



Fausto Zevi

### Catone e i cavalieri grassi Il culto di Vulcano ad Ostia: una proposta di lettura storica

Quello che si presenta è un tentativo di spiegare l'eccezionale ruolo del culto di Vulcano nella colonia di Ostia, i cui riti erano affidati ad un *pontifex Volcani*, massima autorità religiosa della città, che aveva anche la responsabilità degli altri edifici di culto (il titolo della sua carica, almeno in età imperiale, suona: *pontifex Volcani et aedium sacrarum*)<sup>1</sup>. Ad Ostia, come noto, il pontificato di Vulcano costituiva la più rilevante dignità locale, appannaggio in genere di personaggi di alta levatura sociale, appartenenti ad antiche famiglie della élite cittadina. Non si discute qui della indubbia antichità del culto del dio nel mondo latino, e della sua rilevanza nella religione primitiva di Roma, dove è solidamente testimoniato, nel cuore della città almeno dal VI sec. a.C.<sup>2</sup>. Il problema che si intende affrontare è quello dei tempi e delle modalità della sua installazione in Ostia, prima colonia di Roma, la cui fondazione gli antichi assegnavano concordemente al re Anco Marcio, ma di cui, salvo esigue, pur se non trascurabili, presenze anteriori, l'archeologia non è in grado di ricondurre la fondazione più indietro del IV secolo a.C. Rinunziando alla quasi evemeristica e comunque antistorica spiegazione del Wissowa<sup>3</sup>, conserva invece un suo fascino, pur oggetto di critiche ormai definitive, la immaginifica proposta del Carcopino<sup>4</sup>, che ha destato echi ancora in lavori recenti: dio delle acque come del fuoco, e sostanzialmente dio del Tevere (il *Thybris* di Virgilio), quello di Vulcano sarebbe stato un culto federale latino che precedeva la conquista romana del litorale, e dei cui *sacra* anzi i Romani si sarebbero appropriati facendone un culto pubblico, con un *pontifex Volcani* di nomina romana (anche se a rivestire la carica erano personaggi locali), al modo del *sacerdos Laurentum Lavinatum* di Lavinio o del *sacerdos Caeninensis* conservato questi come fossili nel *cursus* della carriera equestre. Ma la ricognizione critica del Meiggs<sup>5</sup>, alle cui pagine rinvio, mi esime dal proseguire una lunga disamina. In realtà, non abbiamo nessuna indicazione che si trattasse di un culto pubblico dello stato romano; anzi, mi spingerei a dire che lo esclude proprio la presenza ad Ostia di un *pontifex*, la cui figura sarebbe superflua se era da Roma che il culto veniva officiato. Un argomento addotto a pro della tesi contraria è la presenza ad Ostia di imperatori o di loro rappresentanti nel mese di Agosto (dunque, secondo il Carcopino, per celebrare la festa dei *Volcanalia*, il 23 di quel mese)<sup>6</sup>. Si tratta di due diversi episodi, ma l'uno è riferito da una tarda fonte

<sup>1</sup> L'intervento è stato pubblicato con leggere varianti in ZEVÌ 2009.

<sup>2</sup> Da ultimo LIPKE 2009, 90 (con bibliografia).

<sup>3</sup> Quella di Vulcano viene spiegata come una presenza quasi apotropaica per evitare gli incendi, in particolare dei granai da cui dipendevano le sorti di Roma: WISSOWA 1912, 230.

<sup>4</sup> CARCOPINO 1919, in part. 42–48, 121, 595.

<sup>5</sup> MEIGGS 1973<sup>2</sup>, 337–343.

<sup>6</sup> CARCOPINO 1919, 149–157.

