

ARCHEOLOGIA CLASSICA

NUOVA SERIE

Rivista del Dipartimento di Scienze dell'antichità
Sezione di Archeologia classica, etrusco-italica, cristiana e medioevale

Fondatore: GIULIO Q. GIGLIOLI

Direzione Scientifica

MARIA PAOLA BAGLIONE, GILDA BARTOLONI, LUCIANA DRAGO,
ENZO LIPPOLIS, LAURA MICETTI, GLORIA OLCESE,
DOMENICO PALOMBI, MARIA GRAZIA PICOZZI, FRANCA TAGLIETTI

Direttore responsabile: GILDA BARTOLONI

Redazione:

FRANCA TAGLIETTI, FABRIZIO SANTI

Vol. LXIV - n.s. II, 3
2013

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER - ROMA

Comitato Scientifico

PIERRE GROS, SYBILLE HAYNES, TONIO HÖLSCHER,
METTE MOLTESEN, STEPHAN VERGER

Il Periodico adotta un sistema di Peer-Review

Archeologia classica : rivista dell'Istituto di archeologia dell'Università di Roma. -
Vol. 1 (1949)- . - Roma : Istituto di archeologia, 1949- . - Ill. ; 24 cm. - Annuale. -
Il complemento del titolo varia. - Dal 1972: Roma: «L'ERMA» di Bretschneider.
ISSN 0391-8165 (1989)

CDD 20. 930.1'05

ISBN ISBN CARTACEO 978-88-913-0479-7
ISBN DIGITALE 978-88-913-0475-9

ISSN 0391-8165

© COPYRIGHT 2013 - SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

Aut. del Trib. di Roma n. 104 del 4 aprile 2011

Volume stampato con contributo della Sapienza Università di Roma

INDICE DEL VOLUME LXIV

ARTICOLI

ARIZZA M., DE CRISTOFARO A., PIERGROSSI A., ROSSI D., La tomba di un aristocratico <i>naukleros</i> dall'agro veientano. Il <i>kantharos</i> con scena di navigazione di via A. d'Avack	p. 51
BALDASSARRI P., Alla ricerca del tempio perduto: indagini archeologiche a Palazzo Valentini e il <i>templum divi Traiani et divae Plotinae</i>	» 371
DIONISIO A., Caratteri dei culti femminili a Corfinio	» 223
DOMINGO J.Á., MAR R., PENSABENE P., El complejo arquitectónico del templo del Divo Claudio en el monte Celio de Roma.....	» 295
GREGORI G.L., Il 'sepolcreto' di militari lungo la via Flaminia. Nuove stele dal V-VI miglio	» 349
MARCATTILI F., <i>Templum Castorum et Minervae</i> (<i>Chron.</i> 354, p. 146 M). Il tempio di Minerva ad Assisi ed il culto romano dei Dioscuri.....	» 263
ORTALLI J., Strutture pubbliche e luoghi della politica alle origini della città. Un 'Campo Marzio' nella <i>Felsina villanoviana</i> ?	» 7
PACILIO G., MONTANARO A.C., La 'Tomba dei capitelli ionici' di <i>Tiati</i> . San Paolo di Civitate (FG)	» 169
PALOMBI D., <i>Receptaculum omnium purgamentorum urbis</i> (LIV. 1, 56, 2). Cloaca Massima e storia urbana	» 133

NOTE E DISCUSSIONI

AMBROSINI L., Una nuova <i>kylix</i> del pittore di Meidias da Cerveteri nella tecnica a figure rosse e a fondo bianco	» 483
CARAFÀ P., BRUNO D., Il Palatino messo a punto	» 719
CORDA I., Salvadanai fittili di età romana e <i>sacra privata</i> : riflessioni preliminari	» 609

INDICE DEL VOLUME LXIV

COSTANTINI A., Il reimpiego delle anfore tardo antiche. Considerazioni sulle sepolture ad <i>enchytrismòs</i> in Toscana	p. 657
GILETTI F., L'Acropoli di Taranto: un contributo preliminare sulle nuove ricerche	» 521
LEOTTA M.C., CANCELLIERI M., Ceramiche a 'tiratura limitata': due esemplari da <i>Privernum</i>	» 591
LORENZATTI S., De Benghazi à Versailles: histoire et réception d'une statue entre XVII ^e et XX ^e siècles	» 677
MARENGO S.M., TABORELLI L., A proposito dei <i>Peticii</i> e il commercio orientale	» 583
PENSABENE P., GALLOCCIO E., Alcuni interrogativi sul complesso augusteo palatino	» 557
TORTORELLA S., Archi di Costantino a Roma	» 637
VALLARINO G., <i>Instrumentum publicum</i> e democrazia a Taranto: rilettura di un'iscrizione vascolare	» 545

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

ANGUISSOLA A., 'Difficillima Imitatio'. <i>Immagine e lessico delle copie tra Grecia e Roma</i> (M.E. MICHELI)	» 800
REMOLÀ VALLVERDÙ J.A., ACERO PÉREZ J., (a cura di), <i>La gestión de los residuos urbanos en Hispania. Xavier Dupré Raventos (1956-2006) In memoriam</i> (D. MANACORDA)	» 793
VISMARA C., (a cura di), <i>Uchi Maius 3. I Frantoi. Miscellanea</i> (A. LEONE)	» 787
Pubblicazioni ricevute	» 807

CARATTERI DEI CULTI FEMMINILI A CORFINIO*

Scopo di questa breve esposizione è, da un lato, tentare di delineare la fisionomia delle figure e dei collegi sacerdotali femminili peligni, che per la loro peculiarità – e talora enigmaticità – hanno suscitato l'attenzione di studiosi di tutto il mondo; dall'altra parte, fornire elementi utili per la definizione del tipo di culto praticato, tra l'età ellenistica e la prima età romana, a *Corfinium*, che, almeno allo stato attuale della documentazione, sembra essere, probabilmente insieme a *Cansano-Ocriticum*, il centro principale in cui tale forma di religiosità veniva espressa¹.

ATTESTAZIONI DI COLLEGI SACERDOTALI FEMMINILI NELLA CONCA PELIGNA

Sulle poco più di 50 testimonianze epigrafiche in lingua peligna provenienti da tutta la regione abitata da questa popolazione, 10 attualmente, consistono in lapidi funerarie in cui ricorre una formula caratteristica, che non si riscontra in nessun altro luogo: la titolatura bimembre *anaceta cerria*².

* Desidero rivolgere i miei sinceri ringraziamenti al prof. Adriano La Regina per tutta la sollecitudine dimostratami in questi anni di dottorato di ricerca, di cui questo contributo è frutto, per i suoi sempre stimolanti suggerimenti e le idee di cui mi ha fatta partecipe e per il suo aiuto continuo nel reperimento della bibliografia e della documentazione epigrafica e storica; al dott. Andrea Pessina, Soprintendente alle Antichità di Abruzzo e Molise per avermi concesso il permesso di portare avanti lo studio sui reperti; alla dott. Emanuela Ceccaroni, che è stata fino a poco tempo fa funzionaria ispettrice per la zona di Corfinio, per l'accesso ai materiali e l'aiuto fornitomi; alla dott. Letizia Brunetti, direttrice del museo civico "A. De Nino" di Corfinio, per la sua disponibilità e per le osservazioni di cui mi ha messa a parte e che ricorderò in nota; e infine alla dott. Graziella Ruggi del Museo Nazionale di Napoli per la foto del rilievo di Mondragone.

¹ Verranno a tal proposito resi noti alcuni dati, finora solamente oggetto di una pubblicazione sommaria a carattere preliminare, riguardanti i materiali rinvenuti nel santuario di Ercole in località Sant'Ippolito, a breve distanza da Corfinio: l'accesso a tali materiali mi è stato consentito per una tesi di dottorato sulla romanizzazione della conca peligna, i cui risultati, si spera, saranno disponibili a breve per la consultazione. L'esame dei materiali sarà integrato con l'ausilio delle testimonianze degli storici antichi e soprattutto della consistente documentazione epigrafica, proveniente dal territorio corfiniese e peligno, che è nota già da lungo tempo, eppure merita in questo campo un'attenzione particolare.

² Con la prima parte di questo paragrafo intendo riallacciarmi ai risultati di un contributo pubblicato dal dott. A. Bencivenga, dell'università di Chieti: BENCIVENGA 2011.

Il territorio ha una densità molto elevata di queste iscrizioni in lingua peligna, che menzionano, a detta di una buona parte degli studiosi che si sono interessati a questo problema, personaggi connessi alla sfera del culto; il numero delle titolature è significativo se confrontato con il resto d'Italia (eccezion fatta per il Lazio) e i corrispettivi in lingua latina perdurano anche in piena età imperiale³.

Lo studio delle iscrizioni e dei loro contesti, ove presenti o ricostruibili, può offrire un valido aiuto alla comprensione di queste figure, che non sono attestate altrove e sembrano pertanto peculiari della regione peligna; le loro funzioni e prerogative sono ancora oggi non del tutto chiare, nonostante abbiano attirato l'interesse degli studiosi per oltre un secolo. Le iscrizioni sono connesse in modo evidente con donne: il dato è riscontrabile grammaticalmente, e inoltre, nelle 7 iscrizioni in cui è presente anche il nome del personaggio, questo è sempre di genere femminile. Nei rari casi in cui le cronache degli scavi riferiscono la presenza di una connessione certa con una tomba, questa presenta elementi di corredo femminili.

P. Poccetti⁴ notava una certa variabilità della grafia di entrambi i membri della titolatura: il primo è attestato nelle forme *anaceta*, *anceta*, *anacta*, *ancta*, e di recente a queste forme si è aggiunta una ancora diversa, *anacetha*; il secondo membro oscilla tra *cerria*, *cerri*, *ceria*, *ceri*, *criei*. Tali termini compaiono sempre e solo insieme.

Quello che segue è un breve catalogo delle iscrizioni, divise per provenienza, con una numerazione interna assegnata esclusivamente a scopo di maggiore praticità e la bibliografia completa in nota:

Corfinio: C.1⁵. *Saluta. Scaifia. v / anceta . cerri*

Introdacqua: I.1⁶. *Brata. Ania / ancta. criei*
I.2⁷. *anaceta / cerria*

³ Vd. lo studio condotto da GASPARI 2012, pp. 54-55, sulla distribuzione delle iscrizioni menzionanti sacerdotesse nel territorio romanizzato tra il I secolo a.C. e il III d.C.: la Regio IV occupa il secondo posto in Italia, e sappiamo che la più elevata concentrazione di tali iscrizioni all'interno della regione è sita proprio tra i Peligni.

⁴ POCCKETTI 2010, p. 36.

⁵ *NSc* 1882, p. 275; PLANTA 1897, n. 256; BESNIER 1902, p. 49; VETTER 1953, n. 211; BOTTIGLIONI 1954, n. 124; PISANI 1964, n. 45E; DURANTE 1978, p. 795; LA REGINA 1978, p. 532; *CIL I*, 3226; RIX 2002, p. 74 Pg 14; CRAWFORD 2006a, p. 122.

⁶ *Il Tempo* (cronaca locale), 11/09/1979; PICCHI 1979, p. 269; POCCKETTI 1980, s. VIII v 35, p. 510; ANTONINI 1979, p. 314; RIX 2002, p. 74 Pg 15.

⁷ VETTER 1953, n. 206; BOTTIGLIONI 1954, n. 131; PISANI 1964, n. 45 D; LA REGINA 1970, p. 66; RIX 2002, p. 74 Pg 18.

Pettorano sul Gizio: P. 1⁸. *Saluta + Musesa + Pa / anaceta + ceria / et. aisis + sato*
 P. 2⁹. *Vibea. Metia. T / anacetha. ceria*

Sulmona: S. 1¹⁰. *Brata X Polf X Sa / anacta X ceri*
 S. 2¹¹. *ance [... / ceri [...*
 S. 3¹². *Tettia. Sa / anac. cerr*
 S. 4¹³. *Saluta. Caiedia. C.f. / anceta. ceri*
 S. 5¹⁴. *anacta / ceria*

La concentrazione maggiore, quindi, si registra nel centro di *Sulmo*, mentre Corfinio, nonostante abbia goduto di maggiore importanza e prestigio rispetto a Sulmona per quasi tutta l'età ellenistica e abbia conservato una messe più ricca di testimonianze epigrafiche in lingua peligna (concentrate soprattutto tra il II e la metà del I secolo a.C.), non ha restituito più di un'iscrizione con questa formula. In compenso, come si potrà osservare nei prossimi paragrafi, nel santuario di Corfinio in località Sant'Ippolito, dedicato principalmente ad Ercole, sono state rinvenute cospicue testimonianze di carattere materiale, assenti a Sulmona, che restituiscono l'immagine di un culto prettamente femminile che doveva essere praticato insieme a quello dell'eroe.

Per quanto riguarda il significato da attribuire a tali iscrizioni, esistono due filoni interpretativi.

1. *Anaceta Cerria* come dativi in -a attestanti il culto della dea *Angitia* (osco *Anagtiat*): "Angitiae Ceriali". Questa è l'interpretazione seguita da von Planta¹⁵, U. Pestalozza¹⁶, Pauli, G. Devoto, G. Bottiglioni¹⁷, Salmon¹⁸, Radke¹⁹, E.

⁸ PLANTA 1897, n. 246a; BESNIER 1902, p. 50; VETTER 1953, n. 204; BOTTIGLIONI 1954, n. 129; PISANI 1964, n. 45 A; LA REGINA 1970, p. 64; RIX 2002, p. 74 Pg 12.

⁹ POCSETTI 2010, p. 36 ss.; BUONOCORE, POCSETTI 2013, pp. 59-106.

¹⁰ VETTER 1953, n. 207; PISANI 1964, n. 45 B; LA REGINA 1970, p. 67; POCSETTI 1979, n. 214; MOSCI SASSI 1974, p. 365; RIX 2002, p. 74 Pg 13.

¹¹ MATTIOCCO 1973, p. 8, n. 2 e fig. 3; MOSCI SASSI 1974, p. 364; POCSETTI 1979, n. 211; RIX 2002, p. 74 Pg 20.

¹² Nsc 1891, p. 295; VETTER 1953, n. 205; BOTTIGLIONI 1954, p. 335, n. 130; PISANI 1964, n. 45 c; LA REGINA 1970, p. 65; *CIL* I², 1773; MOSCI SASSI 1974, tav. LXII c; RIX 2002, p. 74 Pg 16.

¹³ POCSETTI 1982, p. 173; RIX 2002, p. 74 Pg 17. Per la provenienza: MATTIOCCO 1981, p. 41 e nota 119.

¹⁴ PICCIRILLI 1933, p. 458 n. 4; VETTER 1953, n. 208; LA REGINA 1970, p. 68; RIX 2002 Pg 19.

¹⁵ PLANTA 1897, p. 547.

¹⁶ PESTALOZZA 1897, p. 8.

¹⁷ BOTTIGLIONI 1954, p. 335 ss.

¹⁸ SALMON 1985.

¹⁹ RADKE 1965, p. 65.

Vetter²⁰, V. Pisani²¹, M. Durante²², C. Letta²³. Inizialmente anche il Poccetti appoggiava tale interpretazione²⁴.

2. *Anaceta Cerria* come “Sacerdos Cereris”, attestazione in caso nominativo di una carica sacerdotale. È la tesi – che nella tradizione ha incontrato meno favore rispetto all’altra – di Conway²⁵, Zvetaieff (che, si ricordi, fu in contatto con A. De Nino), G. Colonna²⁶, P. Poccetti²⁷ e che oggi, però, gode di maggior credito, in controtendenza con quanto avveniva in passato²⁸.

La prova addotta dal Poccetti a sostegno di quest’ultima interpretazione si basa sulla considerazione del contesto di rinvenimento delle iscrizioni. Egli osserva come nel territorio peligno sia per lo meno insolita la presenza di tante dediche ad Angizia, che non riveste la stessa importanza e non è oggetto della stessa venerazione che riscuote in territorio marso; inoltre, la totalità dei rinvenimenti è connessa all’ambito funerario, le iscrizioni sono tutte da interpretare come epitaffi, e dunque la spiegazione più plausibile è che si tratti di tombe appartenenti a personaggi di rango sacerdotale²⁹.

Attualmente la seconda tesi sembra essere maggiormente supportabile anche per la presenza nello stesso territorio, in età romana, di iscrizioni latine che ricalcano la medesima formula, *sacerdos Cereris*³⁰, come peraltro notava già il Conway a fine ‘800³¹; il parallelo non è confinato all’ambito peligno ma è evidente anche prendendo in considerazione iscrizioni provenienti da altre località del territorio italiano e dalle province³². Si è compreso solo di recente che tali iscrizioni in peligno potrebbero rappresentare la primissima attestazione del culto di Cerere in Italia da parte di colleghi sacerdotali composti esclusivamente da donne³³. Come emerge anche dall’analisi delle fonti storiche di età romana, sembra che il culto di questa divinità, attestato in Italia e Sicilia fin da un’epoca molto antica³⁴, fosse proibito agli uomini³⁵.

²⁰ VETTER 1953, pp. 141-144.

²¹ PISANI 1964, p. 107, n. 45: *Angita Cereali*.

