane, forse rinvenute in collegamento ad esso e datate da una serie di iscrizioni al 33-32 a.C., ha indotto alcuni studiosi a collocarne una prima fase nell'ultimo quarto del I secolo a.C.

Il problema, tuttavia, potrebbe anche essere impostato diversamente. Non è necessario stabilire se gli avanzi di mura rinvenute *in loco* siano tracce delle mura tardorepubblicane o di semplici terrazzamenti di contenimento (ricordo che in questo punto il dislivello del terreno è molto forte); ciò che va sottolineato è che per essere una porta urbana collegata a dette mura, l'arco avrebbe dovuto essere edificato contemporaneamente ad esse; ma di un precedente arco insistente sull'attuale non c'è traccia. Se, dunque, l'arco non può essere messo in relazione con la fase di costruzione della cinta muraria, ciò significa che fu edificato dopo il loro abbattimento e quindi non più in rapporto funzionale, semmai forse solamente simbolico, con la cinta urbana tardo-repubblicana. D'altra parte, le stesse dimensioni del monu-

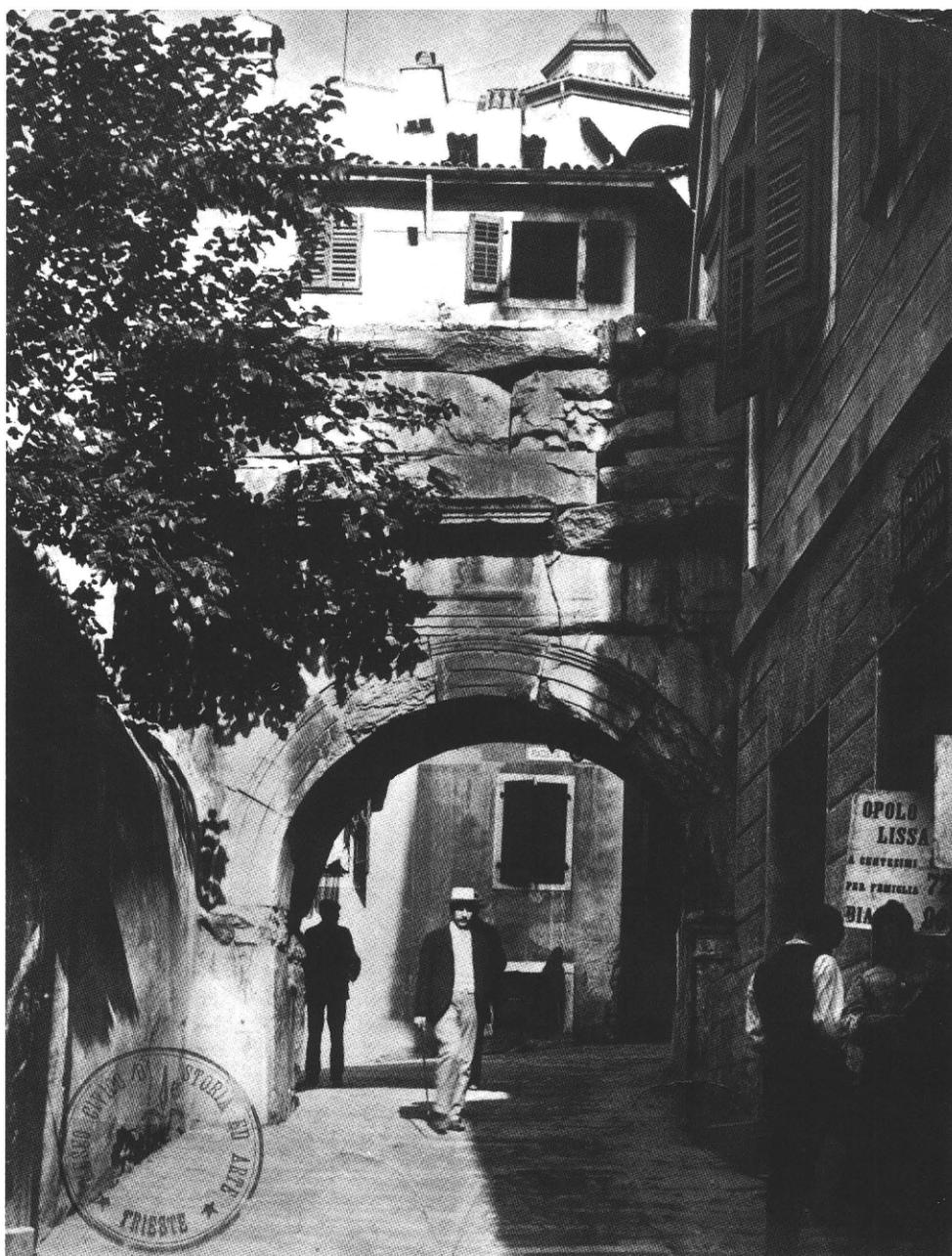


Fig. 7. Situazione dell'Arco di Riccardo, inglobato nelle strutture abitative della città, prima del 1913. Trieste, Fototeca dei Civici Musei di Storia ed Arte (n. inv. 3/17626).

mento inducono a pensare che dovette inserirsi, con alcuni adattamenti al modello canonico, in un contesto già condizionato dall'esistenza di altri edifici, come aveva pensato Fiorello de' Farolfi<sup>56</sup>. D'altro

canto, come arco onorario vero e proprio, per la povertà degli elementi decorativi e l'assenza di un'iscrizione, esso non troverebbe dei confronti diretti. Nessuna delle ipotesi fino ad oggi avanzate, quindi,



Fig. 8. *L'Arco di Riccardo con il selciato romano nella sistemazione successiva allo scavo del 1913 (da SCRINARI, FURLAN, FAVETTA 1990, p. 16).*

ha risposto pienamente ai problemi posti dal monumento.

Vorrei, perciò, provare ad avanzare una proposta alternativa, seppur con la consapevolezza dell'estre-

mo rischio insito in un'interpretazione basata su dati così incerti.