cristiana, priva, come ha sottolineato il Meiggs, di valore storico; l'altro, molto più importante, concerne invece Claudio e la sua presenza ad Ostia nel 48 d.C. L'episodio è narrato da Tacito: disceso ad Ostia per un sacrificio, l'imperatore vi si trattenne qualche tempo (anche, aggiunge Cassio Dione, per verificare la situazione della annonna); della sua assenza da Roma approfittò Messalina<sup>7</sup> per celebrare spudorate nozze con il suo amante Sillio e, prolungandosi il soggiorno ostiense del marito, ed essendo ormai autunno (*adulto autumno*), si abbandonò ad una licenziosa festa di vendemmia. Poiché l'autunno per i Romani iniziava ad Agosto, la discesa di Claudio alla città portuale di Roma potrebbe coincidere appunto con i *Volcanalia*, festa del 23 Agosto del calendario urbano.<sup>8</sup> Claudio avrebbe celebrato questo sacrificio non quale magistrato romano (in quell'anno non rivestiva il consolato), ma, come suggerisce F. van Haepere<sup>9</sup>, in qualità di pontefice massimo, o piuttosto, di duoviro della colonia, carica che avrebbe assunto in concomitanza con i lavori in corso per la costruzione del *portus Augusti*. Quest'ultima ipotesi appare meno fondata, sia perché nessuno dice che i duoviri avessero parte nella celebrazione del culto di Vulcano (c'era per questo un apposito *pontifex*), sia perché quando gli imperatori assumevano una magistratura in municipi o colonie, questo avveniva sempre in anni di censo, e il 48 ad Ostia tale non era. Ma, anche se rivestiva il pontificato massimo, non si vede motivo perché l'imperatore, senza serie ragioni, dovesse venire appositamente nella colonia per sostituirsi al sacerdote cui era affidato istituzionalmente il culto. Neppure corrispondono bene le indicazioni cronologiche desunte da Tacito, perché, come osservava Meiggs<sup>10</sup>, è difficile considerare una data in Agosto opportuna per una festa di vendemmia. Di fatto nulla, nella ipotesi del Carcopino, si sottrae a critiche sostanziali: ed è molto più ragionevole pensare che il sacrificio compiuto da Claudio riguardasse la ultimazione e la dedica di qualche struttura importante o di servizi del porto ostiense, i cui lavori, di particolare impegno e dispendio, erano ormai alla conclusione; senza escludere la possibilità, cui ho accennato altrove, di un sacrificio di natura privata, legato alla gente Claudia e alle sue divinità protettrici<sup>11</sup>.

E però questa soluzione ci riporta al punto di partenza: come spiegare la singolare presenza ad Ostia di quel dio arcaico, che, per quanto si sa, non aveva mai avuto un ruolo nella colonizzazione romana più antica, e che infatti solo a Ostia costituisce la massima personalità divina della città? Allora pensare Vulcano come il dio del comizio, nel senso del dio di un *coetus hominum*, fuoco comune di un gruppo umano che più tardi verrà ad organizzarsi in una struttura cittadina, come ho suggerito anni fa seguendo una indicazione di Erika Simon?<sup>12</sup> Considero tuttora questa una spiegazione per sé valida, ma inefficace per una risposta agli interrogativi sollevati: perché mai a Ostia e non altrove; e da quando? Ma si potranno forse suggerire tramite storici del tutto diversi da quelli fin qui tentativamente esplorati: e, a questo punto, cederei la scena a Catone e ai cavalieri grassi.

La censura di Catone è rimasta proverbiale per il suo rigore. Momenti centrali del censo erano la *lectio senatus* e la *recognitio* dei cavalieri nel Foro, che precedevano il *census* vero e proprio effettuato nel Campo Marzio. Dei due censori del 184, fu Catone a celebrare il *lustrum* (cui si riferiva l'orazione *De lustris*

<sup>7</sup> *Nec ultra expectato quam dum sacrifici gratia Claudius Ostia proficisceretur cuncta nuptiarum sollemnia celebrat* (Tac., *Ann.* XI, 26, 3).

<sup>8</sup> Ed è vero che la festa ostiense doveva essere in qualche modo misurata su quella romana, perché doveva svolgersi intorno a quella data, a giudicare dalla inaugurazione del tempio di Vulcano dopo il restauro, completato nel 112, che secondo i fasti Ostiensi avviene il 22 Agosto.

<sup>9</sup> VAN HAEPEREN 2006, 31–50, in part. 42–43, che ha rivisto il culto ostiense di Vulcano in una prospettiva di più stretti legami con Roma, al punto da chiedersi se il *flamen Volcanalis* romano non partecipasse alle celebrazioni della festa di Vulcano ad Ostia. Lo studio della v. Haepere è importante, anche se su questo punto, come si vedrà, non concordo.

<sup>10</sup> MEIGGS 1973<sup>2</sup>, 341–342.