²² DURANTE 1978, p. 792.

²³ LETTA, D’AMATO 1975, pp. 302-303.

²⁴ POCCKETTI 1979, p. 159, n. 211 e p. 202, indice.

²⁵ CONWAY 1897, p. 235 ss.

²⁶ COLONNA 1956, p. 217.

²⁷ POCCKETTI 1982a, pp. 171-182; ID. 1985, pp. 51-66; ID. 2010, pp. 34-43.

²⁸ Vd. da ultimo GASPAR 2012, p. 102.

²⁹ POCCKETTI 2010, in particolare p. 37.

³⁰ *CIL*, I² 3216, tav. 77, fig. 4 (Sulmona); per il culto di Cerere vd. anche *CIL*, IX 3087, 3089, 3090; BUONOCORE 1988, n. 48; COLONNA 1959, pp. 216-217; CHIRASSI COLOMBO 1981, p. 426; BENCIVENGA 2011.

³¹ CONWAY 1897, p. 235, n. 206.

³² Ad es. *CIL*, VIII 1140 (Cartagine): *Iunoni/ Sallustiae M. fil / Lupercae sacerdot(i) Cer(eris/erum)*: lettura e integrazione in GASPAR 2012, p. 57.

³³ GASPAR 2012 2012, p. 67.

³⁴ *Cic.*, *Verr.*, II, 4, 106, 3.

³⁵ *Cic.*, *Verr.*, II, 4, 99, 6: «*Sacrarium Cereris est apud Catinensis eadem religione qua Romae, qua in*

Tali collegi sono associati anche al culto di Venere in tutto il bacino del Mediterraneo a partire dalla romanizzazione³⁶; nel territorio peligno, le attestazioni del culto di Venere sembrano essere però più recenti rispetto a quelle che menzionano sacerdotesse di Cerere³⁷.

L'esistenza di tali collegi tutti al femminile fornirebbe un importante parallelo con la situazione che si registra nella Roma repubblicana, in cui sono stati individuati importanti indizi dell'esistenza di sacerdotesse, non del tutto secondarie rispetto agli uomini, e di una gerarchia abbastanza articolata tra le diverse mansioni svolte da queste³⁸: si hanno notizie di *sacerdotes* vere e proprie, che dovevano avere un ruolo importante nella ritualità anche pubblica; di *magistrae* e *ministrae* che si occupavano della gestione quotidiana del culto, probabilmente in analogia con le controparti maschili (di cui, come già si è ricordato, esistono diverse attestazioni nel territorio in esame³⁹); e della coppia sacerdotale di *rex* e *regina sacrorum*.

Nello stesso tempo, come nella Roma contemporanea, anche tra i Peligni la sfera del sacro sembra configurarsi come ben distinta dagli altri ambiti della vita quotidiana e intermedia tra il "pubblico" ed il "privato": ragione per cui la presenza di donne in tale ambito fa supporre che la sfera delle competenze e delle mansioni della donna romana e italica, nella vita reale, fosse molto più ampia di quanto l'ideale stereotipato della *femina casta, domiseda, lanifera* suggerisca, e proprio per questo motivo non incasellabile in modo semplicistico nella contrapposizione uomo -> pubblico vs donna -> privato⁴⁰.

Inoltre, all'interno del contesto delle necropoli, la presenza di un formulario ripetuto e sempre uguale, di rigida fissità, si spiega meglio attribuendo un valore "professionale" agli epitaffi: in questo senso, non è strano che il nome personale, in due casi, non compaia affatto, ma venga dato il massimo rilievo all'esercizio della funzione. Di sicuro, quello che si nota è che i *nomina* citati appartengono a famiglie antiche e poco numerose: le sacerdotesse appartenevano dunque all'aristocrazia più antica, sebbene non molti elementi, nei loro scarni corredi funerari – almeno nei casi noti – facciano pensare ad un fasto eccessivamente ostentato⁴¹ (*Fig. 1*).

ceteris locis, qua prope in toto orbe terrarum. In eo sacrario intimo signum fuit Cereris perantiquum, quod viri non modo cuius modi esset sed ne esse quidem sciebant; aditus enim in id sacrarium non est viris; sacra per mulieres ac virgines confici solent».

³⁶ GASPAR 2012, pp. 69-70.

³⁷ Un esempio famosissimo, che sarà qui citato più volte, è la cd. 'iscrizione di Herentas', che però è databile, per grafia e per gli elementi della tomba associata alla lapide (rituale ad incinerazione, corredo), almeno alla metà del I secolo a.C. Vd. *infra*.

³⁸ Vd. SCHULTZ 2006, pp. 47-93.

³⁹ *CIL*, IX 3138= *CIL*, I² 1793 (Prezza); *ILLRP*, 94 (Corfinio); BUONOCORE 2006, pp. 81-82 n. 54 (Raiano).

⁴⁰ GASPAR 2012, p. 45.

⁴¹ Alcuni esempi: la tomba di *Saluta Scaifia anaceta cerra* (iscr. RIX 2002 Pg 14) databile al II-prima metà I secolo a.C., il cui corredo è stato ricostruito ed esposto nel museo civico "A. De Nino" di Corfinio, era a



Fig. 1. CORFINIO, Museo civico. Iscrizione di *Saluta Scaifia*, inv. 92572 (foto A. La Regina).



Fig. 2. NAPOLI, Museo Nazionale. Iscrizione di *Herentas* (da LEJEUNE, BRIQUEL 1989).

Anche in questo caso, il parallelo con la situazione che si registra a Roma è utile a comprendere come determinati culti, e sicuramente determinate cariche sacerdotali più alte nella gerarchia, dovessero essere riservati alle donne appartenenti a *gentes* con un grado più prestigioso nella scala sociale⁴²: viene spontaneo prendere in considerazione, per effettuare un paragone con il territorio peligno, l'iscrizione più famosa, detta 'di *Herentas*' (Fig. 2), in lingua peligna, ma databile su base paleografica alla metà del I secolo a.C.⁴³:

grotticella, con unica banchina e *dromos* discendente, con il plinto iscritto posto al di sopra; il corredo era composto di un'anfora di produzione locale a fondo piatto, due piatti in ceramica comune, una bottiglia in ferro, un'olletta in terracotta, e gli unici oggetti di pregio sono una *lagynos* in bronzo baccellata e un'olpe in bronzo con manico a testa di sileno. Vd. *Nsc* 1882, p. 275. La tomba di *Prima Petiedia* (iscr. RIX 2002 Pg 9), della metà del I secolo a.C., era invece ad incinerazione in olla, al di sopra della quale furono rinvenuti «14 balsamari e frammenti di vasi»; l'iscrizione, posta sopra il livello del piano di campagna, sigillava tutto. Vd. *Nsc* 1877, pp. 214-215.

⁴² SCHULTZ 2006, pp. 139-150.

⁴³ È necessario, però, rimarcare sulla scorta di PROSDOCIMI 1989, p. 523, la receniorità dell'iscrizione

C. 2⁴⁴. [- 4/5-] *pracom p[- 20/30-]/*
usur . pristafalacirix . prismu petiedu . ip . uida
uibu . omnitu . uranias . ecuc . empratois
clisuist . cerfum sacaracirix . semunu . sua
aetatu . firata . fertlid praicime . perseponas
afded . eite . uus . pritrome pacris puus . ecic
lexe . lifar . dida . uus . deti . hanustu . herentas.

Dall'esame dell'iscrizione, nonostante le perplessità e i dubbi non risolti sull'interpretazione di diversi termini⁴⁵, emerge l'immagine di una donna che assomma tutti i requisiti di *status* richiesti per avere diritto a ricoprire la carica più eminente: *Prima Petiedia* (o, secondo un'ultima ipotesi, *Vibedia*), di nobile famiglia, sposata (*usur*), che ricopre un ruolo predominante nella gerarchia sacerdotale: oltre ad essere genericamente *sacaracirix* (considerabile un calco del latino *sacerdos*) è definita *pristafalacirix*, termine molto discusso, ma che a mio avviso ha, per l'appunto, una connotazione di prestigio e di ruolo elevato in una gerarchia, e non può avere alcun significato relativo, come era stato in passato ipotizzato, alla prostituzione sacra⁴⁶, anche per l'enfasi che viene tributata al rango della defunta.

RUOLO E DEFINIZIONE DELLE FIGURE SACERDOTALI. IL PROBLEMA DELLA PROSTITUZIONE SACRA

Un filone di studi interpretava termini come *pristafalacirix* in modo da stabilire una connessione tra i collegi femminili e la pratica della ierodulia⁴⁷: la *pristafalacirix* sareb-

rispetto alle altre in peligno: l'appartenenza di questa testimonianza ad una cultura ormai romanizzata (com'è possibile arguire anche dalla descrizione del contesto in *Nsc* 1877, pp. 214-215) ed esposta agli influssi provenienti da tutto il mondo ellenistico è a mio avviso una delle chiavi per la comprensione dell'evoluzione del culto a Corfinio, come si vedrà nei prossimi paragrafi.

⁴⁴ *Nsc* 1877, pp. 214-215; DE NINO 1877, p. 185; DRESSSEL 1877, pp. 184-185 e 235; PLANTA 1897, p. 546, n. 254; BESNIER 1902, p. 48; VETTER 1953, n. 213; BOTTIGLIONI 1954, n. 122; PISANI 1964, n. 47; MOSCI SASSI 1974, p. 365; DURANTE 1978, p. 799; LA REGINA 1978, p. 532; PERUZZI 1995, pp. 5-15; RIX 2002, p. 73 Pg 9; BENCIVENGA 2011, pp. 56-58.

Per i *Petiedii*: WONTERGHEM 1975, pp. 12, 21-23; BUONOCORE 1987, p. 154-155, n. 16-17; RIX 2002, p. 73 Pg 9.

⁴⁵ Per i problemi su un'ipotetica identificazione di *Prima* come "primaria" cfr. WONTERGHEM 1965, su un'iscrizione di età imperiale (p. 145 n. 12). Per i tentativi di traduzione: PISANI 1964, pp. 109-111: «*Quam saeptum (hoc servat N. N.) uxor, antistita Prima Petiedia, ibi, via Vibia commonita Uraniae haec imperatis, requiescet; Cere-rum sacerdos Semonum, sua aetate filata fertliler, in regnum Proserpinae abiit. Ite vos in laetitiam benevoli quos hoc legisse libeat. Det vobis divitias honesta Herentas*». PERUZZI 1995: rr. 1-3: «*presso il luogo sacro di Persefone qui giace la sacerdotessa Prima Petiedia, in vedovanza Vibidia...*»; rr. 6-7: «*praeterite vos propitii qui hoc legistis...*».

⁴⁶ Opinione sostanzialmente condivisa da GASPARD 2012, p. 168.

⁴⁷ A partire da PERUZZI 1976, pp. 673-686. Per una sintesi delle principali posizioni sull'argomento vd. BENCIVENGA 2011, pp. 57-58, con bibliografia.

be stata quindi una “guardiana delle prostitute sacre”. Questa tesi viene di solito avallata anche per la vicinanza di un sito, Rapino (CH) nel territorio marrucino, in cui diversi studiosi hanno dato per certo che la ierodulia fosse abitualmente praticata⁴⁸; A. La Regina affermò che tale forma di culto decadde all’inizio del III secolo, per poi riprendere vigore dopo le guerre annibaliche come fonte di profitti⁴⁹. L’opinione che questa forma di attività fosse praticata ed istituzionalizzata nel mondo antico, tanto greco e dell’Asia Minore quanto romano ed italico, ha goduto di un certo credito per via di un passo di Ateneo che mette in relazione la costruzione di templi con i proventi ricavati in tale modo⁵⁰.

In merito al problema circa la pratica della prostituzione sacra nel territorio peligno, però, un altro filone interpretativo evidenzia troppi elementi discordanti: Bianchi⁵¹, seguito da Prodocimi⁵², nota come la Venere dell’iscrizione di *Herentas* sia detta Urania e *hanustu*, ossia “onesta”, personificazione della Venere celeste; in più la sacerdotessa è sposata, e ciò si rileva non solo dall’uso del termine *usur*, “uxor”, ma dalla giustapposizione di un *nomen* maritale di *Petiedia*, secondo l’uso romano, a quello della famiglia di origine *Vibðu*⁵³. Come se non bastasse, come nota E. Peruzzi, le sacerdotesse di Cerere dovevano osservare la più totale castità⁵⁴: non solo, ma dovevano anche astenersi totalmente da qualsiasi contatto con uomini⁵⁵. Lo studioso argomenta infatti che la donna, pur rimarcando la sua condizione di sposata, nel periodo del servizio sacerdotale dovette osservare una sorta di “vedovanza” rituale, con il divorzio temporaneo dal marito⁵⁶.

La Budin, recentemente, ha messo in discussione la stessa esistenza nel mondo antico dell’istituzione della ierodulia⁵⁷, seguita da V. Gaspar, che analizza dettagliatamente la situa-

⁴⁸ Per via di un’interpretazione della cd. ‘tavola di Rapino’: MOMMSEN 1850, n. XIV; ZVETAIEFF 1885; VETTER 1953, n. 218; BOTTIGLIONI 1954, n. 121; PISANI 1964, n. 52; DURANTE 1978, p. 804 ss.; LA REGINA 1978, pp. 520-521; MEISER 1987, p. 113; RIX 2002, p. 77 MV 1.

⁴⁹ LA REGINA 1997, p. 63.

⁵⁰ ATHEN., *Deipn.*, XIII, 25: «E Filemone, nei suoi *Fratelli*, riferisce che Solone per primo, in ragione delle sfrenate passioni del giovane, promulgò una legge secondo cui le donne potevano essere condotte a prostituirsi nei bordelli; come anche Meandro di Colofone attesta nel terzo libro della sua *Storia degli affari di Colofone*, dicendo che egli per primo eresse un tempio dedicato alla Venere Pubblica con l’impiego del denaro guadagnato dalle donne che si erano prostitute in quei bordelli».

⁵¹ BIANCHI 1978, p. 230.

⁵² PRODOCIMI 1989, p. 524. Per Platone, appunta lo studioso, *Venus Urania* è «la dea dell’amore puro» (*Conv.* 180d).

⁵³ PERUZZI 1995, p. 8.

⁵⁴ OV., *Am.*, 3, 10, 1-4.

⁵⁵ OV., *Met.*, 10, 431-435: vd. PERUZZI 1995, pp. 8-9 e nota 13.

⁵⁶ Secondo l’interpretazione dello stesso Peruzzi, *ibid.*, p. 13 n. 15, questo sarebbe il senso della formula onomastica in cui i due gentilizi, *Petiedia* e *Vibedia*, sono separati da un *ip uidad*, da rendere con l’ablativo di tempo *viduivio*: «Pettiedia, nel periodo della separazione dal marito, si è identificata come Vibidia» (cioè con il nome della famiglia di origine). Per le attestazioni della castità delle aderenti al sacerdozio di Cerere nel periodo di esercizio del ministero: GASPARD 2012, p. 162.

⁵⁷ Vd. BUDIN 2008, p. 258 ss.

zione delle sacerdotesse di Cerere in Africa settentrionale, giungendo alla conclusione che non vi sono elementi strettamente probanti per concludere che tale pratica fosse esercitata⁵⁸.

In considerazione degli elementi sopra esposti, si è quindi tentato di interpretare il termine *pristafalacirix* come l'equivalente di **prae-stibulatrix* (e non **prostibulatrix*, non giustificabile peraltro dal punto di vista linguistico)⁵⁹, ossia un probabile sinonimo di *anti-stita*⁶⁰, termine quest'ultimo in cui alcuni ravvisano anche il corrispettivo del peligno *anaceta*: "colei che svolge le sue mansioni nella parte anteriore di un edificio sacro"⁶¹, interpretazione che però crea una serie di perplessità, dovute sia all'evidentemente scarsa chiarezza di questa definizione, sia al confronto con quanto riferito dalle fonti storiche: Cicerone parla di «(...) *sacerdotes Cereris atque illius fani antistitae, maiores natu, probatae ac nobiles mulieres*⁶²». Questa proposizione rappresenta forse una chiave per comprendere l'opposizione e la distinzione tra le due figure della *sacerdos* e dell'*antistita*; entrambe provengono da una fascia sociale alta, hanno connotazione di nobiltà e di prestigio sociale e morale, ma le *antistitae* sembrano essere più anziane (*maiores natu*) rispetto alle semplici *sacerdotes*.

La definizione della *pristafalacirix* in termini di "stare davanti", in senso fisico, dunque, non sembra avere molto senso. Più credibile sembra l'idea di un rapporto gerarchico: la *pristafalacirix* o *antistita* dovrebbe essere, appunto, colei che *prae-stat*, che "sta davanti" ma in senso di importanza, è "prima", al vertice della gerarchia del sacerdozio femminile⁶³, anche per la maggiore anzianità; un'ulteriore indizio a favore di questa accezione della particella *prae-* è nel parallelo con il sudpiceno del V secolo a.C. e in particolare con la stele Sp TE 5 (Penna Sant'Andrea, TE, territorio pretuzio): *prai- staft*, "si erge" al di sopra⁶⁴.