Sappiamo che Augusto, dopo aver articolato la sua residenza sul Palatino in modo da comprendervi

sia il tempio di Cibele sia quello di Apollo, fece costruire nei pressi di quest'ultimo un arco in onore del padre Ottavio. Questo arco segnalava lungo il percorso pubblico la vicinanza della dimora del *princeps*, pur senza introdurvi direttamente. L'uso di archi per così dire «di quartiere», cioè archi che segnavano lo spazio urbano dando simbolicamente accesso alle aree forensi, pare attestato non prima dell'età tiberiana, quando muta la funzione dell'arco che diviene quasi uno snodo urbano, separatore di spazi funzionali diversi, segno di passaggio verso il nuovo<sup>57</sup>. L'Arco di Druso all'ingresso meridionale del Foro di Spoleto e l'Arco all'ingresso nord-orientale del Foro di Pompei erano usati, per l'appunto, come punto di partizione dello spazio urbano ed erano affiancati, seppur non collegati, ad un edificio templare<sup>58</sup>.

E, in effetti, a partire dall'arco tergestino si verificava, sul piano urbanistico, un netto cambiamento di orientamento e di quota, mentre sul piano funzionale si segnava il passaggio all'area monumentale capitolina. Un'eventuale sequenza avrebbe potuto, dunque, essere la seguente: dal porto commerciale si accedeva ad una zona monumentale che aveva inizio già nella città bassa, come sembrano dimostrare i recenti ritrovamenti in via dei Capitelli, zona che si concludeva con l'area sacra a Cibele; da qui, in un punto connotato da un radicale cambiamento di quote e di orientamento, l'arco introduceva all'area forense sul colle di S. Giusto attraverso un percorso di alcune centinaia di metri. Va ricordato che anche l'Arco dei Sergi a Pola, costruito a ridosso della porta urbica, che dovette forse essere smantellata, era collegato all'area forense tramite una via lunga meno di 300 metri<sup>59</sup>.

Inoltre, una risistemazione monumentale di quest'area in età claudio-neroniana si inserirebbe perfettamente in un quadro più ampio di interventi edilizi, che avrebbe compreso sia l'area capitolina, sia il teatro<sup>60</sup>.

### ***Il santuario di Bona Dea***

Vediamo ora il caso del santuario di *Bona Dea*, individuato in posizione extraurbana, lungo la strada diretta ad Aquileia; tale collocazione non sarebbe, secondo alcuni, il segno di una precoce espansione urbana, quanto la testimonianza della dimensione, per così dire, suburbana del santuario, che sarebbe stato frequentato anche dagli abitanti del territorio<sup>61</sup>.

Gli scavi effettuati nel 1910, tra via S. Caterina, Corso Italia e via S. Lazzaro, misero in luce strutture relative ad almeno due fasi edilizie, di cui l'ultima determinò forse anche un cambiamento nella destinazione d'uso<sup>62</sup>; si trattava di una strada lastricata in arenaria e fiancheggiata da un portico, pertinente alla fase più recente, e di una struttura quadrangolare (ca. 12 m di lato) che occupava il centro dell'isolato. All'interno dell'area quadrangolare, appoggiate contro il muro occidentale si trovavano tre celle, di cui quella centrale sporgeva rispetto a quelle laterali con un avancorpo porticato. Al suo interno si disponeva un'altra piccola cella. È possibile che si trattasse di un complesso chiuso da un recinto per motivi strettamente culturali (figg. 9-10).

Nell'area di scavo furono rinvenuti numerosi materiali, che sarebbe molto interessante riuscire a studiare nel dettaglio e che ricoprivano un arco cronologico dal I secolo a.C. al IV d.C.; di estremo interesse risultano tre *labra* calcarei, posati su colonnette, di cui due presentavano una dedica a *Bona Dea*, databile, per motivi paleografici, all'ultimo quarto del I secolo a.C.<sup>63</sup> (figg. 11-12). Sempre dal medesimo contesto, ma, pare, in posizione secondaria<sup>64</sup>, fu rinvenuta una lastra in calcare, priva di cornice, con un'iscrizione più antica, databile al terzo quarto del I secolo a.C., menzionante i duoviri *Lucius Apisius Titi filius* e *Titus Arruntius Luci filius* che avrebbero curato l'erezione del tempio *ex decurionum decreto* ed *ex pecunia publica* (fig. 13)<sup>65</sup>. I riti alla dea, per inciso, erano sì inaccessibili agli uomini, ma gestiti da un magistrato *cum imperio*, che ne garantiva lo svolgimento<sup>66</sup>. La cronologia ed il contenuto delle iscrizioni consentono, dunque, di datare il complesso alla fase iniziale dell'impianto coloniaro e di conferirgli, inoltre, l'importanza di un culto di fondazione o, almeno, di un culto di grande rilevanza pubblica. Dall'onomastica dei magistrati trarrebbe, peraltro, conferma l'ipotesi che la diffusione del culto nella *Regio X* sarebbe stata causata dallo spostamento di coloni italici<sup>67</sup>.

Ricordo brevemente che nella tradizione mitica *Bona Dea* è originariamente *Fauna*, la quale, variamente moglie o figlia di Fauno, abusa del vino o tramite il vino viene sedotta a fini incestuosi e trova la morte per un legittimo atto di punizione o per essersi opposta al desiderio lascivo del padre.

Elementi caratteristici del rito sono le bende di porpora, l'assunzione di una particolare bevanda e l'esclusione degli uomini da entrambe le feste cele-