<sup>11</sup> Quanto al sacrificio di Claudio, ho avanzato a suo tempo (ZEVI 1997, 435–471) il suggerimento che Claudio potesse trovarsi ad Ostia per un sacrificio privato, legato alle tradizioni della sua *gens* che aveva con Ostia legami precisi, a cominciare proprio dal miracolo della Magna Mater e di Claudia Quinta, sulla cui leggenda in età giulio-claudia si era continuato a lavorare con significative elaborazioni, segno dell'interesse che ad essa riserbava la famiglia imperiale. Ad esempio, è proprio nell'età di Claudio, non sappiamo esattamente quando, che viene costruito a Ostia il santuario di Cibele nel c.d. Campo della Magna Mater, accompagnato dal culto di Attis che a Roma proprio quell'imperatore aveva reso ufficiale e pubblico; e più tardi vi troverà sede anche un piccolo tempio dedicato a Bellona, divinità dei Claudii. Il problema rimane aperto; in questa sede basta evidenziare come, oltre alla celebrazione dei *Volcanalia*, vi potessero essere varie altre valide ragioni perché Claudio scendesse a sacrificare ad Ostia.

<sup>12</sup> SIMON 1990, 250; ZEVI 1996, spec. 84 ss.

*sui felicitate*); prima di iniziare le operazioni aveva convocato il popolo ad una *contio* per enunciare le specificità del suo editto. Alle prerogative dei censori appartenevano da sempre le *notae* di biasimo, ma, dice Livio (39. 42. 5), la novità di Catone stava nel fatto che, contro coloro che rimuoveva dal senato o cui toglieva il cavallo, e con esso la qualifica di cavaliere (*in eos quos aut senatorio loco movit, aut quibus equos ademittit*), aggiungeva alle *notae* aspre orazioni pubbliche (*acerbae orationes*), che motivando l'esclusione additavano il colpevole alla pubblica ignominia: la violenza verbale e il sarcasmo del censore significarono spesso la fine di una carriera. Fra le sette esclusioni di senatori, secondo Livio la più grave fu quella di L. Quinzio Flaminio, un *vir consularis* del massimo spicco, il conquistatore di Leucade, il fratello del grande vincitore di Cinocefale. Alla richiesta di spiegazioni, fatta a gran voce in assemblea dai due fratelli Quinzii, Catone rispose con una orazione, la più grave fra tutte le sue (*longe gravissima oratio*) che lo bollava in modo tale che, conferma Plutarco (*Flam. XIX, 2*), neppure il fratello, se fosse stato censore, avrebbe potuto salvarlo.

Quanto alla *equitum recognitio*, Plutarco (*Cato M. XVIII, 1*) ricorda il ritiro del cavallo perfino a L. Cornelio Scipione l'Asiatico, pur senza ignominia, perché Scipione restò in Senato<sup>13</sup>: l'Asiatico, che doveva approssimarsi alla cinquantina, forse fisicamente non era più idoneo a cavalcare, ma l'episodio, dice Plutarco, fu sentito come una voluta offesa al fratello, il defunto Africano, che era stato il nemico storico di Catone. Più grave l'orazione contro L. Veturio che, a giudicare dai tanti frammenti che ce ne sono stati tramandati, dovette lasciare un segno particolarmente durevole<sup>14</sup>. È incerto se Veturio fosse senatore perché di una sua espulsione dal Senato non si parla; dal prenome il Münzer<sup>15</sup> pensa fosse il figlio di L. Veturius L.f. L.n. Philo, console nel 206 e *magister equitum* nel 205; la *gens Veturia* vantava una antichissima prosapia, con vari rami familiari, il più antico e importante dei quali era stato quello dei Veturii Cicurini, patrizi, ampiamente presenti nei fasti consolari fin dagli inizi della Repubblica e per gran parte del V secolo; la semilegendaria Veturia madre di Coriolano era una *magno natu mulier*. Ma di altri rami, i Veturii Calvini (noti soprattutto per la infelice *pax caudina* del 321)<sup>16</sup>, e i Philones, si discute la condizione: l'opinione prevalente li ritiene plebei<sup>17</sup>, ma patrizi li considera Ch. Smith nel suo importante libro sulle tribù romane<sup>18</sup>. Comunque sia, L. Veturio era grasso e l'obesità poteva comportare la perdita del cavallo ma, normalmente, non della dignità personale: *nimis pingui homini et corpulento censores equum adimere solitos... Non enim poena id fuit... sed munus sine ignominia remittebatur* (Gell. VI, 22, 1-2). Ma, dice espressamente Aulo Gellio (VI, 22, 3-4) che attinge a Masurio Sabino, in quel caso Catone assunse un atteggiamento ben diverso: *tamen Cato in oratione, quam de sacrificio commisso scripsit, obicit hanc rem (l'obesità) criminiosius, uti magis videri possit cum ignominia fuisset*. Alla orazione contro Veturio si assegnano vari frammenti che fanno intuire un'invettiva colma di sarcasmo, come ORF 80 (da Servio, *Auct. ad Aen. IV, 121*): *sedere non potest in equo trepidante*, "non può sedersi sul cavallo che gli trema sotto"; o Plutarco, *Cato M. IX, 6* (= ORF 79), "come può esser utile alla patria un individuo che dal gozzo ai testicoli è tutto una pancia?" E ancora (ORF 81): *Cato cens. de Veturio: hostem num <unum> icit?*. Il Fraccaro definiva la risultante di tutto ciò come "un gustoso quadretto" che sintetizzava in questa bonaria definizione: "un gaudente dalla gran pancia... pesante e inoffensivo cavaliere"<sup>19</sup>.