L'altro titolo che compare in C. 2, *sacaracirix*, si ripresenta (nella forma senza anaptissi *sacracirix*) in due iscrizioni, rispettivamente da Chieti⁶⁵ nei Marrucini e *Interpro-*

⁵⁸ GASPAR 2012, pp. 162-164.

⁵⁹ Così già PISANI 1964, p. 109, n. 47, nota 2. *Prostibulatrix* viene proposto da PERUZZI 1976, pp. 673-686; PROSDOCIMI 1989, p. 523 propende di nuovo per l'interpretazione *antistita*.

⁶⁰ Per le attestazioni di *antistes* e *antistita* nel mondo romano e italico: GASPAR 2012, pp. 49-50.

⁶¹ Questa ultima proposizione è un riassunto della tesi di BENCIVENGA 2011.

⁶² Cic., *Verr.*, II, 4, 99, 11.

⁶³ Devo questa riflessione ad uno spunto fornitomi dal prof. A. La Regina, che ringrazio.

⁶⁴ MARINETTI 1985, TE. 5, con bibliografia precedente; RIX 2002, Sp TE 5. Per un'ultima interpretazione leggermente differente: LA REGINA 2010.

⁶⁵ *CIL*, IX 3032; MURATORI 1740, p. 1684, n. 12; G. ALLEGRAZZA (apparso anonimo e senza data), *Relazione di vari monumenti osservati nell'antichissima città di Chieti e nel suo contorno. Lettera erudita ed antiquaria scritta di Chieti da un Religioso letterato al nostro Sig. Dott. Giovanni Lami* (vd. LA REGINA 1965-1966, note 2 e 4); ANTINORI schede ms (vd. *ibid.*, p. 173); RAVIZZA 1841, parte I, p. 5, n. XIV; DEL PONTE attr. s. d., Ms. LXXX, 6 Bibl. Prov. Chieti, tav. XV; DE PETRA, CALORE 1901, pp. 173 e 182-183; LA REGINA 1965-1966, pp. 173-178; DURANTE 1978, p. 806; LA REGINA 1978, p. 531; POCCHETTI 1979, n. 204; ANTONINI 1979, p. 313; RIX 2002, p. 78 MV 6. CRAWFORD 2006b, p. 140.

*miun*⁶⁶, al confine tra i territori peligno e marrucino, e sembra indicare genericamente “colei che è addetta ad un ufficio sacro”⁶⁷, probabilmente – come si è notato sopra – indicando una figura che occupava una posizione meno elevata nella scala sociale e nella gerarchia sacerdotale: una generica *sacerdos*. Di ciò potrebbe essere un ulteriore indizio la posizione delle due titolature nell’iscrizione Pg 9: in alto, in posizione di preminenza, è il titolo più elevato di *pristafalacirix*, come nella struttura dei *cursus honorum* romani. L’unica differenza rispetto all’analogo latino sembra essere di carattere grammaticale: *sacerdos* è titolo usato indifferente per entrambi i generi⁶⁸, mentre tutti i nomi che indicano cariche sacerdotali in lingua peligna, o genericamente in sabellico, hanno una forte connotazione di genere nel suffisso *-crix* (*pristafalacirix*, *sacraracirix*) oppure *-a* (*anaceta*): con l’avanzata della romanizzazione si assiste alla riproposizione delle stesse formule tradotte in latino, *sacerdos Cereris/Veneris*.

PER UNA DEFINIZIONE DELLE DIVINITÀ FEMMINILI DI CORFINIO

A questo punto, eliminata la possibilità di una religiosità in cui avessero luogo rituali di prostituzione, ci si interroga sull’effettivo carattere e sulla connotazione del culto praticato da tali collegi femminili. In questo caso un importante aiuto ci è offerto dalle fonti storiche, che trasmettono, sotto forma mitica, significativi indizi circa la percezione che i contemporanei dovettero avere di tali pratiche religiose; ma anche dalla documentazione epigrafica ed archeologica.

Il collegio sacerdotale dedito a tali culti doveva intanto, sicuramente, adempiere i compiti e i riti propri dei tradizionali ordini sacerdotali consacrati a Cerere, come in tutto il mondo romano ed italico: oltre al culto quotidiano, che poteva comunque essere adempiuto da figure minori (*magistrae*, *ministrae*)⁶⁹, tali riti dovevano consistere essenzialmente in feste, come i *Cerealia*⁷⁰, processioni, sacrifici. Ciò si arguisce anche da alcune testimonianze figurate, tra cui la più significativa è il rilievo di *Helvia Pothine sacerdos Cereris*, da Corfinio, datato al I secolo d.C., che riproduce una sacerdotessa nell’atto di sacrificare sull’altare una scrofa⁷¹, animale tradizionalmente connesso al culto di *Tellus* e *Ceres*⁷² (Fig. 3).

⁶⁶ DE SIMONE 1962, pp. 66-68; MATTIOCCO 1963, n. 2381, tav. 7, fig. 25; MOSCI SASSI 1974, p. 364; POCCETTI 1979, n. 205; RIX 2002, p. 78 MV 7.

⁶⁷ «Colei che *sacra*-»: vd. PROSDOCIMI 1989, p. 523.

⁶⁸ GASPAR 2012, p. 55; per l’etimo: GUERRA GOMEZ 1987, pp. 28-30.

⁶⁹ GASPAR 2012, p. 139 ss.

⁷⁰ PROSDOCIMI 1990, p. 337.

⁷¹ *NSc* 1899, pp. 399-400 (testo ancora integro); *AE* 1900, 85; BESNIER 1902, p. 90; COLONNA 1956, p. 217 n. 7; WONTERGHEM 1965, pp. 145 e 211, n. 176; MATTIOCCO 1973, p. 13, fig. 16; WONTERGHEM 1975, p. 22, tav. V, fig. 10; ID. 1980, p. 29, fig. 7; ID. 1984, p. 178, fig. 220. BUONOCORE 1987, pp. 148-149, n. 12; per dettagli sulla ritualità e sugli avvenimenti importanti del culto cererico nel mondo romanizzato vd. GASPAR 2012, pp. 134 e 137 ss.

⁷² Per il sacrificio della scrofa, per lo più pregna, a *Tellus* e *Ceres*: HOR., *Ep.*, II, 1, 143: «*Tellurem porco...piabant*»; OV., *Fast.*, I, 349: «*Prima Ceres gavisa est sanguine porcae*»; *ibid.*, IV, 412-414: «*Parva bona*



Fig. 3. CORFINIO, Museo civico. Rilievo di *Helvia Pothine*, inv. 92606 (foto M. Buonocore).

A.L. Prosdocimi, soffermandosi su un problema attinente solo in parte a quello posto in questa sede, ha offerto alcuni utili spunti per la definizione della figura di Cerere e dei riti ad essa collegati. Intanto, com'è stato assai recentemente osservato, Cerere è di gran lunga la divinità più rappresentata tra i culti praticati da figure sacerdotali femminili e continuerà ad esserlo per quasi tutto il periodo romano imperiale, soprattutto in Italia⁷³ e in Nordafrica⁷⁴. Probabilmente, a detta dello stesso Prosdocimi, essa è da identificare con la “dea del grano” (secondo lo studioso in opposizione a *Tellus*, ma si vedrà come a volte questa distinzione cada⁷⁵) in quanto Cerere è principio della germinazione e della

Cereri, sint modo casta, placent. / A bove succincti cultros removete ministri. / Bos aret. Ignava sacrificatae sue»; GELL., N.A., IV, 6,7; SERV., Ad Aen., III, 118: «Ratio...victimarum fuit pro qualitate numine. Nam aut hae immolantur quae obsunt eorum muneribus, ut porcus Cereri...»; MACROB., Sat., III, 11, 10: «... a. d. XII kalendas Ianuarias Herculi et Cereri faciunt sue pregnante, panibus, mulso».

⁷³ Per l'originaria “italicità” di Cerere si veda PESTALOZZA 1897, p. 10.

⁷⁴ GASPAR 2012, p. 64.

⁷⁵ Il problema era stato rilevato già alla fine dell'800 da U. Pestalozza, che al contrario notava il legame molto stretto tra i due aspetti *Ceres/Tellus*: PESTALOZZA 1897, p. 16.

crescita, come indica l'appartenenza alla stessa sfera semantica di *cresco* e *creo*. Non a caso i *Cerealia* venivano celebrati il 19 aprile, in corrispondenza con il periodo in cui il grano era già germogliato (e dunque non in coincidenza con la semina) e i chicchi erano in fase di formazione ed accrescimento nelle spighe⁷⁶.

La presenza del sacerdozio misto di Cerere e Venere, oppure di testimonianze di sacerdotesse di uno almeno dei due culti, e la sua caratteristica di essere prettamente femminile, sembra ben attestata in tutta l'area, in età preromana, dalle iscrizioni delle *anaceta* già menzionate, e dopo la romanizzazione da una serie di titolature in latino⁷⁷.

L'esistenza di collegi sacerdotali si accorda bene con questo tipo di culto, in parallelo con quanto accade nel mondo romano e in via di romanizzazione⁷⁸. Come evidenziato dagli ultimi studi sull'argomento, non è necessario pensare che tutti i culti di divinità femminili fossero riservati solo a collegi di donne e quelli di divinità maschili a uomini, poiché nel mondo romano vi sono indizi che potesse avvenire il contrario⁷⁹; tuttavia, per quanto riguarda l'ambito peligno, l'unica evidenza che si ha con certezza, per la presenza di testimonianze a favore di diverso tipo (che abbiamo già in parte passato in rassegna, e a cui verranno aggiunte altre anche nel prosieguo di questo contributo), storiche, materiali ed epigrafiche, è quella di collegi esclusivamente femminili dediti al culto di divinità femminili, di cui si può provare ad individuare i caratteri.

Un'eco del ruolo e delle prerogative delle sacerdotesse sarebbe, a mio avviso, da riconoscere nelle tre immagini di maghe che una tradizione tarda, seguita da Gneo Gellio e Servio⁸⁰, considerò sorelle: Circe, Medea, Angizia, conoscitrici dei rimedi al veleno e dei cicli della natura, ma anche in grado, se sfidate, di sovvertire tali leggi: è interessante notare come in tali immagini, inizialmente portatrici di un'aura benefica (la radice preindoeuropea **med-* di Medea è la stessa del termine *medicina*, intesa come rimedio al male e sapienza femminile in grado di ripristinare un equilibrio naturale spezzato), di cui rimane traccia nella figura di Angizia e nei resti del culto più antico⁸¹, questa abbia progressivamente lasciato il posto ad un aspetto negativo e temibile, già presente nell'*Odissea* e nella tragedia classica⁸²; si tratta

⁷⁶ PROSDOCIMI 1990, p. 323 ss.

⁷⁷ Si vedano ad es da Corfinio Inv. 92606=CIL, I² 92538: (*Helvia* / (*Pothi*)ne sacerdos / (*Cere*)ris; Da Sulmona: DE SIMONE 1962, pp. 66-68: *A. Tetia Sex. f. sacerdos Cereris*; altri esempi in BENCIVENGA 2011, p. 53, note 3, 4 e 5; GASPAR 2012, p. 72.

⁷⁸ Vd. GASPAR 2012, pp. 37-38.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 92-93.

⁸⁰ SOL., II, 30 (=GELL., *Hist.*, fr. 9 Peter); OV., *Ars*, 101-102; SERV., *Ad Aen.*, VII, 750 e 759: (*Marsi*) *Medeam Angitiam nominaverunt ab eo quod eius carminibus serpentes angerent*. Vd. LETTA 1972, pp. 52-64.

⁸¹ A. Campanelli sembra, a parere di chi scrive, fare riferimento, più che alle divinità agricole di età storica, alle tracce di un'eventuale "Dea Madre" di stampo mediterraneo e dai caratteri pre-indoeuropei: questa impostazione è evidente soprattutto in CAMPANELLI 1997, p. 132.

⁸² Euripide gioca molto sul rovesciamento operato da Medea nei riguardi dei compiti e delle caratteristiche primari della donna, facendole affermare «preferirei stare tre volte dietro lo scudo, piuttosto che partorire una sola volta» (vv. 250-251): sovvertimento che è già compiuto con la maledizione dei figli («o maledetti figli

dei due aspetti della Dea Madre⁸³, tradizionalmente identificata – come confermano le iscrizioni sopra citate – con Cerere, esemplificati dalla dicotomia tra *Dea Bona* e *Magna Mater*.

Si può supporre, però, che tale tipo di ruolo esercitato dalle donne di rango sacerdotale abbia anche una connessione con il mondo ellenico, soprattutto con l'ambiente misterico (un eco degli ierofanti di Eleusi, anche se, come si vedrà oltre, si ha l'impressione che il contatto di questa zona con le religioni misteriche celi sfaccettature ben più complesse) piuttosto che con la religiosità ufficiale romana.

La Cerere italica è in effetti equiparata a Demetra⁸⁴ a partire almeno dalla seconda metà del III secolo a.C.⁸⁵, e vi è un'evidente connessione con la figura infera di Proserpina/Persefone/Core, che di Cerere/Demetra è figlia; proprio *Perseponas* è menzionata, in territorio corfiniese (necropoli della via di Pratola), sulla tomba prima citata di *Prima Petiedia*, anche se questa è in primo luogo sacerdotessa di *Herentas/Venere* (che a sua volta riceve l'appellativo greco di *Uranias*)⁸⁶.

L'associazione di Cerere a Proserpina, nella sua veste di Libera, si ritrova anche nel culto siculo della *Ceres Hennensis*⁸⁷; si arguisce, da alcuni passi di Cicerone, che il fulcro della venerazione della dea era proprio in Sicilia, ad Enna, dove secondo il mito Plutone aveva rapito Proserpina, e tale rimase, al punto che nonostante a Roma vi fosse un *Cereris pulcherrimum ac magnificentissimum templum*, nei momenti di grave necessità si andava ad Enna per impetrare favori, spinti anche dall'aura di santità dovuta all'antichità del santuario siciliano⁸⁸. Un culto di Cerere era presente anche a Napoli, sempre in associazione con Libera e, in questo caso, con Apollo⁸⁹.

di madre odiosa, possiate morire con il padre, e tutta la casa vada in malora», vv. 112-114), e lo sarà in modo definitivo con il conseguente assassinio, che le vale l'appellativo di «leonesa non donna, di più selvaggia natura che la Scilla tirrenica» (vv. 1342-43).

⁸³ Vd. GEORGOUDI 1998, soprattutto pp. 318-320.

⁸⁴ PESTALOZZA 1897, pp. 8-9; CAMPANELLI 1997, p. 134.

⁸⁵ GASPAR 2012, p. 64 e nota 103, con bibliografia.

⁸⁶ RIX 2002, Pg 9. Per la questione del sacerdozio di Venere in Italia e negli altri territori romanizzati: GASPAR 2012, p. 70.

⁸⁷ CIC., *Verr.*, II, 4, 106, 3: «*Vetus est haec opinio, iudices, quae constat ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis, insulam Siciliam totam esse Cereri et Liberae consecratam*». 107, 17: «*Propter huius opinionis vetustatem, quod horum in his locis vestigia ac prope incunabula reperiuntur deorum, mira quaedam tota Sicilia privatim ac publice religio est Cereris Hennensis*». 111, 8: «*Etenim urbs illa non urbs videtur, sed fanum Cereris esse; habitare apud sese Cererem Hennenses arbitrantur, ut mihi non cives illius civitatis, sed omnes sacerdotes, omnes accolae atque antistites Cereris esse videantur*».

⁸⁸ CIC., *Verr.*, II, 4, 108, 13; inoltre II, 5, 187, 14: «*(...) quod erat tale ut homines, cum viderent, aut ipsam videre se Cererem aut effigiem Cereris non humana manu factam, sed de caelo lapsam arbitrarentur, vos etiam atque etiam imploro et appello, sanctissimae deae, quae illos Hennensis lacus lucosque incolitis (...)*».

⁸⁹ CIC., *Verr.*, II, 4, 119, 13: «*Quarta autem est quae, quia postrema coaedificata est, Neapolis nominatur; quam ad summam theatrum maximum, praeterea duo templa sunt egregia, Cereris unum, alterum Liberae, signumque Apollinis, qui Temenites vocatur, pulcherrimum et maximum*».

Se si considera l'aspetto archeologico oltre a quello epigrafico, è opportuno soffermarsi soprattutto sui materiali provenienti dal santuario di S. Ippolito nel territorio corfiniese. Il santuario in sé è dedicato principalmente ad Ercole, come attesta la grande quantità di bronzetti e cippi votivi offerti al dio⁹⁰; ma diversi elementi attestano la compresenza del culto di una divinità femminile di stampo cererico. Il dato non è insolito e le fonti antiche trasmettono l'uso di sacrifici di suini (in preferenza scrofe gravide) in onore delle due divinità associate⁹¹.