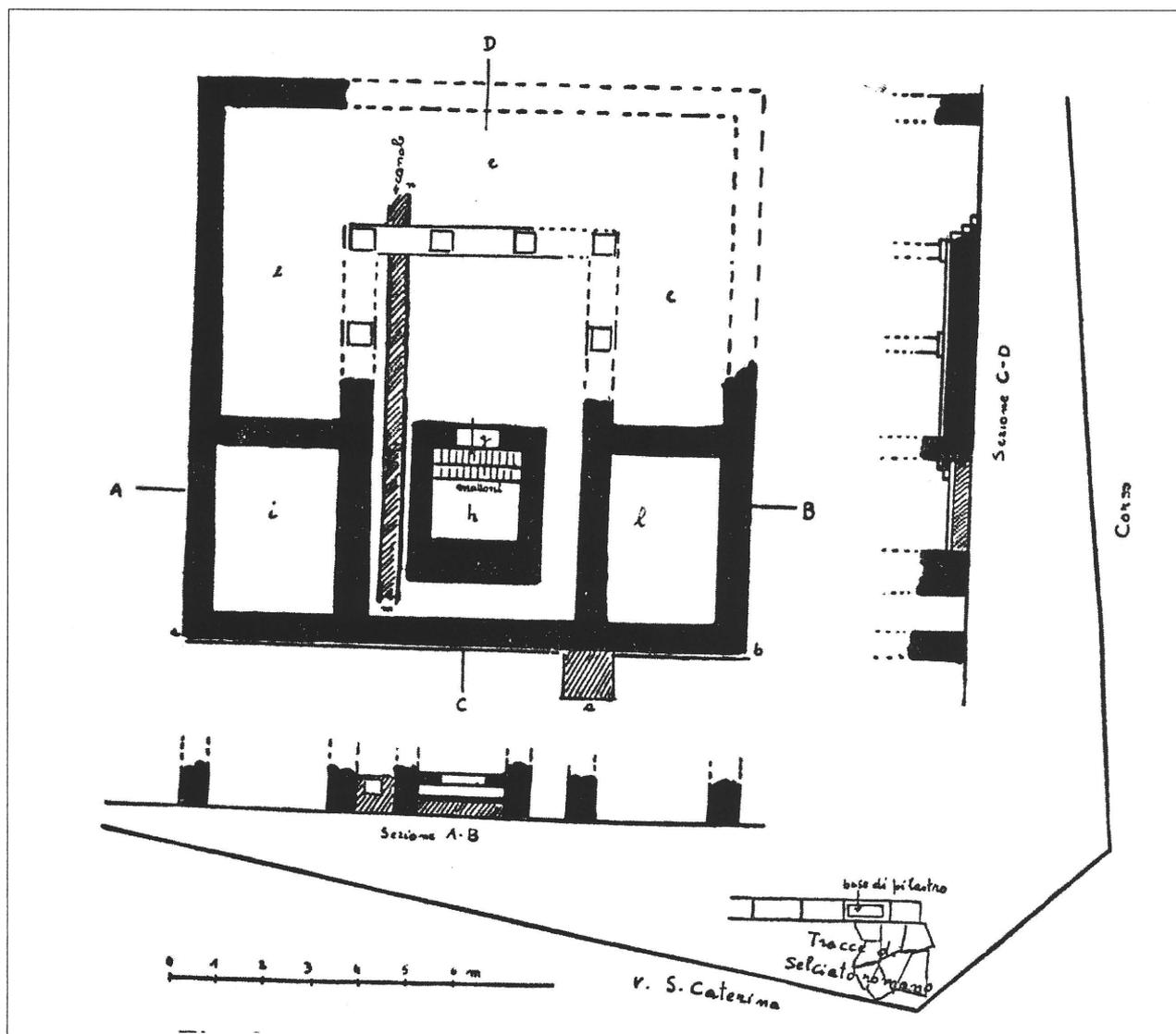


Fig. 9. Pianta generale, con sezioni, del santuario di Bona Dea scavato nel fondo Greinitz. Trieste, Archivio Disegni dei Civici Musei di Storia ed Arte.

brate in onore della dea, il 1° maggio e la notte tra il 3 e il 4 dicembre<sup>68</sup>, nonché la presenza del fuoco. Questo fatto indurrebbe ad interpretare i bacini rinvenuti, completamente privi di fori di uscita per i liquidi, piuttosto come contenitori del fuoco rituale

che come bacini per le abluzioni lustrali<sup>69</sup>. Per quanto riguarda gli ambienti attigui alla cella sembra poco sostenuta l'ipotesi di un legame esclusivo con la dimensione legata alla *sanatio* e con la produzione di farmaci; fenomeni di sincretismo con *Igea* so-



Fig. 10. Foto di dettaglio dello scavo nell'area del santuario di Bona Dea: in primo piano la cella quadrangolare. Trieste, Fototeca dei Civici Musei di Storia ed Arte (n. inv. 4/1163).

no noti ad Aquileia, ma non comportano necessariamente una omologazione del culto nei due centri nord-adriatici, né tanto meno, come si è detto recentemente, una sovrapposizione tra il mito di Medea e il culto di *Bona Dea*<sup>70</sup>. Le celle laterali potevano, in effetti, essere utilizzate anche per rituali connessi alle attività oracolari: sappiamo, infatti, che Fauno e Fauna *per stuporem pronuntiant*; e a riti di tipo dio-

nisiaco sembra alludere anche una delle lucerne decorate rinvenute nel corso dello scavo<sup>71</sup>. Il consumo del vino a fini rituali, tradizionalmente negato alle donne, diviene lecito, quindi, e in qualche modo profetico solo eccezionalmente e sotto il vigilante controllo dei rappresentanti politici della comunità. Il fuoco stesso avrebbe fornito auspici in merito alla carriera del magistrato nella cui casa si celebravano