Ma l'orazione di Catone non era per nulla bonaria; infatti, oltre all'essere in sovrappeso, le colpe di L. Veturio erano anche altre. Nel frammento citato Gellio specifica il titolo dell'orazione: *Cato in oratione quam de sacrificio commisso scripsit*, dove *commisso* significa a lui affidato (e si intende, come vedremo, colpevolmente omesso). Lo conferma Festo (*GLat* p. 466L. = ORF 72), alla voce *stata sacrificia: stata*

<sup>13</sup> FRACCARO 1911, 112 (= *Opuscula* 1, 417-508, in part. 493).

<sup>14</sup> ASTIN 1978, 82, 89 s., 97, che peraltro non dedica troppo spazio al caso di Veturio; SCULLARD 1951, 159 s. e 2<sup>a</sup> appendice (Notes on Cato's Speeches), 256-72, spec. 261. Citiamo i frammenti dall'edizione MALCOVATI 1953 (d'ora in poi = ORF).

<sup>15</sup> MÜNZER 1999, 131; FRACCARO 1911, 41 n.2 (= *Opuscula* 1, 444 n.121).

<sup>16</sup> ROMANO 1988, 243-270.

<sup>17</sup> ROMANO 1988, 256 cita al riguardo le opinioni di Mommsen, Shatzman, Palmer.

<sup>18</sup> SMITH 2006, 47 n.124.

<sup>19</sup> FRACCARO 1911, 113-114 (= *Opuscula* 1, 493).

*sacrificia sunt quae certis diebus fieri debent. Cato in ea quam scripsit de L. Veturio, de sacrificio commisso cum ei equum ademit: “quod tu, quod in te fuit, sacra stata, sollempnia, capite sancta deseruisti”.*

*Quod in te fuit*: che spettava a te di compiere, era tuo dovere e responsabilità. L'orazione catoniana fece epoca; lo provano non solo le numerose citazioni, ma anche questa indubbia ripresa dell'invettiva contro Clodio, da parte di Cicerone (*De domo*, 13, 35): *Quid? sacra Clodiae gentis cur intereunt, quod in te est?*

*Quod in te fuit, quod in te est*. L'imitazione non è casuale; Cicerone vuole sottolineare che la situazione è la stessa: empio e protervo, Clodio, proprio come Veturio, fa perire i *sacra* della sua *gens*, lui cui riveniva personalmente il compito di tutelarli. Come non ricordare che proprio alla tutela dei *sacra* di una *gens* si riferiva uno dei grandi *exempla* di antica *virtus*, quello di *C. Fabius Dorsuo* che, essendo l'Urbe occupata dai Galli, dovendo effettuare uno *statum sacrificium* della *gens Fabia* sul colle Quirinale, rischiando la vita pur di non mancare al suo compito, in abito sacrificale e recando nelle mani quanto occorreva al rito (*gabino cinctu sacra manibus gerens*) scese da solo dal Campidoglio assediato e, passando fra i nemici stupefatti e attoniti, raggiunse la sua meta e, *omnibus sollempniter peractis*, ritornò indenne (Liv.V, 46, 2-3)<sup>20</sup>?