A Corfinio e dintorni le attestazioni sembrano trasmettere l'immagine di una successiva stratificazione tra diversi aspetti delle divinità femminili, inizialmente rappresentate dalla coppia *Magna Mater*-Cerere, successivamente da Venere, Cibele e forse Iside, divinità egizia che ha confronti anche in territorio carricino a Quadri⁹² (e personalmente non scarterei l'eventualità di una divinità infera associata, come la Persefone menzionata nell'iscrizione di *Herentas*, o il cantore Orfeo, per i motivi che saranno esposti in seguito). Il risultato è un sincretismo tra divinità di ascendenza locale, dalla personalità spesso complessa (ciò si nota particolarmente nell'ambivalenza, che A. Campanelli definisce solo apparente, tra la *Ceres* che fa crescere il grano e la *Mater terribilis*, dal carattere sotterraneo e sinistro⁹³), e divinità di provenienza orientale e legate a culti misterici e all'oltretomba, in parte assimilabili a quelle locali proprio perché portatrici della stessa ambiguità⁹⁴; in questo processo è da leggere un ulteriore indizio della crescente potenza di una classe di commercianti marittimi locali che, a partire dal periodo delle guerre puniche, si insediano sulle coste del Mediterraneo orientale, partecipando alle operazioni militari e commerciali di Roma⁹⁵.

Le affiliate a tali culti, al di là del discorso già affrontato sulla gerarchia interna al collegio sacerdotale e all'alta considerazione di cui sembrano godere tra i loro connazionali, dovettero essere identificate come "maghe" o "streghe" nell'immaginario collettivo, se nelle fonti scritte di età romana si coglie un'eco del timore reverenziale – oppure,

⁹⁰ Vd. CAMPANELLI *ET AL.* 1997; BUONOCORE 1995, pubblicazioni rispettivamente di una parte dei materiali del santuario e delle iscrizioni votive.

⁹¹ MACROB., *Sat.*, III, 11, 10.

⁹² CAMPANELLI 1997, pp. 133-134; per i rapporti tra questi molteplici aspetti; per un busto di Iside da Quadri *ibid.*, p. 141, n. cat. 20.

⁹³ Vd. *ibid.*, specie pp. 132-133; impostazione sostanzialmente identica a quella di PESTALOZZA 1897, pp. 20-21.

⁹⁴ Si potrebbe notare un parallelo interessante nella pratica della doppia raffigurazione delle divinità eleusine, come Demetra che spesso è raffigurata nei rilievi e nelle immagini due volte, e la doppia identità di Kore figlia di Demetra e Thea/Persefone, stessa dea nei panni della regina degli inferi e moglie di Hades; e a sua volta Plutone, dio sotterraneo della fertilità, possiede anche l'aspetto di Theos/Hades, marito di Thea e inflessibile dio dei morti. Per un approfondimento, condotto su base iconografica, vd. LEVENTI 2007, pp. 127-128.

⁹⁵ Come ricorda A. Campanelli, l'introduzione del culto di Cibele a Roma è in pratica patrocinata dal collegio dei mercanti di schiavi attivi in queste zone. Per quanto riguarda poi Iside, la stessa cita un'emissione di monete datate all'80 a.C. e opera di un *L. Papius*, quasi sicuramente di origine sannita, con raffigurazione di sistro e situla.

viceversa, dello scherno – che ispiravano le fattucchiere e le profetesse peligne⁹⁶, e in generale lo stretto legame che veniva attribuito alle popolazioni sabelliche, in particolare Marsi e Peligni, con le arti magiche, soprattutto riguardo il potere di guarire dai morsi di serpente⁹⁷, la divinazione⁹⁸ e la negromanzia⁹⁹. Tali caratteristiche si accordano soprattutto con il culto di *Angitia*, molto ben noto dalle fonti storiche e che aveva il suo centro sul lago Fucino¹⁰⁰: anche i Marsi erano considerati capaci di sortilegi potenti, particolarmente efficaci contro il veleno di serpente¹⁰¹. La considerazione non è affatto oziosa, dato che, a giudicare da alcuni dati archeologici ed etnoantropologici, con le sponde del Fucino Corfinio dovette coltivare in antico un'intensa mobilità, soprattutto di persone¹⁰².

Alcune testimonianze archeologiche da S. Ippolito sembrano restituire dati fondamentali: alla presenza di un culto ctonio, probabilmente assimilato a quello di Cibele¹⁰³, sembra fare riferimento un frammento di statua con corona turrata (*Fig. 4*)¹⁰⁴, non ci

⁹⁶ HOR., *Ep.*, XVII, v. 28: «*Sabella pectus increpare carmina; ibid.*, v. 60 s.: *quid proderat ditasse Paelignas anus / velociusve miscuisse toxicum?*» e ID., *Serm.*, I, IX, 29 s.: «*namque instat fatum mihi triste, Sabella / quod puero cecinit divina mota anus urna*». Vd. anche PORPHYR., *Comm. in Hor. Ep.* XVII, 60: «*Fallit sensus hic, quasi Canidia dicat se Paelignas anus donis ditasse, <u>1 <u>eneficiorum suorum artes se docerent; sed subiecta repugnant huic intellectui. Ergo sic potius intellegendum: quid tibi prodest, Horati, adhibuisse tibi magnis mercedibus Paelignas anus, quae ueneficiis meis te per carmina liberarent?*».

⁹⁷ In questo caso la preminenza è dei Marsi e del culto di Angizia, ma non bisogna dimenticare la sopravvivenza di una ritualità legata ai serpenti anche nel territorio peligno fino ai nostri giorni, con il rito dei serpari a Cocullo, cui si fa cenno in CIANFARANI ET AL. 1978, p. 109. Più avanti, però, CIANFARANI 1978, p. 89, con cui si accorda sostanzialmente PROSDOCIMI 1989, pp. 533-534, considera l'associazione *Angitia/anguis* come una sovrapposizione dotta, puramente etimologica, di età romana (SERV., *ad Aen.*, VII, 759); il Cianfarani sostiene l'origine indoeuropea della radice (CIANFARANI ET AL. 1978, nota 45).

⁹⁸ Per il valore dell'elemento oracolare e della divinazione nell'antichità, e per le diverse sfaccettature di esso: GROTTANELLI 1998, pp. 43-52.

⁹⁹ Per il prestigio di tali figure a Roma, e per la divinazione, vd. POCETTI 1982b, p. 25.

¹⁰⁰ Per una raccolta di fonti e bibliografia su Angitia e sui collegi sacerdotali a lei dedicati, nonché sull'attestazione di un culto alla dea cui erano preposti anche uomini: GASPAR 2012, p. 86.

¹⁰¹ Vd. per es. PORPHYR., *Comm. in Hor. Ep.*, XVII, 28,1: «*Ipsis, inquit, malis adductus sum, ut credam Sabell<i>s carminibus defigi mentes humanas. Sabella autem carmina pro Marsis posuit, et neniam pro incantatione. Alioquin nenia proprie carmen est, quod mortuis cantatur*».

¹⁰² L. Brunetti mi ha segnalato l'esistenza, fino al momento del prosciugamento del Fucino, di famiglie di pescatori che traevano sostentamento dalla migrazione stagionale sulle sponde del lago e dalla pesca; tale pratica sembra accordarsi sostanzialmente con i rinvenimenti di lische di pesce nelle tombe corfiniesi (Impianata, t. 1: vd. D'ERCOLE, COPERSINO 2003, pp. 348-349 e figg. 18-19; ROMITO, SANGIOVANNI 2008, pp. 207-210 e fig. 7), mentre a mio avviso le anfore da trasporto presenti nelle stesse tombe sono più marcatamente connotate come espressione del commercio marittimo su lunga distanza.

¹⁰³ La questione riguardante le attestazioni il sacerdozio femminile della *Magna Mater* e – per lo più al di fuori dell'Italia – delle *Matres Magnae* è stata affrontata da GASPAR 2012, pp. 85-86.

¹⁰⁴ CAMPANELLI ET AL. 1997, p. 201, n. 48; ma bisogna osservare come in alcuni rilievi a carattere eleusino del IV secolo a.C., di ambiente attico, spesso Demetra è raffigurata con una corona simile: vd. LEVENTI 2007, p. 113, fig. 3 (Parigi, Louvre).



Fig. 4. CORFINIO, Museo civico. Testa di dea, inv. 131987 (foto autrice).

sarebbero prove dell'avvenuta assimilazione con Iside in questa determinata località, poiché l'unico indizio, uno strumento musicale miniaturistico rinvenuto nel santuario, è suscettibile di interpretazioni differenti (di questo si argomenterà diffusamente nei prossimi paragrafi), ma sappiamo con certezza che il culto della dea egizia è attestato a Quadri, nei Carricini¹⁰⁵.

Inerente ad un culto femminile deve essere anche la rappresentazione fittile di un frutto (*Fig. 5*) rinvenuta nella colmata che testimonia l'ultima fase di frequentazione del santuario¹⁰⁶, sicuramente non una melagrana come si era ipotizzato: nonostante tali oggetti siano molto comuni in ambito sacrale nel territorio italiano, mancano completamente in Abruzzo, in cui è presente solo un esemplare di melagrana proveniente da

¹⁰⁵ RICCITELLI 1997, p. 141, n. 20.

¹⁰⁶ Per la planimetria del santuario, una sintesi dei dati topografici e una cronologia essenziale delle fasi di frequentazione del santuario: CAMPANELLI *ET AL.* 1997, pp. 184-185. Nello stesso contributo si trova un breve catalogo con schedatura di alcuni materiali, cui si fa qui riferimento.

Chieti¹⁰⁷. La melagrana, però, si distingue per la presenza di un inconfondibile ciuffo nella parte superiore¹⁰⁸. L'esemplare di Corfinio, invece, sembra piuttosto la raffigurazione di una mela cotogna (*Cydonia oblonga*): pur non essendo noti confronti in Abruzzo, ve ne sono diversi in ambito etrusco, soprattutto a Tarquinia¹⁰⁹, Vulci¹¹⁰, Spina¹¹¹, Gravisca¹¹², più un esemplare da Tuscania¹¹³. Tali frutti, come evidenziato da A.M. Sgubini Moretti, si trovano di preferenza in contesti sacri legati ai culti delle dee sotterranee, come nel caso di Tarquinia, in cui la cotogna è attestata in una stipe insieme ad un rilievo raffigurante divinità femminili ctonie¹¹⁴.



Fig. 5. CORFINIO, Museo civico Pomo fittile, inv. 196598 (foto A. Dionisio).

Rappresentazioni analoghe si conoscono nel mondo greco: con esemplari da Rodi (da contesti tombali, datati inizio V secolo a.C., British Museum), con 2 esemplari dal santuario di Atena a Lindos, con un ex-voto da Gravisca, santuario orientale, di produzione greco-orientale, datato tra la fine del VI e l'inizio del V a.C. e con un esemplare dal santuario della *Malophoros* di Selinunte¹¹⁵.

In ogni caso la fisionomia delle dee, e conseguentemente delle adepte ai loro culti e dei colleghi sacerdotali, sembra essere ben delineata: una religiosità che sfrutta la doppia valenza dell'elemento ctonio, portatore di vita e fertilità, della terra e anche della donna (emblematica è la statuetta, che fu rinvenuta da Antonio De Nino presso la via di Pratola, raffigurante una

¹⁰⁷ Per Chieti e il valore simbolico dei frutti e del melograno: MORELLI 1997, p. 91. Altre raffigurazioni di pomi, in questo caso quelli delle Esperidi, provengono dal territorio in esame: per l'Ercole con i pomi delle Esperidi, da Scanno: MATTIOCCO 1973, pp. 9-10; WONTERGHEM 1973, p. 42, nota 13. MATTIOCCO, WONTERGHEM 1989, p. 51 e nota 21, con bibliografia.

¹⁰⁸ Vd. MORELLI 1997, p. 91, più altri esemplari dal territorio italiano di ampia diffusione e cronologia: ad es. TORELLI, SGUBINI MORETTI 2008, p. 252, n. 202 (da Gravisca, VI a.C.).

¹⁰⁹ STEFANI 1984, p. 69 ss., nn. 164-177, tav. XLI, Museo Nazionale (esemplari tardi).

¹¹⁰ REUSSER 1988, p. 82, n. E 115.

¹¹¹ Da Spina, necropoli, tomba 425 VT, datata in base al corredo alla prima metà del IV a.C.: Spina, p. 356, n. 905, fig. 140.

¹¹² FORTUNELLI 2004, pp. 282-283.

¹¹³ Curunas, p. 103, n. 26 a.

¹¹⁴ SGUBINI MORETTI 2001, p. 128.

¹¹⁵ Vd. FORTUNELLI 2004, con bibliografia. Per i *Malophoroi* o *Melophoroi*: ATHEN., *Deipn.*, XII, 8.

dea con un bambino in braccio¹¹⁶), nelle figure di Cerere, Venere e della *Dea Bona* italica¹¹⁷, ma al tempo stesso luogo dei morti (come sembra indicare anche la menzione di Persefone nell'iscrizione di *Herentas*), e proprio per tale carattere di "terra di confine", accessibile solamente mediante un percorso misterico; sottoporsi a tale iniziazione conferisce il potere di sovvertire, all'occorrenza, le normali leggi della natura, tramite l'acquisizione di una sapienza tutta femminile nel guarire, nel richiamare indietro i moribondi – particolarmente quelli colpiti da veleno – e nell'evocare gli spiriti dei morti dall'oltretomba affinché svelino il futuro¹¹⁸.

Non a caso la stessa Cerere, in ambiente romano, italico e, in seguito, ovunque giungerà la potenza romana, a volte è identificata con *Tellus* nel suo aspetto ctonio¹¹⁹. Dalla seconda metà del III secolo a.C., inoltre, come già si è ricordato, si assiste alla sovrapposizione tra Cerere e la greca *Demeter*¹²⁰, enfatizzando ancora di più un aspetto che tanta parte ha nella connotazione del culto femminile soprattutto corfiniese: il legame con il mondo infero inteso come regno dei morti, attraverso la coppia formata dalla madre Demetra e dalla figlia Core/Persefone, che a sua volta si lega in matrimonio, secondo il mito, con Ade/Plutone, il dio degli inferi.

Tenendo presenti tutti questi elementi, chi scrive condivide le conclusioni di A.L. Prosdocimi, riprese recentemente da V. Gaspar, che collega l'importanza tributata al culto di Cerere con la fertilità del suolo e la dipendenza dell'economia dalla produzione di grano, da una parte; e con influenze greche, che si fanno più profonde verso la fine dell'ellenismo, dall'altra¹²¹. È opportuno inoltre dare risalto alla valenza in qualche modo, almeno inizialmente, "eversiva" dei culti femminili, ctonii e misterici, come notato ancora da A. Campanelli, per la loro non rispondenza ai canoni e alle regole della religione romana ufficiale¹²².

¹¹⁶ DE NINO 1877, in *NSc* 1877, p. 93. Per la complessità dei significati di queste figure vd. CAIAZZA 2005.

¹¹⁷ Per il culto della *Dea Bona* nel mondo italico e romanizzato: GASPAS 2012, pp. 80-81.

¹¹⁸ In quest'ultimo aspetto forse è da leggere un'accezione "sibillina" di tali particolari figure: per la stretta connessione, in particolare, tra linguaggio oracolare e mondo femminile: CRIPPA 1998, pp. 159-189. Come evidenzia P. Poccetti, il legame tra le Sibille italiche ed i culti ufficiali di Apollo e Diana Ecate rappresentano una sovrapposizione colta di età romana a qualcosa di preesistente, ma lo stesso aspetto oracolare del culto in età ellenistica, soprattutto in Italia centrale, sembra avere origine da contaminazioni con la religiosità greca: POCCEITI 1998, pp. 75-83.

¹¹⁹ Vd. VARRO, *De Re Rust.*, 3, 1,5; VARRO, *L. L.*, 5,64; CIC., *ND*, 3, 52; 1, 39-40; 2, 71; 3, 52; 3, 64; *RE s.v. Ceres*, 1970, 1972; GEORGOUDI 1998, pp. 317-320; GASPAS 2012, pp. 63-64 e nota 100, con bibliografia.

¹²⁰ OV., *Fast.*, 1, 674; PLAUT., *Rudens*, v. 146; CATO, *De Agr.*, 134; per la bibliografia GASPAS 2012, p. 64, nota 103.

¹²¹ CIC., *Pro Balbo*, 55; PROSDOCIMI 1989, pp. 523-525; GASPAS 2012, pp. 68 e 97.

¹²² A proposito di questo dato, ci sarebbe da osservare che la devozione alle divinità eleusine si protrae ben oltre l'inizio della romanizzazione, finendo per essere accettata e sancita nella stessa Roma con la costruzione di un tempio sul Palatino ad opera di M. Cecilio Metello: LA ROCCA 1990, p. 357 ss. Doveva pertanto essere facilmente impiegabile come valvola di sfogo delle tensioni sociali e, dunque, *funzionale* alla gestione

UN POSSIBILE *MUNDUS CERERIS* A CORFINIO?
LEGAME TRA CULTO DI CERERE E MONDO
SOTTERRANEO

D'altro canto, se davvero l'edificio ipogeo di Corfinio di cui parla un'iscrizione¹²³ (Fig. 6) è da considerare un *mundus*, bisogna tenere presente anche l'importanza, agli occhi dei contemporanei, della presenza sul territorio della città di un luogo come questo, che doveva rappresentare il tramite con il mondo infero, e che apre scenari non solo relativi al culto cererico, ma anche alla possibilità dell'insediamento di una ritualità legata all'aspetto infero di Cerere-Demetra e di sua figlia Persefone-Core, e dunque non in conflitto con l'ipotesi sopra avanzata di misteri legati al culto sotterraneo sull'esempio di quelli eleusini¹²⁴.