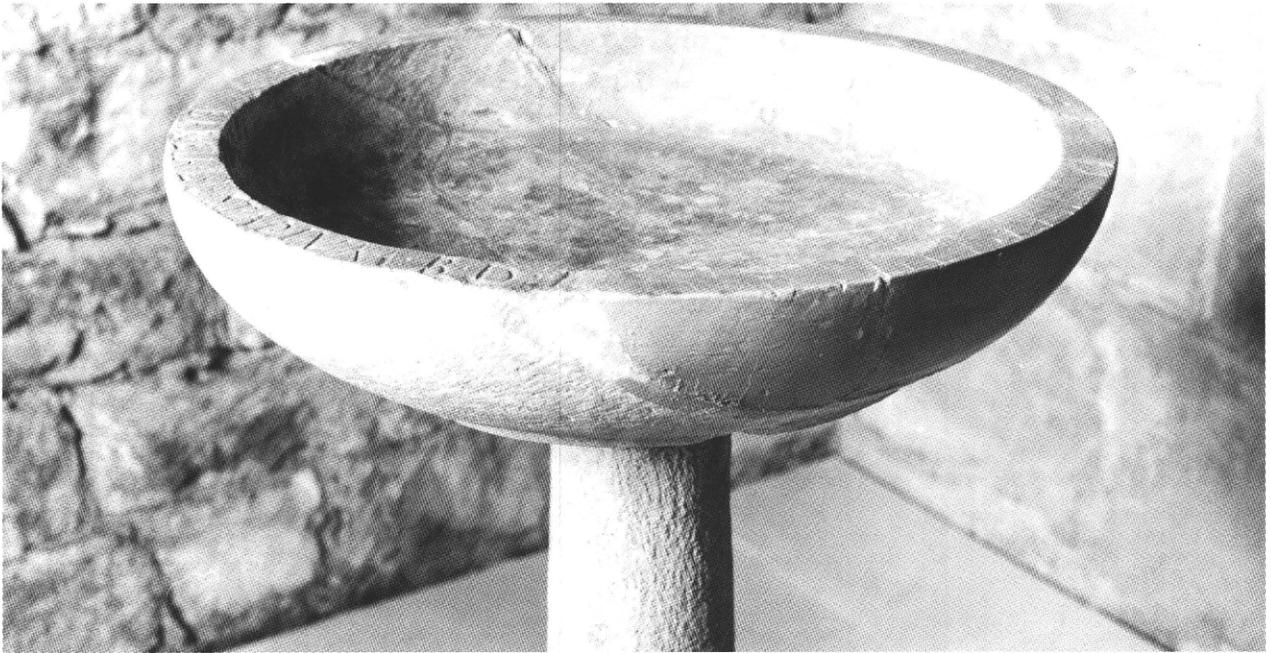


Fig. 11. Labrum con colonnetta rinvenuto nell'area del santuario e ora conservato nei Civici Musei di Storia ed Arte a Trieste. Trieste, Fototeca dei Civici Musei di Storia ed Arte (n. neg. 23036).



Fig. 12. Dettaglio del labrum con dedica alla Bona Dea da parte di Barbina Stadium, I secolo a.C. Trieste, Fototeca dei Civici Musei di Storia ed Arte (n. inv. 2267).

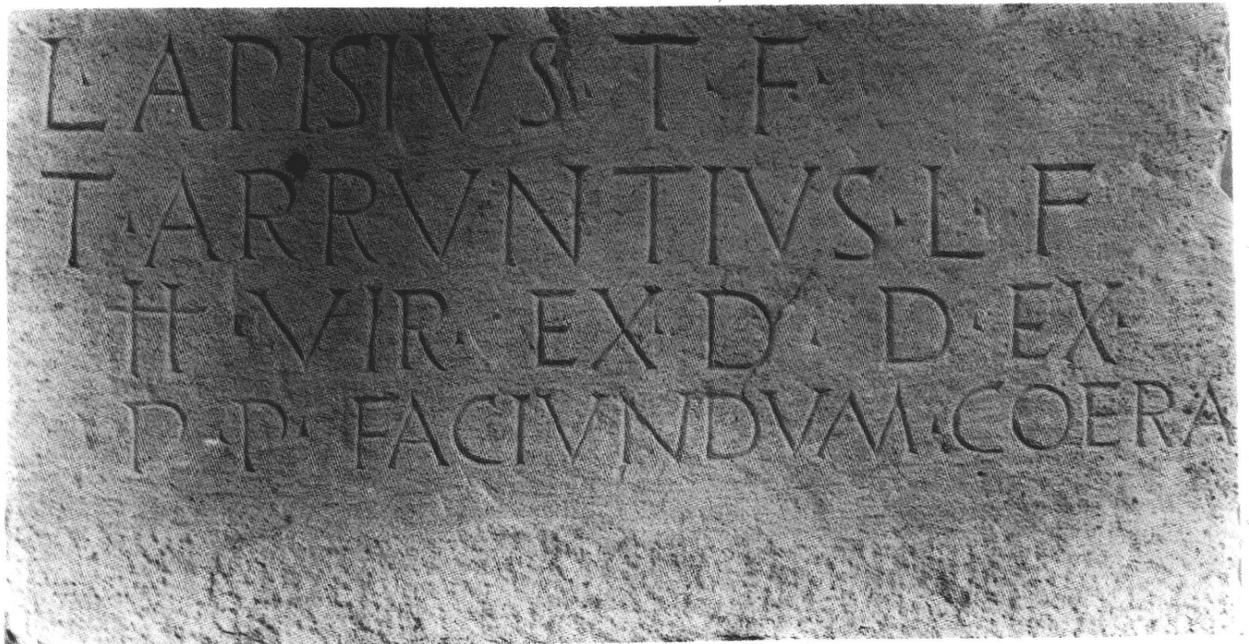


Fig. 13. Iscrizione con dedica del tempio di Bona Dea da parte dei duoviri Lucius Apisius e Titus Arruntius. Trieste, Civici Musei di Storia ed Arte (n. inv. 13541).

i riti di dicembre. In ogni caso, quello di *Bona Dea* si può considerare un mito che sottolinea il passaggio da una “femminilità” incontrollata e sfrenata, nella quale l’assunzione del vino ha un ruolo fondamentale, ad una “femminilità” positiva<sup>72</sup>, incanalata nel corretto rapporto tra uomo e donna, nel matrimonio, fondamento essenziale del patto posto alla base di qualunque comunità socialmente organizzata. Il culto, inoltre, era un culto *pro populo*.

Non è da escludere che il santuario, posto all’ingresso della città, nel punto di arrivo dal territorio aquileiese, alludesse alla presenza di una comunità cittadina organizzata. Il fatto di segnalare l’avvenuta composizione di un corpo civico corrispondente ad un nucleo urbano vero e proprio potrebbe aver sottolineato il passaggio, testimoniato dai rinveni-

menti sul territorio, da un’intensa frequentazione commerciale della zona alla costituzione del centro amministrativo, avvenuta probabilmente intorno alla metà del I secolo a.C., in corrispondenza con la prima fase del santuario medesimo.

Vorrei aggiungere ancora una breve considerazione finale.