Ho riportato in esteso molti dei brani che si riferiscono all'episodio di Veturio per renderne chiara la gravità agli occhi dei contemporanei e la inescusabilità della colpa commessa: *sacra stata, sollempnia, capite sancta deseruisti*<sup>21</sup>. Alle accuse lo sciagurato dovette produrre giustificazioni che Catone ribatte; è a questo punto, forse, che va collocato il fr. ORF 75<sup>22</sup>, dove Catone stigmatizza di Veturio *impudentia* e *duritudo* (*qui illius... impudentiam norat et duritudinem*, Gell. XVII, 2, 20) usando un neologismo, *duritudo pro duritia*, che ha interessato i grammatici e che, dice Gellio, in qualche misura accentuava la gravità della cosa: *sicuti M. Cato in L. Veturium 'duritudinem' quam 'duritiam' dicere gravius putavit*. Veturio parrebbe aver addotto a scusante un evento domestico che avrebbe generato un *vitium* nel sacrificio da effettuare, ma Catone lo smentisce in un passo riportato da Festo (*GILat* p. 268L.; cfr. ORF 73), che, se ben intendo, mi sembra dica che in caso di un evento imprevisto occorso tra i servi della *familia*, non c'era *vitium* se il celebrante non ne era al corrente<sup>23</sup>. La natura del *sacrum statum* è incerta<sup>24</sup>: si è discusso se dovesse considerarsi di natura pubblica<sup>25</sup>. o rientrasse, come sembra, nella sfera dei *sacra privata*, cui peraltro si estendeva il controllo dei censori che, ad esempio, non permettevano “negligenze rispetto al culto degli antenati e dei funerali”<sup>26</sup>. Anche la interruzione dei *sacra privata*, infatti, era di danno alla comunità (Cic, *De Leg.* II, 9, 22: *sacra privata perpetuo manento*) e, nel nostro caso, si trattava di *sacra* pertinenti ad una gente antichissima e lo stato aveva sempre curato che i sacrifici delle *gentes* si svolgessero nei modi dovuti, fornendo, se necessario, supporti alla celebrazione: lo sappiamo per il culto del Sole, prerogativa degli Aureli cui era stato dato pubblicamente un luogo pubblico per compiervi i propri sacrifici gentilizi (Fest. s.v. *Aureliam*, *GILat* p. 22L.: *Aureliam familiam ex Sabinis oriundam a Sole dictam putant, quod ei publice a populo Romano datus sit locus, in quo sacra faceret Soli, qui ex hoc Auselii dicebantur, ut Valesii, Papisii, pro eo, quod est, Valerii, Papirii*). Inoltre ai Veturii faceva capo una tribù, sì che lo *statum sacrificium* coinvolgeva anche i *tribules* – e con essi una porzione non insignificante del popolo romano.

<sup>20</sup> Cfr. FRASCHETTI 1998, 737–752, in part. 751.

<sup>21</sup> FIORENTINI 1988, 271 ss. Troppo tardi ho preso visione dell'importante lavoro di M. Fiorentini (FIORENTINI 2007/08) per poterne tener conto nel presente articolo.

<sup>22</sup> Riferito all'episodio già da MARMORALE 1949, 95.

<sup>23</sup> Fest. s.v. *prohibere comitia*, *GILat* p. 268L.: *prohibere comitia dicitur vitiare diem morbo... Cato in ea oratione quam scripsit de sacrificio commisso: domi cum auspicamus, honorem me dium immortalium velim habuisse. Servi ancillae si quis eorum sub centone crepuit, quod ego non sensi, nullum mihi vitium facit. Si cui ibidem servo aut ancillae dormienti evenit, quod comitia prohibere solet, ne is quidam mihi vitium facit*.

<sup>24</sup> Incerta la dottrina ottocentesca, De Marchi, Marquardt, Wissowa etc. esaminata in FRACCARO 1911, 41–2 n.3, 45 n.2 (= *Opuscula* 1, 444–5 n.122, 447 n.132).