Fig. 6. CORFINIO, Museo civico. Iscrizione *CIL*, IX 3173, inv. 92594 (foto M. Buonocore).

del potere, anche perché, si vedrà in seguito, in ambito romano l'accento sarà posto sull'aspetto "morale e moralizzante" del culto, riducendo progressivamente l'importanza tributata a concetti tutti orientali quali le esperienze soggettive e interiori della presenza della divinità.

¹²³ DE' BARONI BONANNI 1879, p. 20; BESNIER 1902, p. 117; DE RUGGERI, VAGLIERI, *Sylloge*, p. 483, n. 3997; DESSAU 1892-1906, 5642; *CIL*, IX 3173=BUONOCORE 1987, pp. 145-147, n. 9; WONTERGHEM 1965, pp. 120, 122-123, 126, 134, 219; tav. XI, fig. 11. DEVIJVER, WONTERGHEM 1983, pp. 484-507; WONTERGHEM 1984, pp. 44, 45, 117, 124, 163, 164, fig. 189; p. 310, fig. 450. Non tutti gli studiosi, però, accettano l'idea di un *mundus*: CRAWFORD 1990, pp. 142-143, integrava l'iscrizione *CIL*, IX 3173 con [*theatrum e]mundum, gradus faciendos curavit*. A. La Regina è propenso a tale interpretazione anche in considerazione della difficoltà di immaginare un edificio ipogeo sistemato, come in passato si era ipotizzato, all'interno del complesso del teatro.

¹²⁴ Si tratta di un ipogeo posto nel santuario di Cerere e consacrato agli dei Mani, di forma circolare poiché simboleggiava la volta celeste e l'universo tutto, e rappresentante anche un utero rovesciato; era ubicato al centro della città, al congiungimento di decumano e cardo. Il 24 agosto, il 5 ottobre e l'8 novembre il *mundus* veniva aperto (*mundus patet*), mettendo in comunicazione il mondo dei vivi e quello dei morti, i segreti dei Mani si trovano "alla luce" e gli spiriti dell'oltretomba erano liberi di aggirarsi per la città: per questo era proibita ogni attività ufficiale. Il rito aveva un carattere purificatorio (come si arguisce anche dall'etimologia di *mundus*), e quindi propedeutico rispetto a eventi sacri che il calendario romano prevedeva nei giorni e nel mese immediatamente successivo (Saturnali e Natale del Sole Invitto). In quanto rito purificatorio, al pari del battesimo e di altre cerimonie consimili, il rito di apertura del *mundus* aveva un carattere iniziatico e ctonio con valenze anche agricole (il 24 agosto era la vigilia degli *Opiconsiva*, festa che consacrava la messa al riparo del raccolto). Vd. CHAMPEAUX 2002, pp. 27-28; KVIUM 2011, p. 81; inoltre GASPARD 2012, pp. 94-95.



Fig. 7. CORFINIO, Museo civico. Iscrizione *CIL*, IX 3168, inv. 92576 (foto M. Buonocore).

Nonostante l'interpretazione di *CIL*, IX 3173 sia dubbia, e l'esistenza di questo *mundus* finora non testimoniata da tracce archeologiche, a mio avviso, gli altri argomenti a favore della presenza di un culto a carattere infero sono già di per sé degni di essere presi in considerazione: tanto più che uno dei bronzetti rinvenuti nel santuario sembra avere le fattezze non di Ercole, ma forse di Veiove, divinità assimilata a Giove, ma che, secondo alcune fonti letterarie, sembrava avere connotazione infera e plutonica: *Pluton quem etiam Ditem Veiovemque dixere*¹²⁵, e ancora: *Vedius, id est malus deus et Vediovis, id est malus Iovis, sed et Orcus appellantur*¹²⁶.

Personalmente, però, sarei incline a rivalutare l'idea della presenza di un edificio ipogeico, che sia o meno assimilabile ad un *mundus*, ma nella parte meridionale della città; non a S. Ippolito quindi, anche se il culto vi è ugualmente attestato, ma in ambito periurbano. Un probabile indizio a favore di questa ipotesi potrebbe essere rappresentato da un'iscrizione (Fig. 7) rinvenuta in territorio corfiniese, che menziona un *C. Alfius Maximus* che finanziò la costruzione di *aedem, podium, cryptae partem...*¹²⁷. Il tempio di cui si parla sembra essere identificabile con una piccola struttura sita a meridione dell'attuale centro, in località Madonna delle Grazie¹²⁸; si può ipotizzare che la *crypta* fosse connessa a tale struttura o comunque localizzata nei pressi.

¹²⁵ MART. CAP. I, 58

¹²⁶ *Mythogr. Vat.* III, 6,1.

¹²⁷ FEBONIO 1678, p. 33; TOMASSINI p. 31; DE' BARONI BONANNI 1879, p. 24; *CIL*, IX 3168; WONTERGHEM 1984, fig. 123.

¹²⁸ WONTERGHEM 1984, n. 48. 12.



Fig. 8. CORFINIO, Museo civico. Suino fittile, inv. 10325 (foto Archivio Soprintendenza).

Un dato abbastanza insolito è fornito da una statuetta votiva (Fig. 8), di cui non sono note né le circostanze né il luogo esatto del rinvenimento, ma che – analogamente ai materiali con essa conservati nel museo di Corfinio – provenire dalla zona di Madonna delle Grazie; raffigura un suino, probabilmente un cinghiale, animale di cui finora non si conoscevano rappresentazioni votive nella conca peligna, ma solo un rilievo dalla zona di Sulmona (Fig. 9). Come si può constatare anche dal rilievo di *Helvia Pothine*, il sacrificio del suino è strettamente connesso al culto cererico; la presenza di votivi fittili raffiguranti animali (di solito bovini) nei santuari ha uno specifico valore di “sostituzione” dell’animale reale¹²⁹.

In conclusione, qualora venissero rinvenute effettivamente tracce archeologiche di questo edificio ipogeico nei din-



Fig. 9. SULMONA, Museo civico. Rilievo con suino (foto Archivio Soprintendenza).

¹²⁹ Vd. CAMPANELLI ET AL. 1997 e CAMPANELLI, FAUSTOFERRI 1997.

torni del tempietto posto in località Madonna delle Grazie, si potrebbero definire con maggiore certezza anche i confini meridionali della città: i luoghi di culto cererico erano di solito posti al di fuori delle mura cittadine¹³⁰, come ricorda anche un passo di Vitruvio secondo cui «*item Cereri extra urbem loco, quo non omnes semper nomine nisi per sacrificium necesse habeant adire; cum religione, caste sanctisque moribus is locus debet tueri*¹³¹».

POSSIBILI ATTESTAZIONI DI UN CULTO ORFICO A CORFINIO

Nel santuario di Sant'Ippolito è stata rinvenuta un'erma in alabastro con l'effigie di Dioniso bambino (*Fig. 10*)¹³²; questo elemento apre ulteriormente alla possibilità di una pratica tanto di una religione misterica di stampo eleusinio, quanto della dottrina orfica, in ambiente corfiniese. Questo rinvenimento porta altresì a rievocare la significativa (sebbene tarda e indiretta) testimonianza di Ateneo che tramanda il nome di un cuoco *Pelignas* (in cui è da intravedere un nome parlante che svela l'etnia di origine del personaggio) esperto tra l'altro nei misteri del culto bacchico¹³³.

La religione orfica è strettamente collegata con il culto di Dioniso, di cui può considerarsi una derivazione. Tale dottrina infatti fa risalire la nascita dell'umanità al deicidio perpetrato dai Titani, che uccisero e mangiarono il piccolo Dionisio Zagreus, figlio di Zeus e Persefone; Zeus li folgorò e dalle loro ceneri nacquero gli uomini¹³⁴. Esiste una tradizione orfica di stampo messianico su Dioniso, conservata da Proclo e i cui echi sono presenti anche in Cicerone e Virgilio¹³⁵, che lo individua come il dio che avrebbe regnato, ultimo, nella sesta era del mondo¹³⁶; l'era che avrebbe restaurato, per sempre, la pienezza dell'unità primordiale, che si era persa dopo il regno del primo dio *Phanes*¹³⁷, e che aveva lasciato spazio al successivo decadimento dei regni intermedi di *Nyx*, *Ouranos*, *Kronos* e *Zeus*¹³⁸.

Questo aspetto escatologico si intreccia strettamente con quello connesso alla vita dopo la morte e all'elemento infero. Come si vedrà, alcune testimonianze figurate di ambiente ellenico o ellenizzato sembrano attestare l'esistenza di iniziati tanto ai miste-

¹³⁰ GASPAR 2012, p. 40; TAYLOR 1923, pp. 76-77 e 243.

¹³¹ VITR. 1, 7, 1-2.

¹³² ORFANELLI 1997, p. 202, n. 50.

¹³³ ATHEN., *Deipn.*, XIV, 659.

¹³⁴ L'orfismo riprende l'aspetto del sacrificio e dello smembramento del dio, ma caricandolo di una valenza negativa, il sacrificio del culto bacchico assume i connotati più cruenti di un deicidio e pertanto di qualcosa da cui rifuggire: non a caso l'orfismo professa un culto completamente privo di sacrifici e di ogni forma di violenza. Vd. PUGLIESE CARRATELLI 1993, p. 12.

¹³⁵ CASADIO 1998, pp. 421-422 e note 30-31.

¹³⁶ Fr. 101 e 208 Kern.

¹³⁷ Fr. 207 Kern.

¹³⁸ Fr. 107 Kern.



Fig. 10. CORFINIO, Museo civico. Erma di Dioniso bambino, inv. 131988 (foto da CAMPANELLI *ET AL.* 1997, fig. 50).

ri eleusini, quanto a quelli orfico-dionisiaci, e dunque di una commistione che inizia in età ben più antica rispetto alla frequentazione di Sant’Ippolito; è inoltre provato che Dioniso, in entrambi i culti, aveva il ruolo di intercessore presso gli dei dell’oltretomba, come è possibile constatare dall’esame di un frammento di rilievo proveniente da Eleusi e conservato nel museo del demo, in cui Dioniso è raffigurato presso Demetra e Core¹³⁹: ciò è dovuto alla sua natura eminentemente demonica e al suo ruolo di “sofferente” per eccellenza nella mitologia¹⁴⁰, ma anche al fatto che egli, morto e risuscitato, non torna

¹³⁹ LEVENTI 2007, pp. 107 e 133.

¹⁴⁰ Per la relazione tra Dioniso e l’orfismo, la questione del “deicidio” nonché per i particolari dell’elemento femminile nel dionisismo classico: CHIRASSI COLOMBO 1991, specie p. 341 ss.

a vivere nel mondo ma ha la sua naturale collocazione nell'Ade. Ciò è particolarmente vero nel culto di Delfi, in cui il suo essere risorto non significa necessariamente il ritorno nel mondo dei vivi: non a caso alcuni commentatori antichi lo paragonano ad Osiride e ne sottolineano il ruolo di tramite anche oracolare¹⁴¹, carattere che concorderebbe con quello attribuito al sacerdozio peligno.

La triade italice formata da Cerere, Libero e Libera trova un naturale parallelo nella triade eleusinia¹⁴², se si pensa che, già nel 496 a.C., i Libri Sibillini esortano Roma ad onorare insieme Demetra, Dioniso e Core¹⁴³; particolare non privo di interesse, se si considera la stretta connessione tra la profezia di stampo sibillino, non priva – probabilmente – di nessi con il culto praticato in queste zone, e anch'essa eminentemente femminile, e la negromanzia¹⁴⁴.

Infine è da ricordare che, a partire dal V secolo a.C., a Trezene e in alcune località della Grecia si consolida il mito secondo cui Dioniso riportò in vita dall'Ade, e infine accompagnò in cielo, la madre Semele¹⁴⁵: vicenda poi ricalcata dal suo adepto Orfeo con la moglie Euridice, la cui *nekylia* però non si conclude con un esito positivo come quella del dio.

Non è improbabile supporre, perciò, che i misteri praticati a Corfinio, parallelamente al culto ufficiale di Ercole, fossero in qualche modo impregnati di credenze dionisiache; a questi elementi si possono aggiungere altri dati che fanno propendere per una probabile compresenza con una religiosità di stampo orfico¹⁴⁶.

Probabilmente un'eco di tali pratiche e credenze è presente nella narrazione di Ovidio a proposito del mito di Orfeo ed Euridice¹⁴⁷; è evidente l'affinità di tale impostazione religiosa con i culti misterici orientali, e dunque il motivo della facilità di tale sovrapposizione: Cibele, cui verrà ulteriormente accostata Diana nella sua veste notturna e mortale di Ecate; ma anche Iside la sapiente, che raccolse i frammenti del corpo del

¹⁴¹ CASADIO 1991, p. 363-364. Interessante è anche la possibilità di un'autonoma valenza divina di Semele, identificata con la Terra (*Ge*) e oggetto di un culto a carattere ctonio: vd. *ibid.*, p. 365.

¹⁴² Vd. già PESTALOZZA 1897, p. 8.

¹⁴³ LIV. II, 34, 3; TAC., *Ann.*, II, 49; DION. HALIC. VI, 17, 2-4; VI, 17, 94; CIC., *Verr.*, II, 4. 108, 13; GASPAR 2012, p. 95 e n. 5, con bibliografia.

¹⁴⁴ L'aspetto negromantico di questa forma di divinazione è forse accostabile a quello dell'oracolo sibillino detto "Cimmerio", sito presso il lago d'Averno; per i caratteri negromantici della sibilla di Cuma e un'ipotesi sulla sua ascendenza demetriaca: VANOTTI 1998, pp. 263-276. Non sembrano invece esserci, almeno allo stato attuale delle conoscenze, prove della pratica in zona della cleromanzia, la cui attestazione più vicina geograficamente (*sors*) proviene dal territorio frentano: vd. *ibid.*, pp. 83-105.

¹⁴⁵ CASADIO 1991, p. 366-369.

¹⁴⁶ Il culto orfico viene identificato come un culto realmente eversivo nei confronti dello Stato antico per il vegetarianesimo e la negazione dell'utilità dei sacrifici, che assumono per la prima volta un valore negativo: probabilmente però nell'ambiente corfiniese filtrarono solo alcuni aspetti marginali delle credenze orfiche, mescolandosi con la religiosità locale e – come sarà più chiaro in seguito – con la particolare impostazione di queste credenze che sarà propria del mondo romano e romanizzato.

¹⁴⁷ OV., *Met.*, X, 1-77.

fratello Osiride riuscendo a restituirgli la vita. La sovrapposizione con Ecate¹⁴⁸ è trasparente, in ambito peligno, anche nell'importanza tributata alla ricorrenza del 13 agosto, in cui oltre ad Ercole era festeggiata in tutta Italia proprio Diana Ecate: la sacralità di questo giorno è sopravvissuta ai secoli a Corfinio nel rito della processione di Sant'Ippolito, praticata fino a pochi decenni fa lungo lo stesso itinerario antico di accesso al santuario (conservato nella viabilità comunale attuale) e che aveva termine in corrispondenza della vasca del santuario, la cui acqua è considerata ancora taumaturgica¹⁴⁹. È forse opportuno ricordare che S. Ippolito, secondo la tradizione cristiana, fu martirizzato mediante squartamento, altro elemento che potrebbe stabilire una connessione con la figura di Orfeo e con il Dioniso Zagreus venerato dagli orfici.

Prendere in considerazione il mito di Orfeo ed Euridice, che ricalca in buona sostanza quello di Dioniso e Semele nella loro veste sotterranea, aprirebbe a mio avviso nuove ipotesi per la definizione del culto praticato a Corfinio. Secondo la versione del mito accolta da Virgilio¹⁵⁰, Orfeo, dopo la morte definitiva della moglie, si trasferì in Tracia, vivendo come un eremita ma insegnando la sapienza e la comprensione dei misteri del cosmo ai suoi visitatori (rigorosamente di sesso maschile). Dioniso, sdegnato perché il suo cantore preferito si era volto al culto di Apollo, lo fece sbranare dalle Baccanti¹⁵¹.

A questo punto, la testa di Orfeo, staccata dal corpo, continuò per un certo tempo a profetizzare (in ciò è da leggere l'importanza attribuita nell'orfismo all'elemento oracolare), finché non venne dissuasa da Apollo, e solo allora tacque per sempre. La lira, che dallo stesso Apollo era stata donata al cantore, venne raccolta e portata a Lesbo; infine il dio la pose in cielo, creando la Costellazione della Lira.

Il mito apre possibilità suggestive se si considera che nel santuario di Sant'Ippolito è stata rinvenuta una lira miniaturistica in bronzo (*Fig. II*)¹⁵², unico esemplare finora noto nell'intero territorio peligno. Questa era stata interpretata inizialmente come un sistro¹⁵³, ma la sua struttura non corrisponde affatto a quella dei sistri antichi¹⁵⁴; in più è palesemente creata come votivo per destinazione, mancante di funzionalità per via delle dimensioni eccessivamente ridotte, delle corde metalliche e tutte dello stesso diametro, dello *zygòn* (capota-

¹⁴⁸ Per il nesso tra Demetra e Core ed Ecate: vd. FARAONE 2008, p. 133.