È invalsa, ormai, l’abitudine di considerare in modo estremamente schematico le vie percorse dai culti dai centri maggiori a quelli minori; nel caso di *Tergeste*, ad esempio, abbiamo visto come si dia per scontato che essi siano arrivati nel centro nord-adriatico dalla vicina Aquileia. Forse sarebbe meglio considerare caso per caso l’opportunità di una simile conclusione e la prova ce la fornisce proprio il culto di Cibele. Ad Aquileia, infatti, la *Mater Magna*

assume l'epiteto di *Cereria*, cosa che nell'ambito del culto strettamente romano costituisce una vera e propria contraddizione in termini<sup>73</sup>. Nel culto della *Mater* a Roma, derivato direttamente da Pessinunte, mentre gli ortaggi erano molto graditi, vigeva una chiara interdizione del pane<sup>74</sup>. Questo fatto rispecchia una vera e propria contrapposizione tra Cerere e Cibele, che non si limita solamente all'antagonismo tra plebei, cultori di *Ceres*, e patrizi, legati al culto di Cibele<sup>75</sup>. La *Mater Magna*, infatti, è divinità precereale e preculturale, presiede allo spazio non domato ed è anteriore a qualunque divinità proprio perché *Mater Deum*<sup>76</sup>. L'interdizione dei cereali, tut-

tavia, non si trova ad Atene, laddove, anzi, si può notare una reciproca influenza fra le due divinità<sup>77</sup>. Se, dunque, il culto che giunge a Roma si può definire nelle sue caratteristiche fondamentali di derivazione frigia e non greca, ad Aquileia la tipologia del culto si connette direttamente alla tradizione più propriamente ellenica. Questo fatto acquisisce particolare importanza se si tiene presente che la precoce attestazione aquileiese del culto di *Attis* sembrerebbe originaria dell'ambiente greco insulare<sup>78</sup>. Il culto sembra, quindi, avere diverse connotazioni e probabilmente anche una diversa provenienza nei due centri nord-adriatici.

## NOTE

\* Ringrazio per la cortese disponibilità il Direttore dei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste, dott. Adriano Dugulin, che ha concesso l'utilizzo delle immagini presenti in questo contributo. Segnalo, inoltre, che l'elaborazione informatica delle figg. 2-3 e 12-13 si deve all'EPILAB del Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Trieste.

<sup>1</sup> L'iscrizione fu rinvenuta nel 1735 nella casa Piccardi, tra via Capitelli e androna Aldraga: *CIL* V, 519; *Inscr. It.* X, 4, 11. SCRINARI 1951, p. 44. Il ruolo delle *tympanistriae*, delle *cymbalistriae* e dei *tibicines* risulta di secondo piano rispetto a quello dei sacerdoti del culto, cfr. SILVESTRINI 2000, p. 197.

<sup>2</sup> *Inscr. It.* X, 4, 10.

<sup>3</sup> *CIL* V, 518; *Inscr. It.* X, 4, 12; SCRINARI 1951, p. 44.

<sup>4</sup> Su Cibele come divinità mistica cfr. BIANCHI 1982, pp. 5-7. Cfr., anche, SILVESTRINI 1989, p. 74.

<sup>5</sup> *CIL* V, 488; *Inscr. It.* X, 3, 8; SCRINARI 1951, p. 44.

<sup>6</sup> *CIL* V, 523; *Inscr. It.* X, 4, 17; SCRINARI 1951, p. 45.

<sup>7</sup> THOMAS 1984, p. 1532.

<sup>8</sup> Ai Romani erano interdetti il sacerdozio e i riti orgiastici, cfr. SCRINARI 1951, p. 45; BÖMER 1964, p. 136; PENSABENE 1982, pp. 68-69; ALVAREZ CINEIRA 1999, pp. 142-143.

<sup>9</sup> PASCAL 1964, p. 56.

<sup>10</sup> PASCAL 1964, p. 56.

<sup>11</sup> GRAILLOT 1912, pp. 25-69; BÖMER 1964, p. 138; SFAMENI GASPARRO 1982, p. 475; THOMAS 1984, pp. 1511-1516; BECHER 1991, pp. 158-162; ROLLER 1999, p. 289. Ai giochi megalesi, ad esempio, potevano partecipare solamente i cittadini romani con relative *matronae*, cosa che spiega l'effetto dirompente del gesto di Clodio che portò ai *Megalensia*, da lui organizzati nel 56 a.C. in qualità di edile curule, un gruppo di schiavi, cfr. GALLINI 1962, pp. 270-271; FRASCHETTI 1991, pp. 246-247.

<sup>12</sup> ROMANELLI 1964, p. 622; WISEMAN 1984, p. 118. Secondo Dionigi di Alicarnasso (II, 19) fino all'inizio dell'età imperiale

il culto alla *Magna Mater* si praticava in due forme nettamente distinte, quella ufficiale patrizia e quella più popolare gestita dai sacerdoti frigi. Anche la costruzione del tempio a Cibele sulla Via Sacra potrebbe corrispondere ad una volontà di riaffermazione della dimensione gentilizia del culto, cfr. COARELLI 1982, p. 39.

<sup>13</sup> Si tratta di una nota del de Jenner, citato in margine ad una copia del *CIL* conservata nel Museo di S. Giusto: STICOTTI 1906, p. 383, n. 1; SCRINARI 1951, pp. 45 e 75. Vedi anche TRIBEL 1884, p. 282.

<sup>14</sup> STICOTTI 1920, pp. 102-104.

<sup>15</sup> SCRINARI 1951, p. 76; VENTURA 1996, p. 83, nn. 17-19.

<sup>16</sup> STICOTTI 1920, pp. 102-105; SCRINARI 1951, p. 75.

<sup>17</sup> VENTURA 1996, p. 53.

<sup>18</sup> VENTURA 1996, p. 84.

<sup>19</sup> MIRABELLA ROBERTI 1949, pp. 232-233; MIRABELLA ROBERTI 1950, p. 314, n. 3392; VENTURA 1996, pp. 52-53, con bibliografia precedente.

<sup>20</sup> BÖMER 1964, p. 130; FRAPICINI 1987, pp. 12-13.

<sup>21</sup> COSÌ 1984, pp. 83-85; FRAPICINI 1987, p. 16; SFAMENI GASPARRO 1996, p. 51.

<sup>22</sup> COSÌ 1984, pp. 83-85; FRAPICINI 1987, p. 18; BORGEAUD 1996, pp. 31-32; ROLLER 1999, p. 184.

<sup>23</sup> FRAPICINI 1987, pp. 21-22; MILLER 1995, p. 143.

<sup>24</sup> FRAPICINI 1987, pp. 22-23 e 26.