<sup>25</sup> L'opinione del Mommsen (MOMMSEN 1887, 19 ss., n.3), secondo il quale il *sacrificium commissum* avrebbe riguardato un culto pubblico, seguita dal Franciosi (FRANCIOSI 1995, 29 n. 33), è invece rifiutata da FIORENTINI 1988, 275–8 e n.315, secondo il quale il contesto sarebbe quello di un culto privato: lo dimostrerebbe anche il fr. di Festo cit. a n.22, da riferirsi al tentativo di giustificazione da parte di Veturio con la motivazione di un *crepitem* dei servi: circostanza che riporterebbe ancora a un orizzonte familiare e privato.

<sup>26</sup> Così Dion. Hal. XX, 13, 3.

Molto interessante per noi è un frammento che il grammatico Prisciano riporta (GL II, p. 208 = ORF 74) perché interessato dalla forma nominativa del nome dell'Aniene: '*Anio*' *etiam* '*Aniensis*', *quod antiqui secundum analogiam Anien nominativum proferebant. Cato contra Veturium: aquam Anienem in sacrarium inferre oportebat. Non minus XV milia Anien abest.* Quindi per celebrare i *sacra stata* della *gens*, bisognava portare nel *sacrarium* acqua attinta dal lontano Aniene - e qui probabilmente il tema della obesità che impediva di cavalcare si saldava con quello del *sacrificium commissum*. Nello studio citato, il Fraccaro, perplesso sulla distanza riportata (l'Aniene dista da Roma molto meno di 15 miglia) riteneva il testo corrotto e bisognoso di emendamenti, quanto meno nella misura della distanza. Ma in uno scritto del 1924<sup>27</sup>, successivo al saggio di L. Ross Taylor sui culti di Ostia,<sup>28</sup> egli tornava sull'argomento, focalizzando il discorso sulla territorialità della tribù Voturia. Era questa una delle prime 17 tribù rustiche dello stato romano istituite, secondo Livio, nel 495 a.C.; già nell'Ottocento e poi naturalmente con i grandi scavi del primo Novecento, era stato dimostrato epigraficamente che la colonia di Ostia apparteneva alla Voturia, cui perciò doveva corrispondere il settore del territorio romano esteso lungo il Tevere verso il litorale. Partendo dunque dall'assunto che il *sacrarium* della *gens* si trovasse in un qualche punto del territorio della tribù, Fraccaro calcolava, procedendo a ritroso: tre miglia circa dall'Aniene a Roma, più due miglia per attraversare Roma, in totale 5 miglia; quindi il punto da cui l'Aniene distava 15 miglia doveva trovarsi ad almeno 10 miglia fuori le mura dell'Urbe verso mare, evidentemente lungo la via Ostiense che costeggia il Tevere<sup>29</sup>, una interpretazione che a tutti è apparsa convincente. Da questo rapporto con l'acqua attinta *vivo flumine*, è sembrato doversi evincere che la *gens Veturia* avesse in origine la sua sede in qualche punto presso l'Aniene e che (già prima o nel momento del grande riassetto territoriale del 495? C'entra qualcosa l'arrivo dei Claudii?) si sarebbe poi dislocata in un quadrante occidentale e costiero, in un punto distante da Roma una quindicina di chilometri. Il Fraccaro e la Taylor si fermavano qui; e qui, in questo luogo indeterminato a 15 km. da Roma, la *gens Veturia* sembrava per così dire esaurirsi senza lasciare traccia. R. Brandt è stato il solo, per quanto mi risulta, a produrre un breve cenno circa un possibile collegamento tra la situazione topografica così evidenziata e il noto lemma di Festo *Puilia saxa* (GLat p. 298L.): *Puilia saxa esse ad portum qui sit secundum Tiberim ait Fabius Pictor, quem locum putat Labeo dici ubi fuerit Ficana, via Ostiensi ad lapidem undecimum*<sup>30</sup>. Non si può che concordare con lui. Nella zona dei Veturii dunque non c'era il nulla; c'era (o piuttosto c'era stata) Ficana.