¹⁴⁹ BRELICH 1976, p. 73; CAMPANELLI 1997, p. 134; CAMPANELLI, FAUSTOFERRI 1997. La processione alla vasca del santuario (unico elemento visibile della struttura antica) aveva come culmine il rito del versare l'acqua in un orecchio di ciascun fedele con un ditale.

¹⁵⁰ VERG., *Georg.*, IV, vv. 457-527.

¹⁵¹ Secondo altre versioni fu Afrodite a farlo fare a pezzi dalle sue adepte, perché non soddisfatta di come sua madre Calliope aveva risolto una contesa passionale con Proserpina riguardante Adone.

¹⁵² Per una trattazione generale della musica nell'antichità, e per la lira: D'AMICIS 1999, pp. 8-9. Per la musica nell'ellenismo: PANDERMALIS *ET AL.* 2006, pp. 149-166.

¹⁵³ RICCITELLI 1997, p. 201, n. 49.

¹⁵⁴ Ringrazio la dott. Letizia Brunetti per avermi messa a parte di tale idea, con cui concordo e che ho verificato, ma che è frutto del suo spirito di osservazione.

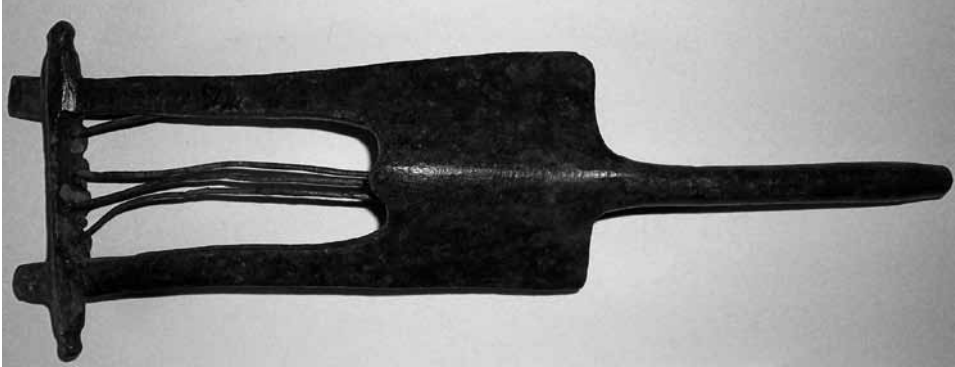


Fig. 11. CORFINIO, Museo civico. Lira miniaturistica, inv. 131847 (foto autrice).

sto¹⁵⁵) saldato ai bracci verticali e quindi dell'impossibilità di mettere in tensione le corde stesse. Tutto ciò spinge a pensare che si trattasse dell'offerta di un simbolo dello strumento, e forse anche della capacità di suonare e comporre (da parte di un musicista/poeta?).

La lira, insieme alla cetra che da essa deriva direttamente, ha un nesso evidente con Apollo Musagete, dunque con la poesia¹⁵⁶; ma le fonti sembrano alludere anche ad un'altra accezione, sempre legata ad Apollo, per cui la figura del profeta diviene "strumento" del dio¹⁵⁷. La possibilità che tale oggetto contenga, in questo contesto sacrale così particolare, implicazioni relative al mito di Orfeo non è remota: tanto più che si tratta di uno strumento dalla complessa simbologia, attributo tradizionale di Apollo, ma nello stesso tempo utilizzato nelle danze estatiche dionisiache¹⁵⁸. Anche le fonti di età

¹⁵⁵ Ringrazio Gilberto Di Biase per alcune osservazioni sulla struttura e sulla meccanica degli strumenti a corde.

¹⁵⁶ Per questo aspetto vd. ad es. HES., *Theog.*, vv. 94-95: «Dalle Muse infatti e da Apollo lungisaettante sono gli aedi sulla terra e i suonatori di cetra».

¹⁵⁷ Ciò è vero soprattutto per le figure femminili, e in particolare per quei personaggi del mito che hanno subito dal dio un qualche tentativo di violenza, come ad esempio Cassandra (AESCH., *Agam.*, vv. 1070-1330), Dafne (DIOD. IV, 66) o la Sibilla di Cuma (OV., *Met.*, XIV, 130); ma nella versione virgiliana del mito anche Orfeo riceve il dono profetico dopo l'estrema violenza dell'uccisione tramite smembramento. Compare qui anche l'elemento della gelosia di Apollo nei confronti del dono della profezia: cfr. PLUT., *Mor.*, 398c. Questo aspetto della figura di Orfeo lo rende "atipico" rispetto alle altre figure maschili di indovini, in qualche modo sempre inquadrati nella divinazione di stampo "tecnico" mediante lettura di segni e oggetti e indispensabili nel funzionamento della comunità civile (vd. CRIPPA 1998, pp. 184-189): Orfeo sembra piuttosto collegarsi alla divinazione orale ed entusiastica di stampo femminile, e pertanto non incasellata nei culti istituzionali.

¹⁵⁸ ATHEN., *Deipn.*, XIV, 42; RESTANI 1991, p. 380. Va specificato che, a partire dal V secolo a.C., si verifica una sorta di ricomposizione tra le due forme di religiosità, ben testimoniata dall'anelito al mondo celeste tipico dell'orfismo pitagorico: vd. *ibid.*, p. 383, e PUGLIESE CARRATELLI 1993.



Fig. 12. LONDRA, *British Museum*. Lamina di Cecilia Secondina (foto da PUGLIESE CARRATELLI 1993, fig. IBI).

romana concordano nell'accostare la lira, e in particolar modo la *magadis*, alla figura di Orfeo¹⁵⁹, oltre che, più in generale, ad una dimensione profetica ed oracolare¹⁶⁰.

Nel mito di Dioniso e in quello correlato di Orfeo, se si tengono presenti i corrispettivi femminili di Semele ed Euridice, è possibile cogliere riferimenti a tutte le caratteristiche del sacerdozio femminile di Corfinio, come sono state elencate sopra, dalla divinazione come caratteristica "dionisiaca" di tramite tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, al culto e all'evocazione stessa dei morti, comuni anche all'area marsa e al culto di *Angitia*¹⁶¹.

Le testimonianze di pratiche cultuali e tombe orfiche più vicine geograficamente sono localizzate in Magna Grecia tra la fine dell'età arcaica e il primo ellenismo, ma anche a Roma in età imperiale; nel territorio peligno però mancano completamente attestazioni delle cosiddette "laminette", che venivano poste addosso ai defunti iniziati all'orfismo come una sorta di *vademecum* per superare il giudizio dell'anima, e la religiosità convenzionale sembra lontanissima dalla complessa escatologia orfica. Eppure da Roma proviene una testimonianza molto tarda (*Figg. 12-13*) che indica come elementi di questo culto abbiano potuto permeare la religiosità ufficiale, e di come si sia potuto operare un sincretismo tra il culto di Orfeo e gli elementi fondanti della concezione italica del rapporto con la divinità: si tratta di una lamina in oro (65 × 24 mm), databile al II

¹⁵⁹ ATHEN., *Deipn.*, XIV, 40.

¹⁶⁰ CRIPPA1998, pp. 168-173. La profezia si serve di una "voce multiforme", che ha disparate manifestazioni, tra cui i suoni acuti propri della voce femminile, degli strumenti a corde e dei bronzi: ARIST., *Probl.* XI. Questa emissione di suono multipla viene detta *phroggos* ed è considerata il segno della presenza divina (PLAT., *Ion.*, v. 534d) ed una caratteristica propria del sacerdozio femminile (VERG., *Aen.*, VI, 42-44; SERV., *Ad Aen.*, VI, 43; EUR., *Ion.*, vv. 91-93).

¹⁶¹ PROSDOCIMI 1989, pp. 533-534.

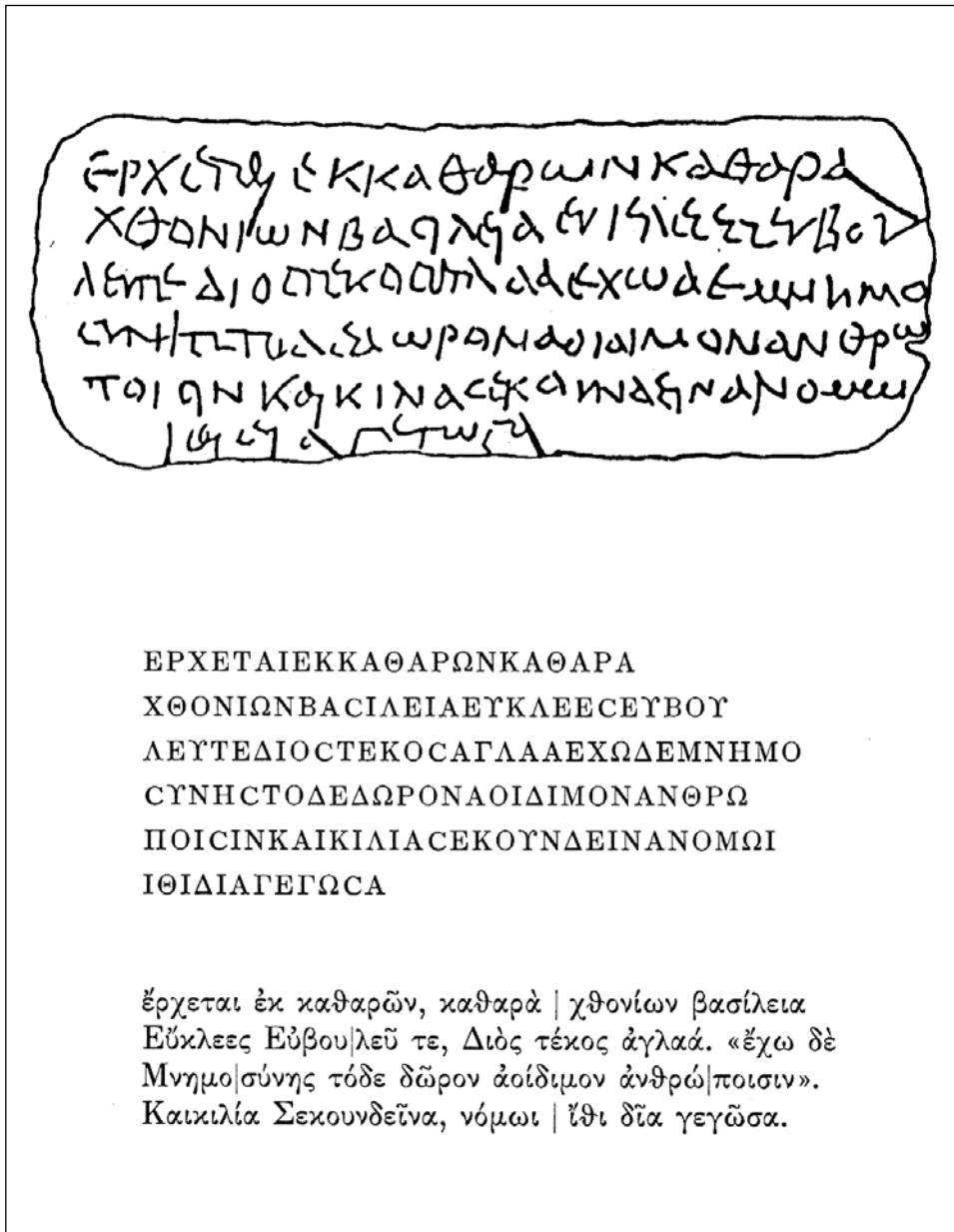


Fig. 13. Apogrofo e trascrizione dell'iscrizione sulla lamina di Cecilia Secondina (PUGLIESE CARRATELLI 1993, p. 38, fig. n. IBI).

secolo d.C., rinvenuta a Roma sulla via Ostiense e pubblicata nel 1903, ora conservata al *British Museum*¹⁶².

Tale oggetto si inserisce a pieno titolo all'interno di un gruppo di lamine simili, tutte però di datazione molto più antica (dal V al I a.C.), rinvenute tutte all'interno di tombe in diverse località della Tessaglia, di Creta, di Mitilene e della Magna Grecia¹⁶³. Alcune di queste rappresentano la testimonianza più attendibile della diffusione dell'orfismo, delle credenze e dei rituali ad esso sottesi; ma la lamina di Roma si discosta dalle altre per alcuni aspetti, primo fra tutti il fatto che il personaggio è indicato con il suo nome proprio: si tratta di una matrona di nome Cecilia Secundina.

*«Viene di tra i puri, o pura regina degli Inferi,
Euklès e Eubuléus, splendida progenie di Zeus. “Ho
Questo dono di Mnemosine celebrato tra gli uomini”.
Cecilia Secundina, entra, divenuta divina conforme alla legge».*

Il tono generale del discorso è molto differente da quello delle altre laminette orfiche: queste solitamente hanno un tono tendente al mistico. Alcune iscrizioni esordiscono con un'esclamazione sull'esempio di «Sono arso di sete, datemi da bere l'acqua della fonte perenne»¹⁶⁴ oppure forniscono le indicazioni per raggiungere tale fonte nella vita ultraterrena; altre fanno riferimento al conseguimento della rigenerazione con la formula «*capretto, mi gettai nel latte*»¹⁶⁵; altre ancora alludono, come quella di Roma, ad un dono di Mnemosine che è rappresentato proprio dall'«acqua della fonte perenne»¹⁶⁶.

La differenza sensibile tra le prime lamine orfiche e quella tarda rinvenuta a Roma risiede proprio nel fatto che a Roma la religiosità, perfino quella di stampo iniziatico, perde la sua connotazione misticheggiante per essere sottoposta ad un severo inquadramento etico e giuridico: così il soggetto deve essere presente con il suo nome, che è necessario ad identificarlo e a fissare il suo rapporto con la divinità; e Cecilia afferma di essere «tra i puri», ossia iniziata alla dottrina orfica, al cospetto della «pura regina degli Inferi» Persefone, vantando di essere divenuta divina e di aver ricevuto il dono di Mnemosine, l'acqua della beatitudine, grazie alla sua «conformità alla legge», ossia alla sua osservanza di una vita irreprensibile nella disciplina orfica.

La sopravvivenza di questo culto per tanti secoli, e in un ambiente profondamente differente da quello in cui l'orfismo nacque, testimonia come esso si sia diffuso indipendentemente dalle condizioni esterne, anzi informando di sé una parte della religiosità tradizionale: basti pensare che opere letterarie di grande rilievo, quali il *Somnium*

¹⁶² PUGLIESE CARRATELLI 1993, pp. 38-39, con bibliografia precedente; anche la traduzione qui proposta è tratta da questo contributo.

¹⁶³ Oltre a PUGLIESE CARRATELLI 1993, vd. per una bibliografia completa LEVENTI 2007, p. 133, nota 94.

¹⁶⁴ PUGLIESE CARRATELLI 1993, p. 40 (Eleutherna).

¹⁶⁵ Vd. *ibid.*, pp. 54-55; FARAONE 2008, p. 134.

¹⁶⁶ PUGLIESE CARRATELLI 1993, pp. 36-37 (Pharsalos).

Scipionis e il libro VI dell'Eneide, sono profondamente permeate delle credenze orfiche sull'oltretomba, prima fra tutte quella di un giudizio individuale, condotto da Persefone e Ade, e di una sorte differente e migliore che sarebbe stata riservata alle anime pure ed illuminate (si pensi ai Campi Elisi di Virgilio, sopravvissuti nell'immagine del Limbo dantesco)¹⁶⁷.

A Corfinio, l'iscrizione C. 2, già esaminata, apposta sulla tomba di *Prima Petiedia*, datata alla metà del I secolo a.C.¹⁶⁸, restituisce, come si è argomentato, l'immagine di una figura eminente, appartenente ad un collegio dedito al culto di *Herentas*, cioè Venere, e inoltre, come tradotto da Lindsay¹⁶⁹ e Pisani¹⁷⁰, definita *Cererum sacerdos*. Dunque una *sacerdos Cereris et Veneris*¹⁷¹. Tuttavia, dall'iscrizione è possibile ricavare indizi di una probabile adesione ad altri tipi di credenze a carattere più esoterico, che comunque non sono incompatibili con il culto professato ufficialmente.