<sup>25</sup> COSÌ 1984, pp. 85-89. Cibele rimane, in un certo senso, marginale rispetto al *pantheon* tradizionale ateniese, anche se ne vengono eliminati gli aspetti più strettamente "frigi", cfr. BORGEAUD 1996, pp. 36-37 e 67-71; ROLLER 1999, p. 119.

<sup>26</sup> VERMASEREN 1977, pp. 32-35; FRAPICINI 1987, pp. 25-26. L'influsso ateniese si riverberava anche a Delo, dove il *Metroon* ospitava gli archivi in qualità di sede della guardiana della giustizia scritta, cfr. BORGEAUD 1996, pp. 36-37. Per la pro-

blematica posizione politica del culto ad Atene, cfr. anche, in generale, ROLLER 1999, pp. 161-169, con bibliografia precedente.

<sup>27</sup> VERMASEREN 1977, pp. 38-55; COARELLI 1982, pp. 40-41; COSÌ 1984, p. 86; BORGEAUD 1996, pp. 89-95; ROLLER 1999, pp. 263-285.

<sup>28</sup> GRUEN 1990, p. 7; ROLLER 1999, p. 266. Il ruolo politico è confermato, tra l'altro, dalla costruzione definitiva del tempio nel 191 a.C., in corrispondenza con la guerra contro Antioco III, cfr. BÖMER 1964, pp. 133-134.

<sup>29</sup> GRUEN 1990, pp. 31-33.

<sup>30</sup> COSÌ 1984, p. 87; ROLLER 1999, p. 267.

<sup>31</sup> PENSABENE 1996, p. 206.

<sup>32</sup> BÖMER 1964, p. 136; WISEMAN 1984, p. 118; ROLLER 1999, p. 290.

<sup>33</sup> PENSABENE 1982, pp. 68-69.

<sup>34</sup> COARELLI 1982, p. 37.

<sup>35</sup> Cibele assume un ruolo propriamente nazionale e patriottico, cfr. BIANCHI 1982, p. 8.

<sup>36</sup> PICARD 1964, pp. 265-266.

<sup>37</sup> SESTON 1966, p. 1490.

<sup>38</sup> BREMMER 1979, pp. 9-10; GRUEN 1990, p. 6.

<sup>39</sup> Cic., *Pro Caelio*, XIV, 34 e *De haruspicum responsis*, XII, 27.

<sup>40</sup> Per un quadro generale della questione cfr. GÉRARD 1981, pp. 154-156.

<sup>41</sup> THOMAS 1984, p. 1505. Sulle ragioni politiche della scelta di *P. Cornelius Scipio Nasica* cfr. anche BANDELLI 1974, pp. 12-15.

<sup>42</sup> BÖMER 1964, pp. 146-151; GÉRARD 1981, p. 172; ALVAREZ CINEIRA 1999, p. 147. Claudio fu il primo a rivalutare il ruolo di *Claudia Quinta*, probabilmente in onore di Livia, cfr. BECHER 1991, p. 163.

<sup>43</sup> FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, p. 1.

<sup>44</sup> COARELLI 1982, p. 46.

<sup>45</sup> COSÌ 1984, p. 86; SILVESTRINI 1989, pp. 83-84. Anche a Delo la dea era protettrice rispetto ai rischi del mare e della guerra, cfr. SFAMENI GASPARRO 1996, p. 83.

<sup>46</sup> L'età augustea è anche il momento in cui nel culto alla dea vengono eliminati gli aspetti orgiastici, cfr. BÖMER 1961, p. 141; BUGARSKI 2000, p. 223. In quel periodo fu anche presentata ai giochi megalesi una *praetexta* intitolata *Claudia*, in cui si parlava del ruolo della vestale nella vicenda, cfr. GÉRARD 1981, p. 163. In generale sull'atteggiamento di Augusto nei confronti del culto alla *Magna Mater*, cfr. BÖMER 1964, pp. 138-142; COARELLI 1982, p. 41; ROLLER 1999, pp. 309-325, con bibliografia precedente.

<sup>47</sup> BÖMER 1964, pp. 141-142; BREMMER 1979, pp. 20-21; WISEMAN 1984, pp. 126-127.

<sup>48</sup> ADAMO MUSCETTOLA 1994, p. 92.

<sup>49</sup> Cfr. ALVAREZ CINEIRA 1991, p. 146. Ad Ercolano fu l'imperatore in persona ad occuparsi della ricostruzione del tempio di Cibele, cfr. ADAMO MUSCETTOLA 1994, pp. 89-92.

<sup>50</sup> Il culto di Cibele apparteneva ai *sacra publica*, cfr. SILVESTRINI 1989, p. 80.

<sup>51</sup> Ne abbiamo un esempio nelle Gallie, cfr. ADAMO MUSCETTOLA 1994, pp. 100-101.

<sup>52</sup> Si tratta di un arco a un fornice, con cornice a tre fasce, architrave analogo, fregio liscio e cornice modanata coronata da un attico senza decorazione, cfr. DE MARIA 1988, p. 226; VENTURA 1996, p. 83, nn. 17-19.

<sup>53</sup> CHEVALLIER 1983, pp. 108 e 121.

<sup>54</sup> ROSADA 1990, p. 395.

<sup>55</sup> CAVALIERI MANASSE 1978, pp. 123-125; ZACCARIA 1992, p. 157; VENTURA 1996, p. 84.

<sup>56</sup> FAROLFI 1936, pp. 138-139.

<sup>57</sup> SCAGLIARINI CORLÀITA 1979, pp. 38-40.

<sup>58</sup> SCAGLIARINI CORLÀITA 1979, p. 40.

<sup>59</sup> SCAGLIARINI CORLÀITA 1979, p. 52.

<sup>60</sup> ZACCARIA 1992, p. 153. Lo studio degli intonaci provenienti dallo scavo di Crosada, condotto dal Dipartimento di Scienze dell'Antichità, ha posto in evidenza una fase di ristrutturazione di alta qualità negli edifici residenziali proprio in età giulio-claudia. Devo l'informazione alla cortesia della dott.ssa Veronica Provenzale.

<sup>61</sup> VENTURA 1996, p. 52.

<sup>62</sup> VENTURA 1996, p. 105.