L'espressione – già menzionata – «*sua aetatu firata fertlid praicime perseponas afded, sua aetate filata fertliler in regnum Proserpinae abiit*»¹⁷² sembra alludere, laconicamente, ad un giudizio: dopo una vita trascorsa *fertlid*, “fertliler”, la defunta è pronta per presentarsi *praicime perseponas*. Questa formula appare ancora più insolita se si considera che quasi tutte le sacerdotesse di Cerere e Venere a partire dalla romanizzazione¹⁷³, sia in Italia che nelle province, hanno epigrafi tombali o celebrative con una formularità molto diversa, con stringate definizioni quali *sacerdos pia* e – solo in alcuni casi – appellativi rigidamente convenzionali (*bene merenti*, o *carissima* da parte dei familia-

¹⁶⁷ Per le differenze tra il gruppo delle lamine “mnemosinie” e quelle in cui prevale l'elemento infero, e per gli influssi pitagorici nelle lamine: PUGLIESE CARRATELLI 1993, specie pp. 12-13. Nella religiosità tradizionale greca esisteva già il concetto di un luogo riservato ai beati, che però era diffuso in ristretti circoli intellettuali, mentre per la stragrande maggioranza della popolazione la fine dell'esistenza coincideva con la fine della vita terrena: vd. CASADIO 1998, pp. 414-415. Il “paradiso” non compare nel mondo omerico, mentre è già in HES., *Op.*, 170-173, e PIND., *Ol.*, II, 61-83. Nell'orfismo più intellettuale, di stampo pitagorico, addirittura la sede delle anime beate non è più negli inferi ma “nelle regioni più alte della terra”: così PLAT., *Phaed.*, 114 c. Ma sembra che non solo in un periodo più tardo, quale quello della lamina di Cecilia Secondina, ma anche in pieno IV a.C., in ambiente campano con il rilievo di Mondragone, le sottigliezze e le distinzioni intellettuali siano state messe in secondo piano, soprattutto in un ambiente pragmatico come quello di Roma, e convivono l'invocazione a Mnemosine con quella a Persefone, *Euklès* ed *Eubulèus*. Per il rilievo vd. LEVENTI 2007, p. 107.

¹⁶⁸ POCCEITI 1985, p. 51; PROSDOCIMI 1989.

¹⁶⁹ LINDSAY 1893, p. 333.

¹⁷⁰ PISANI 1964, n. 47.

¹⁷¹ SPAETH 1996, p. 3; mentre POCCEITI 1982, p. 171, non è d'accordo con questa affermazione, ma sostiene che la donna è sacerdotessa di Cerere e Proserpina, cioè Demetra e Core. Vd. GASPAR 2012, p. 103.

¹⁷² Traduzione PISANI 1964, n. 47.

¹⁷³ Si ricordi, sulla scorta di PROSDOCIMI 1989, che nonostante l'uso della lingua peligna l'iscrizione in questione è da considerare un prodotto diretto della romanizzazione, mentre i reperti di Sant'Ippolito fotografano la situazione dei secoli precedenti. L'uso del peligno è stato ricondotto di volta in volta alla sacralità del personaggio e ad una forma di polemica contro Roma.

ri). Nessuna presenta una formula equiparabile a quella dell'iscrizione di *Herentas*, e in particolare questo inciso, o qualcosa di affine almeno concettualmente, non si riscontra da nessuna parte¹⁷⁴, se non, appunto, nella lamina aurea di Cecilia Secondina sopra menzionata. Ciò soprattutto per la presenza di un elemento totalmente nuovo rispetto alle apostrofi classiche sulle tombe: la menzione di un aldilà, in cui il comportamento tenuto in vita incide sulla sorte del defunto: un oltretomba molto diverso da quello classico e assai più simile a quello virgiliano.

Nella seconda parte dell'iscrizione, inoltre, si nomina *Urania*, epiclesi di *Herentas*. Il riferimento sembra però un'eco, almeno lontana, della formula ricorrente in molte delle lamine orfiche, in cui il defunto si definisce «figlio della Terra e del Cielo stellato»¹⁷⁵. Infine, non è escluso che la struttura stessa del carne inciso sulla lapide, che si individua come metrico, ricco di assonanze e musicalità, abbia qualche attinenza con le credenze orfiche: la poesia, il discorso metrico e musicale, è l'unica arma con cui Orfeo si presentò di fronte alla coppia delle deità infere, riuscendo a piegarne la volontà¹⁷⁶, e l'*Inno omerico a Demetra* sembra alludere all'uso "magico" e terapeutico di determinate sequenze e formule verbali¹⁷⁷.

ASPETTI DI SINCRETISMO TRA ELEMENTI DEMETRIACI ED ORFICI: CONCLUSIONI

L'esistenza di individui iniziati ad entrambi i misteri, eleusini ed orfico-dionisiaci, sembra riconoscibile – come già accennato – in ambiente campano già in età piuttosto antica rispetto alle testimonianze di Corfinio, come si può apprendere dall'esame del rilievo di Mondragone (*Fig. 14*)¹⁷⁸. Si tratta di un rilievo in marmo pentelico, di produzione attica, rinvenuto sul sito della *Sinuessa* romana nel nord della Campania, ora conservato al Museo Archeologico Nazionale di Napoli e datato al terzo quarto del IV secolo a.C. La raffigurazione di divinità che si possono identificare con quelle dei misteri eleusini, più Dioniso che viene rappresentato appoggiato sul trono di Ade, autorizzano – secondo le ultime interpretazioni – a considerare quest'opera una testimonianza della commistione tra i due culti eleusino e dionisiaco-orfico, e a ipotizzare che il committente

¹⁷⁴ GASPAR 2012, soprattutto p. 174 e catalogo in fondo al volume. Si tratta di una tesi di dottorato discussa nell'aprile 2012, attualmente l'unico lavoro di ampio respiro sulle figure sacerdotali femminili nel mondo romanizzato, e che analizza quasi 300 attestazioni. Identica conclusione posso trarre sulla base del mio catalogo delle iscrizioni provenienti da tutto il territorio peligno, che conta 291 epigrafi e che ho raccolto per la mia tesi di dottorato, in corso di elaborazione.

¹⁷⁵ PUGLIESE CARRATELLI 1993, pp. 20-31 (Hipponion), 32-35 (Petelia), 36-37 (Pharsalos), 40 (Eleutherna) e 49 (Tessaglia?).

¹⁷⁶ Per questo aspetto vd. FARAONE 2008, pp. 135-136 e 141.

¹⁷⁷ *Inno a Demetra*, vv. 227-230.

¹⁷⁸ LEVENTI 2007, p. 109.



Fig. 14. NAPOLI, Museo Archeologico Nazionale. Rilievo di Mondragone (322296 mn b 798).

fosse iniziato ad ambedue i culti¹⁷⁹; I. Leventi indica Napoli e Cuma come i centri di propulsione in Italia dei culti legati a Cerere ma anche ai misteri eleusini e orfici¹⁸⁰, e in effetti, anche altri indizi concorrono ad identificare come luogo di provenienza di tali culti la Campania: Cicerone nella *Pro Balbo* afferma, a proposito del culto di Cerere: «... *has sacerdotes video fere aut Neapolitanas aut Veliensis fuisse...*»¹⁸¹. È palese come si riferisca alla Cerere già assimilata alla greca Demetra¹⁸².

Si può pensare che dalla Campania i culti eleusini e orfici, già nella loro versione “sincretizzata”, abbiano potuto diffondersi in Italia centro-meridionale e giungere, con la mediazione di Roma, fino in territorio sabellico. Finora quella di Corfinio sarebbe l'unica località abruzzese in cui è riconoscibile l'eco di una pratica misterica

¹⁷⁹ «The figure of Dionysos, leaning on the throne of Hades, indicates that this Attic relief was dedicated in a local or domestic sanctuary in Campania by Eleusinian initiates who may also have participated in the Dionysiac-Orphic Mysteries. Thus, the relief is a crucial piece of evidence for the diffusion of the Eleusinian cult abroad». (LEVENTI 2007, p. 107). Vd. *ibid.* per un'interpretazione precedente, che collegava il rilievo al culto di Asclepio; ma la tesi di I. Leventi, che respinge la prima per motivi iconografici (*ibid.*, p. 111), si avvale dell'identificazione della scena con l'immagine dell'*Inno omerico a Demetra*. Vd. anche *ibid.*, pp. 135-136 per le obiezioni all'ipotesi che il rilievo sia stato trasportato in Campania in età tarda.

¹⁸⁰ LEVENTI 2007, p. 137; ciò può essere vero anche se, come la stessa Leventi ipotizza, quello di Mondragone fosse un culto a carattere domestico. A Corfinio invece sembra connotarsi proprio come culto in santuario.

¹⁸¹ CIC., *Pro Balbo*, 55; vd. GASPAS 2012, pp. 98-99, 104-105 e 131.

¹⁸² STAT., *Silvae*, IV, 8, 45-51; vd. GASPAS 2012, pp. 104-105.

di questo tipo, i cui connotati orfici si approfondiscono nel periodo della romanizzazione avanzata.

In territorio sannitico, invece, un precedente sembra essere rappresentato dalla tavola di Agnone (II sec. a.C.): come già aveva rilevato E. Campanile, nell'iscrizione si legge il nome *Evklui*, al vocativo, divinità non altrimenti attestata, spiegabile mediante il parallelo con l'*Euklès* della lamina orfica di Cecilia Secondina e mediante l'apporto di un appartenente alla comunità osca che avrebbe integrato l'orfismo nell'insieme dei culti della sua comunità¹⁸³.

Nel panorama italico, neanche l'accezione demetriaca e misterica tributata al culto cererico, in un periodo tardo quale quello cui si riferiscono le testimonianze fin qui esaminate, è di per sé nuova, come già rilevava il Prosdocimi¹⁸⁴; ma a Corfinio per la prima volta è possibile cogliere indizi archeologici ed epigrafici di ciò che era stato evidenziato su basi puramente storiche.

La religiosità misterica sembra convivere, a Corfinio, con il culto di Ercole¹⁸⁵. La compresenza dell'elemento cererico con quello erculeo, di per sé, non è neanche una novità nel mondo italico: le stesse Tavole Iguvine sembrano attestarla in territorio umbro¹⁸⁶. Del tutto inedita in ambito peligno sarebbe, invece, la particolare declinazione del dionisismo orfico che è associato al culto delle divinità femminili ctonie. Se l'ipotesi di una contaminazione del culto locale con elementi orfici potrà essere confermata in modo definitivo, verrà invalidata ulteriormente la possibilità di una pratica come la ierodulia, diametralmente opposta alla filosofia dell'orfismo, che avversava, del resto, qualsiasi rituale eccessivo o violento. L'essenza di tale religiosità potrebbe essere ancora una volta il "discorso sacro" contenuto nell'*Inno a Demetra*: «Io stessa istituirò *orgia* perché quelli che li eseguiranno santamente si ingrazieranno l'animo mio»¹⁸⁷, in cui *orgia* sta per riti sacri: concetto già presente nel dionisismo tradizionale, che viene elevato ad una profondità quasi filosofica dalla corrente orfica¹⁸⁸.

ANNA DIONISIO

¹⁸³ CAMPANILE 1991, p. 14.

¹⁸⁴ PROSDOCIMI 1989, pp. 515-516. Si rileva anche, in riferimento all'iscrizione di *Herentas*, come alla fine dell'ellenismo la cultura locale sia profondamente permeata di influenze greche, elemento che in questo contributo ho tentato di dimostrare anche mediante l'apporto di prove archeologiche.

¹⁸⁵ Resta da chiarire un'eventuale suddivisione degli spazi del santuario di S. Ippolito. La cisterna inferiore che imbrigliava una sorgente ferrosa dovrebbe essere connessa più marcatamente al culto del dio, protettore delle fonti.

¹⁸⁶ Vd. PROSDOCIMI 1989, pp. 494-495.

¹⁸⁷ V. 273 s.

¹⁸⁸ SABBATUCCI 1991, pp. 397-399.

BIBLIOGRAFIA

- ANTONINI 1981: R. ANTONINI, «Dialetti italici minori. Documenti editi», in *REI* XLIX, pp. 310-315.
- BENCIVENGA 2011: A. BENCIVENGA, «Fattucchiere o meretrici? Indagine su un sacerdozio femminile dei Peligni», in *FIRPO ET AL.* 2011, pp. 53-64.
- BERTI ET AL. 1991: F. BERTI (a cura di), *Dionysos, mito e mistero*. Atti del Convegno Internazionale (Comacchio, 3-5 novembre 1989), Comacchio 1991.
- BESNIER 1902: M. BESNIER, *De regione Paelignorum*, Paris 1902.
- BIANCHI 1978: U. BIANCHI, «Gli dei delle stirpi italiche», in M. PALLOTTINO (a cura di), *Popoli e civiltà dell'Italia antica* VII, Roma 1978, pp. 197-236.
- BOTTIGLIONI 1954: A. BOTTIGLIONI, *Manuale dei dialetti italici*, 1954.
- BRELICH 1976: A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976.
- BUDIN 2008: S.L. BUDIN, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, New York 2008.
- BUONOCORE 1987: M. BUONOCORE, *Corfinium*, in *SupplIt* 3, 1987.
- BUONOCORE 1995: M. BUONOCORE, «Il santuario di Ercole a Corfinium (Sant'Ippolito): prime acquisizioni epigrafiche», in *XeniaAnt* 1995, pp. 179-198.
- BUONOCORE 2006: M. BUONOCORE, «Le *inscriptiones sacrae* dei Peligni dopo Theodor Mommsen», in *MATTIOCCO ET AL.* 2006, pp. 37-110.
- BUONOCORE, POCETTI 2013: 2006: M. BUONOCORE, POCETTI, «Una nuova iscrizione peligna del gruppo an(a)l(e)cta», in *Epigraphica* LXXV, 2013, pp. 59-106.
- CAIAZZA 2005: D. CAIAZZA, «*Mefitis Regina Pia Iovia Ceria*. Primi appunti su iconografia, natura, competenze, divinità omologhe e continuità culturale della domina italica», in *CAIAZZA ET AL.* 2005, pp. 129-217.
- CAIAZZA ET AL. 2005: D. CAIAZZA (a cura di), *Italica ars. Studi in onore di Giovanni Colonna per il premio I sanniti*, Alife 2005.
- CAMPANELLI 1997: A. CAMPANELLI, «Gli Dei degli Italici», in *CAMPANELLI ET AL.* 1997, pp. 132-141.
- CAMPANELLI ET AL. 1997: A. CAMPANELLI, V. ORFANELLI, P. RICCITELLI, *Il santuario di Ercole a Corfinio*, in *PACCIARELLI* 1997, pp. 184-202.
- CAMPANELLI, FAUSTOFERRI 1997: A. CAMPANELLI, A. FAUSTOFERRI (a cura di), *I luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Sambuceto (CH) 1997.
- CAMPANILE 1991: E. CAMPANILE, «La mobilità personale nell'Italia antica», in *CAMPANILE ET AL.* 1991, pp. 11-22.
- CAMPANILE ET AL. 1991: E. CAMPANILE (a cura di), *Rapporti linguistici e culturali tra i popoli dell'Italia antica*, Atti del convegno (Pisa, 6-7 ottobre 1989), Pisa 1991.
- CASADIO 1991: G. CASADIO, «Dioniso e Semele: morte di un Dio e resurrezione di una donna», in *BERTI ET AL.* 1991, pp. 361-377.
- CASADIO 1998: G. CASADIO, «I paradisi della Sibilla», in *CHIRASSI COLOMBO, SEPPILLI* 1998, pp. 411-425.
- CHIRASSI COLOMBO 1981: I. CHIRASSI COLOMBO, «Funzioni politiche e implicazioni culturali nell'ideologia religiosa di Ceres nell'Impero romano», in *ANRW* 17.1, Berlin-New York 1981, pp. 403-428.
- CHIRASSI COLOMBO 1991: I. CHIRASSI COLOMBO, «Dionysos Bakhos e la città estatica: immagini, messaggi e modelli di buon disordine», in *BERTI ET AL.* 1991, pp. 337-360.
- CHIRASSI COLOMBO, SEPPILLI 1998: I. CHIRASSI COLOMBO, T. SEPPILLI (a cura di), *Sibille*