<sup>63</sup> *Inscr. It.*, X, 4, 1, ora conservata ai Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste, n. inv. 2267. Cfr., anche, SCRINARI 1951, pp. 72-75, n. 29; BROUWER 1989, pp. 123-124, n. 123; *Suppl. It.*, 10, 1992, n. 209.

<sup>64</sup> Cfr. VENTURA 1996, p. 106.

<sup>65</sup> *Inscr. It.*, X, 4, 3, ora conservata ai Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste, n. inv. 13541. Cfr. *Suppl. It.*, 10, 1992, pp. 209-210.

<sup>66</sup> La dedica ufficiale del tempio era ovviamente effettuata dai magistrati, come dimostrano, tra l'altro, i casi di Laverna e di Aquileia, cfr. DELPLACE 2000, p. 126. Il culto a Roma era sostenuto ai massimi livelli, basti pensare al restauro del tempio della dea da parte di Livia, cfr. FRASCETTI 1991, p. 32.

<sup>67</sup> CROCE DA VILLA 1986, p. 596.

<sup>68</sup> Le donne che partecipano al culto o appartengono a *gentes* di una certa rilevanza o sono anche *libertae*, cfr. DELPLACE 2000, pp. 124-125, con bibliografia precedente.

<sup>69</sup> La tipologia trova confronto in un'iscrizione di Narni, *CIL* XIV, 2215, dedicata probabilmente a Iside.

<sup>70</sup> Cfr. MAÏSTROCINQUE 1995, pp. 269-287. Per una approfondita analisi dei vari aspetti del culto cfr. DELPLACE 2000, pp. 120-125.

<sup>71</sup> PICCALUGA 1964, p. 215.

<sup>72</sup> *Bona Dea* si può definire una divinità femminile "superiore", cfr. DELPLACE 2000, p. 126.

<sup>73</sup> *CIL* V, 796. Cfr., anche, BRELICH 1965, pp. 35-36.

<sup>74</sup> Tale elemento sembra un fatto piuttosto inconsueto nel rituale antico, mentre più nota nelle fonti era l'assenza tra le offerte del *moretum*, composto da aglio, sedano, ruta, coriandolo, formaggio, olio e aceto; cfr. BRELICH 1965, pp. 27-31.

<sup>75</sup> BRELICH 1965, pp. 36-37; BECHER 1991, p. 163.

<sup>76</sup> CHIRASSI COLOMBO 1982, p. 324. E questo sebbene Plinio (*Nat. Hist.*, 18, 16) ricordi l'eccezionalità del raccolto di grano coincidente con l'introduzione del culto della *Mater* a Roma, cfr. BRELICH 1965, pp. 35 e 40.

<sup>77</sup> BRELICH 1964, p. 42; SFAMENI GASPARRO 1978, pp. 1164-1167; SFAMENI GASPARRO 1982, pp. 473-474. Il motivo di questa diversità ha radici in un deciso intervento di "normalizzazione" del culto frigio, volto a disattivarne gli aspetti più eccessivi, cfr. SFAMENI GASPARRO 1996, pp. 55-57. Ad Atene, tra l'altro, Cibele si configurava come inventrice dell'agricoltura, cfr. VERMASEREN 1977, p. 33. Un'altra diversità era costituita dall'interdizione della cipolla, presente nel rituale ateniese e non in quello romano, cfr. BRELICH 1965, pp. 41-42.

<sup>78</sup> Cfr. FONTANA 1997, pp. 86-98.

## BIBLIOGRAFIA

- ADAMO MUSCETTOLA S. 1994 = *I Flavi tra Iside e Cibele*, «PP», 49, pp. 83-118.
- ALVAREZ CINEIRA D. 1999 = *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, Freiburg.
- BANDELLI G. 1974 = *Sui rapporti politici tra Scipione Nasica e Scipione l'Africano (204-184 a.C.)*, «Quaderni di Storia Antica e di Epigrafia», 1, pp. 5-36.
- BECHER I. 1991 = *Der Kult der Magna Mater in augusteischer Zeit*, «Klio», 73, pp. 157-170.
- BIANCHI U. 1982 = *Lo studio delle religioni di mistero. L'intenzione del colloquio*, in *Soteriologia* 1982, pp. 1-16.
- BÖMER F. 1964 = *Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kults als politisches Phänomen*, «RM», 71, pp. 130-151.
- BORGEAUD PH. 1996 = *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Genève.
- BRELICH A. 1965 = *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, «StMatStorRel», 36, pp. 27-42.
- BREMMER J. 1979 = *The legend of Cybele's arrival in Rome*, in *Studies in hellenistic religion*, Leiden, pp. 9-22.
- BROUWER H. 1989 = *Bona Dea. The sources and a description of the cult*, Leiden.
- BUGARSKI A. 2000 = *La politique religieuse des empereurs et les cultes de Cybèle et de Jupiter Dolichenus en Dalmatie*, in DELPLACE, TASSAUX 2000, pp. 223-238.
- CAVALIERI MANASSE G. 1978 = *La decorazione architettonica romana di Aquileia, Trieste, Pola, Aquileia (UD)*.
- CHEVALLIER R. 1983 = *La romanisation de la Celtique du Pô. Essai d'histoire provinciale*, Roma.
- CHIRASSI COLOMBO I. 1982 = *Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei primi secoli dell'impero*, in *Soteriologia* 1982, pp. 308-330.
- COARELLI F. 1982 = *I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche*, in *Soteriologia* 1982, pp. 33-66.
- COSÌ D. M. 1984 = *L'ingresso di Cibele ad Atene e a Roma*, «AttiCantCl», 11, pp. 81-91.
- CROCE DA VILLA P. 1986 = *Arula di Concordia con dedica alla Bona Dea*, «AquilNost», 57, cc. 593-596.
- DE MARIA S. 1988 = *Gli archi onorari di Roma e dell'Italia romana*, Roma.
- DELPLACE C. 2000 = *Cultes féminins dans l'Adriatique romaine: autour de Bona Dea*, in DELPLACE, TASSAUX 2000, pp. 119-132.
- DELPLACE, TASSAUX 2000 = C. DELPLACE, F. TASSAUX (a cura di), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*, Bordeaux.
- DE' FAROLFI F. = *L'arco romano detto di Riccardo a Trieste*, «ArcheogrTriest», s. III, v. XLIX, pp. 135-168.
- FLORIANI SQUARCIAPINO M. 1962 = *Un nuovo santuario della Bona Dea ad Ostia*, «RendPontAc», 32, pp. 93-95.
- FONTANA F. 1997 = *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II secolo a.C.*, Studi e Ricerche sulla Gallia Cisalpina, 9, Roma.
- FRAPICCINI N. 1987 = *L'arrivo di Cibele in Attica*, «PP», 42, pp. 12-26.
- FRASCETTI A. 1991 = *Roma e il principe*, Roma-Bari.
- GALLINI C. 1962 = *La politica religiosa di Clodio*, «StMatStorRel», 33, pp. 257-272.
- GÉRARD J. 1981 = *Légende et politique autours de la Mère des Dieux*, «REL», 58, pp. 153-175.
- GRAILLOT H. 1912 = *Le culte de Cybèle Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris.
- GRUEN E. S. 1990 = *The advent of Magna Mater*, in *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden-New York-København-Köln, pp. 5-33.
- KÖVES T. 1963 = *Zum Empfang der Magna Mater in Rom*, «Historia», 12, pp. 321-347.
- MASTROCINQUE A. 1995 = *Aspetti della religione pagana a Concordia e nell'alto Adriatico*, in *Concordia e la X Regio. Giornate di studio in onore di Dario Bartolini nel centenario della morte*, Atti del Convegno (Portogruaro, 22-23 ottobre 1994), Padova, pp. 269-287.
- MIRABELLA ROBERTI M. 1949 = *Notiziario archeologico istriano*, «AttiMemIstria», n.s., 1 (53), p. 233.
- MIRABELLA ROBERTI M. 1950 = *Tergeste, Trieste. 3040: Rinvenimenti di iscrizioni romane a Trieste; 3392: Lavori all'arco di Riccardo; 3393: Costruzioni romane; 4673: Torre tardoantica*, «Fasti Archaeologici», III, pp. 286, 314-315, 458.
- PASCAL C. B. 1964 = *The cults of Cisalpine Gaul*, Bruxelles.
- PENSABENE P. 1982 = *Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino*, in *Soteriologia* 1982, pp. 68-98.
- PICARD CH. 1964 = *Rhèa-Cybèle et le culte des portes sacrées*, in *Essays in memory of Karl Lehmann*, Glückstadt, pp. 259-266.
- PICCALUGA G. 1964 = *Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del culto*, «StMatStorRel», 35, pp. 195-237.
- ROLLER L. E. 1999 = *In search of god the mother. The cult of Anatolian Cybele*, Berkeley - Los Angeles.
- ROSADA G. 1990 = *Mura, porte e archi nella Decima Regio: significati e correlazioni areali*, in *La città nell'Italia settentrionale in età romana. Morfologie, strutture e funzionamento dei centri urbani delle regiones X e XI*, Atti del Convegno Internazionale (Trieste, 13-15 marzo 1987), Trieste-Roma, pp. 365-409.
- SCAGLIARINI CORLÀITA D. 1979 = *La situazione urbanistica degli archi onorari nella prima età imperiale*, in *Studi sull'arco onorario romano*, Roma, pp. 29-72.
- SCRINARI V. 1951 = *Tergeste*, Roma-Spoleto.
- SCRINARI SANTA MARIA V., FURLAN G., FAVETTA B. M., 1990 = *Piazza Unità d'Italia a Trieste*, Trieste.

SESTON W. 1966 = *Les murs, les portes et les tours des enceintes urbaines et le problème des res sanctae en droit romain*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris, pp. 1489-1498.

SFAMENI GASPARRO G. 1978 = *Connotazioni metroache di Demetra nel Coro dell' "Elena" (vv. 1301-1365)*, in *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offert... à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978*, Leiden, pp. 1148-1187.

SFAMENI GASPARRO G. 1982 = *Sotériologie et aspects mystiques dans le culte de Cybèle et d'Attis*, in *Soteriologia* 1982, pp. 472-479.

SFAMENI GASPARRO G. 1996 = *Per una storia del culto di Cibele in Occidente. Il santuario rupestre di Akrai, in Cybele, Attis and related cults. Essays in memory of M.J. Vermaseren*, Leiden, pp. 51-86.

SILVESTRINI M. 1989 = *Cibele e la dea Siria in due iscrizioni di Egnazia e Brindisi*, «*Epigraphica*», 51, pp. 67-84.

SILVESTRINI M. 2000 = *Note sui culti orientali dell'Italia sud-adriatica*, in DELPLACE, TASSAUX 2000, pp. 193-205.

*Soteriologia* 1982 = *La sotériologia dei culti orientali nell'impero romano*, Atti del Colloquio Internazionale (Roma, 24-28 settembre 1979), Leiden.

STICOTTI P. 1906 = *Antichità scoperte a Trieste*, «*ArcheogrTriest*», 31, pp. 379-384.

STICOTTI P. 1911a = *Recenti scoperte di antichità avvenute a Trieste e nel suo territorio*, «*AttiMemIstria*», 14, pp. 39-89.

STICOTTI P. 1911b = *Recenti scoperte di antichità avvenute a Trieste e nel suo territorio*, «*ArcheogrTriest*», 34, pp. 171-221.

STICOTTI P. 1920 = *Regione X (Venetia et Histria)*, «*NotSc*», p. 104.

THOMAS G. 1984 = *Magna Mater and Attis*, «*ANRW*», II, 17, 3, Berlin, pp. 1500-1535.

TRIBEL A. 1884 = *Passeggiata storica per Trieste*, Trieste.

VENTURA P. 1996 = *Tergeste romana: elementi per la Forma Urbis*, «*ArcheogrTriest*», s. IV, v. LVI, pp. 11-123.

VERMASEREN M. J. 1977 = *Cybele and Attis. The myth and the cult*, London.

WISEMAN T. P. = *Cybele, Vergil and Augustus*, in *Poetry and politics in the age of Augustus*, Cambridge, pp. 117-128.

ZACCARIA C. 1992 = *Regio X. Venetia et Histria. Tergeste. Ager Tergestinus et Tergesti adtributus*, in *Supplementa Italica*, 10, Roma, pp. 139-283.