- e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione*, (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Macerata-Norcia, 20-24 settembre 1994), Macerata 1998.
- CIANFARANI ET AL. 1978: V. CIANFARANI, L. FRANCHI DELL'ORTO, A. LA REGINA, *Culture adriatiche antiche d'Abruzzo e Molise*, Roma 1978.
- COLONNA 1956: G. COLONNA, «Sul sacerdozio peligno di Cerere e Venere», in *ArchCl* VIII, 1956, pp. 216-217.
- CONWAY 1897: R.S. CONWAY, *The Italic Dialects*, Cambridge 1897.
- CRAWFORD 1990: M.H. CRAWFORD, in *Epigraphica* 52, 1990, pp. 142-143.
- CRAWFORD 2006a: M.H. CRAWFORD, «Le iscrizioni dei Peligni e le necropoli di Corfinio», in MATTIOCCO ET AL. 2006, pp. 113-120.
- CRAWFORD 2006b: M.H. CRAWFORD, «I confini dei Marrucini, dei Vestini e dei Peligni», in MATTIOCCO ET AL. 2006, pp. 135-144.
- CRIPPA 1998: S. CRIPPA, «La voce e la visione. Il linguaggio oracolare femminile», in CHIRASSI COLOMBO, SEPPILLI 1998, pp. 159-189.
- Curunas*: A.M. SGUBINI MORETTI, G. BORDENACHE BATTAGLIA, *I Curunas di Tuscania*, Roma 1983.
- D'AMICIS 1999: A. D'AMICIS, *L'arte delle Muse* (Catalogo della mostra di Taranto, 3 dicembre 1998-31 marzo 1999), Taranto 1999.
- DE' BARONI BONANNI 1879: T. DE' BARONI BONANNI, *Relazione dei lavori eseguiti nell'Archivio Provinciale del 2° Abruzzo Ulteriore dal 1° agosto 1878 al 31 luglio 1879, giusta le Ministeriali Istruzioni del 4 aprile 1843*.
- DEL PONTE ms: R. DEL PONTE, *Riproduzioni di antiche iscrizioni di Chieti e del territorio marrucino*, tavole XL, Ms LXXX, 6 Biblioteca Provinciale di Chieti.
- DE NINO 1877: A. DE NINO, in *BullInst*, 1877, p. 185.
- DE PETRA, CALORE 1901: G. DE PETRA, P.L. CALORE, «Interpromium e Ceii», in *Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, Napoli, 21, 1901, 1, pp. 153-192.
- D'ERCOLE, COPERSINO 2003: V. D'ERCOLE, M.R. COPERSINO, *Documenti dell'Abruzzo antico. La necropoli di Fossa, IV. L'età ellenistico-romana*, Pescara 2003.
- DE SIMONE 1962: C. DE SIMONE, «Contributi peligni», in *AnnASorAnt* IV, 1962, pp. 66-68.
- DESSAU 1892-1906: H. DESSAU, *Iscriptiones Latinae Selectae*, Berlin 1892-1906.
- DEVIJVER, WONTERGHEM 1983: H. DEVIJVER, F. VAN WONTERGHEM, «Un mundus (Cereris?) a Corfinium. Nuova lettura dell'iscrizione CIL IX, 3173 = ILS 5642», in *Zeitschrift für alte Geschichte-Rivista di storia antica*, XXXII, 1983, pp. 484-507.
- DRESSEL 1877: H. DRESSEL, in *BullInst*, 1877, pp. 184-185 e 235.
- DURANTE 1978: M. DURANTE, «I dialetti medio-italici», in *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, vol. VI, Roma 1978, pp. 791-824.
- FARAONE 2008: C. FARAONE, «Mystery Cults and Incantations. Evidence for Orphic Charms in Eurypides' Cyclops 646-648?», in *RheinMusBonn* 151, 2008, pp. 127-142.
- FEBONIO 1678: M. FEBONIO, *Historia Marsorum*, Napoli 1678 (ed. Avezzano 1991 a cura di U. Palanza; trad. libro III U. Palanza).
- FIRPO ET AL. 2011: G. FIRPO, *Fides amicorum. Studi in onore di Carla Fayer*, Pescara 2011.
- FORTUNELLI 2004: S. FORTUNELLI, *Gravisca, il deposito votivo del santuario settentrionale*, Roma 2004.
- FOTI, PUGLIESE CARRATELLI 1974: G. FOTI, G. PUGLIESE CARRATELLI, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», in *PP* 29, 1974 pp. 91-126.
- FRANCHI DELL'ORTO ET AL. 2010: L. FRANCHI DELL'ORTO (a cura di), *Pinna Vestinorum e il popolo dei Vestini*, Firenze 2010.

- GASPAR 2012: V.M. GASPAR, *Sacerdotes piae. Priestesses and other female cult officials in the western part of Roman Empire from the first century B. C. to the third century A.D.*, Amsterdam 2012 (tesi di dottorato).
- GEORGOUDI 1998: S. GEORGOUDI, «Les porte-parole des dieux: reflexions sur le personnel des oracles grecs», in CHIRASSI COLOMBO, SEPPILLI 1998, pp. 315-365.
- GROTTANELLI 1998: C. GROTTANELLI, «Possessione e visione nella dinamica della parola rivelata», in CHIRASSI COLOMBO, SEPPILLI 1998, pp. 43-52.
- GUERRA GOMEZ 1987: M GUERRA GOMEZ, *El Sacerdocio Femenino en las Religiones Greco-Romanas y en el Cristianismo de los Primeros Siglos*, Toledo 1987.
- KVIUM 2011: C. KVIUM, «Inauguration and foundation. An essay on Roman ritual classification and continuity», in RICHARDSON, SANTANGELO 2011, pp. 63-90.
- LA REGINA 1965-1966: A. LA REGINA, «Sacracrix herentatia = CIL IX, 3032», in *AttiPontAcc*, n. s. 15, 1965-1966, pp. 173-178.
- LA REGINA 1970: A. LA REGINA, *Sulmona, Museo. Schede epigrafiche*, dattiloscritto inedito, Sulmona 1970.
- LA REGINA 1978: A. LA REGINA, *Schede*, in CIANFARANI ET AL. 1978, pp. 225-576.
- LA REGINA 1997: A. LA REGINA, «Legge del popolo marrucino per l'istituzione della prostituzione sacra nel santuario di Giove padre nell'arce Tarinca (Rapino)», in CAMPANELLI ET AL. 1997, pp. 62-63.
- LA REGINA 2010: A. LA REGINA, «Il Guerriero di Capestrano e le iscrizioni paleosabelliche», in FRANCHI DELL'ORTO ET AL. 2010, pp. 230-273.
- LA ROCCA 1990: E. LA ROCCA, «Linguaggio artistico e ideologia politica nella Roma repubblicana», in AA.VV., *Roma e l'Italia. Radices Imperii*, Milano 1990, pp. 289-495.
- LEJEUNE, BRIQUEL 1989: M. LEJEUNE, D. BRIQUEL, «Lingua e dialetti dell'Italia antica», in PUGLIESE CARRATELLI ET AL. 1989, pp. 435-436.
- LETTA 1972: C. LETTA, *I Marsi e il Fucino nell'antichità*, Milano 1972.
- LETTA, D'AMATO 1995: C. LETTA, S. D'AMATO, *Epigrafia della regione dei Marsi*, Milano 1975.
- LEVENTI 2007: I. LEVENTI, «The Mondragone relief revisited. Eleusinian cult iconography in Campania», in *Hesperia* 76, 2007, pp. 107-141.
- LINDSAY 1893: W.M. LINDSAY, «The Saturnian metre. Second paper», in *AJPh* 14/3, 1893, pp. 305-34.
- LO SARDO ET AL. 2006: E. LO SARDO (a cura di), *Eureka! Il genio degli antichi*, Catalogo della mostra (Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 11 luglio 2005- 9 gennaio 2006), Napoli.
- MATTIOCCO 1963: E. MATTIOCCO, in *F.A.*, XV, 1963.
- MATTIOCCO 1973: E. MATTIOCCO, *Contributi di archeologia peligna*, in *QuadMS*, 1, Sulmona 1973.
- MATTIOCCO 1981: E. MATTIOCCO, *Centri fortificati preromani nella conca di Sulmona*, Chieti 1981.
- MATTIOCCO ET AL. 2006: E. MATTIOCCO (a cura di), *Itinera Archaeologica. Contributi di archeologia abruzzese*, Lanciano 2006.
- MEISER 1987: G. MEISER, Rez. von MARINETTI, *Iscrizioni Sudpicene*, in *Kratylos* XXXII, 1987, pp. 110-118.
- MOMMSEN 1850: T. MOMMSEN, *Die Unteritalischen Dialekte*, Leipzig 1850.
- MORELLI 1997: C. MORELLI, «Dalla devozione popolare alla "follia terapeutica": le terrecotte votive», in CAMPANELLI, FAUSTOFERRI 1997, pp. 89-98.
- MOSCI SASSI 1974: M.R. MOSCI SASSI, *Peligno*, in *REI* XLII, 1974, pp. 362-370.

- MURATORI 1740: L.A. MURATORI, *Novus Thesaurus veterum Inscriptionum*, III, Mediolani MDCCXL.
- ORFANELLI 1997: E. ORFANELLI, in PACCIARELLI *ET AL.* 2001, pp. 247-250.
- PACCIARELLI 1997: M. PACCIARELLI (a cura di), *Acque, grotte e dei. 3000 anni di culti preromani in Romagna, Marche e Abruzzo*, Catalogo della mostra (Imola 1997), Fusignano (RA) 1997.
- PANDERMALIS *ET AL.* 2006: E. PANDERMALIS, M.C. MARTINELLI, L. PRAUSCELLO, C. PERNIGOTTI, *Mousiké*, in LO SARDO *ET AL.* 2006, pp. 149-166.
- PAULI 1887: C. PAULI, *Altitalische Studien, V: das Weihgedicht von Corfinium und die Sprache der Päligner*, Hannover 1887.
- PERUZZI 1976: E. PERUZZI, «Sulla prostituzione sacra nell'Italia antica», in *Studi Bonfante*, Brescia 1976, pp. 673-686.
- PERUZZI 1995: E. PERUZZI, «La sacerdotessa di Corfinio», in *PP* 50, 1995, pp. 5-15.
- PESTALOZZA 1897: U. PESTALOZZA, *I caratteri indigeni di Cerere*, Milano 1897.
- PICCHI 1979: C. PICCHI, «Una nuova iscrizione peligna», in *GiornItFil*, n.s. X, 1979, pp. 268-271.
- PICCIRILLI 1933: G. PICCIRILLI, «Di alcune iscrizioni recentemente rinvenute nel territorio dei Peligni», in *Atti e Memorie del Convegno Storico Abruzzese-Molisano* (II), Casalbordino 1933, pp. 453-461.
- PISANI 1964: V. PISANI, *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, Torino 1964.
- PLANTA 1897: R. VON PLANTA, *Grammatik der oskisch-umbrischen Dialekte*, Strasburg 1897.
- POCETTI 1979: P. POCETTI, *Nuovi documenti italici a completamento del Manuale di E. Vetter*, Pisa 1979.
- POCETTI 1980a: P. POCETTI, *Una nuova iscrizione peligna e il problema di an(a)c(e)ta*, in *RendLinc*, s. VIII, 35, 1980, pp. 509-517.
- POCETTI 1980b: P. POCETTI, «Nuovi contributi alla topografia della documentazione italica», in *AnnAStorAnt* 2, 1980, pp. 77-88.
- POCETTI 1982: P. POCETTI, «Ancora sull'interpretazione di peligno an(a)c(e)ta alla luce di una nuova attestazione», in *SSL* XXII, 1982, pp. 171-182.
- POCETTI 1982b: P. POCETTI, *L'area superequana nel quadro della documentazione dialettale peligna*, Sulmona 1982.
- POCETTI 1985: P. POCETTI, «Considerazioni sulle espressioni peligne per "sacerdotessa di Cerere"», in *Studi e saggi linguistici* 25, 1985, pp. 51-66.
- POCETTI 1998: P. POCETTI, «"Fata canit foliisque notas et nomina mandat". Scrittura e forme oracolari nell'Italia antica», in CHIRASSI COLOMBO, SEPPILLI 1998, pp. 75-105.
- POCETTI 2010: P. POCETTI, *Notes de linguistiques italique*, in *REL* 87, Paris 2010, pp. 34-43.
- PROSDOCIMI 1974: A.L. PROSDOCIMI, «Tra epigrafia e filologia testuale nelle iscrizioni italiche. Restituzione e interpretazione su Ve 203=Co 209», in *QuadAbruzzo* VIII, 1974, pp. 1-39.
- PROSDOCIMI 1989: A.L. PROSDOCIMI, «Le religioni degli italici», in PUGLIESE CARRATELLI *ET AL.* 1989, pp. 477-545.
- PROSDOCIMI 1990: A.L. PROSDOCIMI, «*Augurium canarium*. Appendici: Vernisera e altri auguri agrari. Ceres e Cerialia. *Sementivae* e *feriae* delle semine», in *Abruzzo* XXIII-XXVIII, pp. 323-340.
- PUGLIESE CARRATELLI *ET AL.* 1989: G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Italia omnium terrarum parens*, Milano 1989.
- PUGLIESE CARRATELLI 1993: G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro "orfiche"*, Milano 1993.
- RADKE 1965: G. RADKE, *Die Götter Altitaliens*, Munster 1965.
- RAVIZZA 1841: G. RAVIZZA, *Giunto alla raccolta degli epigrammi antichi dei mezzi tempi e moderni pertinenti alla città di Chieti*, Napoli 1841.

- RESTANI 1991: D. RESTANI, «Dionysos tra aulòs e kithàra»: un percorso di iconografia musicale, in BERTI ET AL. 1991, pp. 379-395.
- REUSSER 1988: C. REUSSER (a cura di), *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig. Etruskische Kunst*, Basel 1988.
- RICCITELLI 1997: P. RICCITELLI, «Catalogo», in PACCIARELLI ET AL. 1997.
- RICHARDSON, SANTANGELO 2011: J.H. RICHARDSON, F. SANTANGELO (a cura di), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart 2011.
- RIX 2002: H. RIX, *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Sudpikenischen*, Heidelberg 2002.
- ROMITO, SANGIOVANNI 2008: F. ROMITO, D. SANGIOVANNI, «Tombe “a grotticella” peligne di età ellenistica», in TAGLIAMONTE ET AL. 2008, pp. 195-230.
- SABBATUCCI 1991: D. SABBATUCCI, «Dionysos figura mitica e divinità orgiastica», in BERTI ET AL. 1991, pp. 397-399.
- SALMON 1985: E.T. SALMON, *Il Sannio e i Sanniti*, Torino 1985.
- SANTI 1994: C. SANTI, «Angitia nel culto e nelle relazioni con il pantheon italico», in *AnnAstorAnt* 16, 1994, pp. 241-257.
- SCHILLING 1979: R. SCHILLING, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979.
- SCHULTZ 2006: C. SCHULTZ, *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill, NC, 2006.
- SGUBINI MORETTI 2001: A.M. SGUBINI MORETTI (a cura di), *Tarquinia etrusca. Una nuova storia* (Catalogo della mostra di Tarquinia, 2001), Roma 2001.
- SPAETH 1996: B.S. SPAETH, *The Roman Goddess Ceres*, Austin 1996.
- Spina: F. BERTI, P.G. GUZZO (a cura di), *Spina. Storia di una città tra Greci ed Etruschi* (Catalogo della mostra di Ferrara 1994), Ferrara 1995.
- STEFANI 1984: G. STEFANI, *Materiali del Museo Archeologico Nazionale di Tarquinia, VII. Terrecotte figurate*, Roma 1984.
- TAGLIAMONTE ET AL. 2008: G. TAGLIAMONTE (a cura di), *Ricerche di archeologia medio-adriatica. I: Le necropoli, contesti e materiali*, Atti dell'Incontro di studio Cavallino-Lecce, 27-28 maggio 2005, Galatina-Martina Franca 2008.
- TAYLOR 1923: L.R. TAYLOR, *Local cults in Etruria*, Rome 1923.
- TOMASSINI 1785: G. TOMASSINI, *Commentarius in elegantissimum marmum Corfiniense*, Napoli 1785.
- TORELLI, SGUBINI MORETTI 2008: M. TORELLI, A.M. SGUBINI MORETTI (a cura di), *Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio*, Catalogo della mostra (Roma 2008-2009), Roma 2008.
- UNTERMANN 1996: J. UNTERMANN, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg 1996.
- VANOTTI 1998: G. VANOTTI, «Riti oracolari a Cuma nella tradizione letteraria di IV e III secolo a.C.», in CHIRASSI COLOMBO, SEPPILLI 1998, pp. 263-276.
- VETTER 1953: E. VETTER, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg 1953.
- WONTERGHEM 1965: F. VAN WONTERGHEM, *Corfinium van italische nederzetting tot romeins municipium. Studie van de geschreven bronnen* (tesi inedita di dottorato), Leuven 1965.
- WONTERGHEM 1975: F. VAN WONTERGHEM, «Antiche genti peligne», in *QuadMS* 5, Sulmona 1975.
- WONTERGHEM 1980: F. VAN WONTERGHEM, «Das Land der Paeligner. Archäologie in den Abruzzen», in *AW* XI, 1980, pp. 25-40.
- WONTERGHEM 1984: F. VAN WONTERGHEM, *Forma Italiae. IV. Superaequum, Corfinium, Sulmo*, Firenze 1984.
- ZVETAIEFF 1885: J. ZVETAIEFF, *Inscriptiones Italiae Mediae Dialecticae*, Leipzig 1885.
- ZVETAIEFF 1886: J. ZVETAIEFF, *Inscriptiones Italiae Inferioris Dialecticae*, Mosquae 1886.

SUMMARY

En cette exposition on va communiquer des données qui proviennent de Corfinio (AQ) et que contribuent à tracer les caractères du culte ici pratiqué pendant l'hellenisme. On a dédié une attention particulière aux inscriptions qui mentionnent des figures sacerdotales, qui sont toujours féminins et qui appartiennent à des colleges; on donne pourtant un démenti aux hypothèses d'une pratique de la prostitution sacrée en ce lieu. Il y a sans doute ici un lien entre le culte de Ceres, qui est la déesse italique de la fertilité, et quelques aspects des mystères éleusiniens. Finalement, on a reconnu en cette localité, par l'examen de témoignages matériels et épigraphiques, la possibilité d'un culte orphique au moins depuis l'hellenisme; il y a, en effet, des exemples d'une commixtion entre la religiosité des mystères éleusiniens et l'orphisme en Italie méridionale du IVème siècle avant J.-C. jusqu'à la romanisation avancée.