La notizia di Festo, archeologicamente suffragata prima dalle pionieristiche ricognizioni di S. Quilici Gigli nel 1971<sup>31</sup> e pochissimo tempo dopo dalle nostre e dagli scavi che avviammo dalla Soprintendenza ostiense, insieme con gli Istituti nordici di Roma, ha, come noto, costituito la base per il riconoscimento sia dell'abitato protostorico, sia della necropoli orientalizzante di Ficana sull'altura di Monte Cugno, prospiciente il Tevere a poca distanza dalla Via Ostiense. Di questo non ci occuperemo. Ma fin dalle prime ricognizioni erano stati messi in evidenza anche edifici più tardi, scagliati tra il IV secolo, l'età repubblicana avanzata e l'età imperiale, soprattutto ville, quasi che il territorio appartenuto alla antica città latina fosse stato redistribuito in età mediorepubblicana; ci sembrò allora doversi supporre una sorta di rioccupazione dell'area dopo la presa di Veio, nei decenni anteriori alla metà del IV sec. a.C. Un dato per noi interessante è il rinvenimento di un tratto di cinta muraria in blocchi, che, come mi conferma G. Bartoloni, sulla base di terrecotte architettoniche quivi rinvenute si daterebbe al IV secolo iniziale. Immagino che qui, al riparo delle mura, dunque in una sorta di *pagus* in qualche modo recintato, se non propriamente fortificato, si trovasse il *sacrarium* dei Veturii, quello del *sacrificium commissum*, e dunque la sede religiosa della *gens*, in cui dovevano riconoscersi anche i *tribules* della Voturia. Nella adiacente zona di Dragoncello, successivi scavi di A. Pellegrino hanno portato alla scoperta di una importante serie di ville, per lo più tardorepubblicane e con

<sup>27</sup> FRACCARO 1924, 54-57, in part. 57 (= *Opuscula* 2, 1-3), considerava il rapporto Veturii-Aniene come indizio di una conquista sabina del Lazio.

<sup>28</sup> ROSS TAYLOR 1912.

<sup>29</sup> Argomentazione che è stata generalmente accolta, in primo luogo da Ross Taylor 1960, 42, poi negli studi successivi, da TORELLI 1967 a BRANDT 2002 (v. oltre) a RIEGER 2007, spec. 565 ss.

<sup>30</sup> BRANDT 2002, 23-39, in part. 35.

<sup>31</sup> QUILICI GIGLI 1971, 26-36.

prosecuzione in età imperiale, ma spesso con antecedenti mediorepubblicani; e tombe, che risalgono anche al IV sec. a.C.<sup>32</sup>.

Non è questa la sede per riesaminare il difficile problema della relazione tra Ficana e Ostia, un terreno dove non è possibile raggiungere certezze, anche se R. Brandt vi si è mosso con acribia<sup>33</sup>. Per quanto qui interessa, ci limitiamo ad un paio di osservazioni. Della territorialità delle tribù rustiche, in forma di *pagi* fortificati, abbiamo qualche indizio anche nella tradizione letteraria, per esempio a proposito del fortitizio dei Fabi contro Veio agli inizi del V secolo; più tardi, per il caso della tribù Maecia, presso Lanuvio, che, dice Festo (*GLat* p. 122) *Maecia tribus a quodam castro sic appellatur*<sup>34</sup>. Se si volesse tentare la ricostruzione di una “topografia gentilizio-tribale” dell’*ager romanus*, una ricerca trascurata dalla recente indagine storico-topografica, viene per prima alla mente l’enigmatica cinta fortificata del IV secolo, in loc. La Giostra<sup>35</sup>, che non ha mai trovato una spiegazione; ma anche altri casi di rioccupazione di siti corrispondenti a distrutte città latine, come Antenne, Castel di Decima etc., che, dopo l’età arcaica, mostrano forti presenze mediorepubblicane e per i quali si potrebbe agevolmente proporre una analoga interpretazione come sedi di tribù rustiche.

Ma cosa avvenne dei *sacra* della *gens Veturia* dopo la interruzione del *sacrificium commissum*? La violenza dell’attacco di Catone sembra aver determinato il crollo politico e la pressoché immediata scomparsa dai fasti dei Veturii, che ancora pochi anni prima occupavano magistrature di alto prestigio, consolato compreso<sup>36</sup>. Tanto più occorre interrogarsi su cosa accadde dei loro *sacra stata sollemnia*, che è impossibile pensare siano stati riaffidati a chi con tanta ignominia li aveva interrotti. La sola soluzione che riesco ad immaginare è che siano stati trasferiti *in publicum*, operazione che del resto si innesterebbe nel solco di un lungo processo che, come nel caso del *tigillum sororium*, con i relativi sacrifici annuali dei *fratres arvaes*, o dell’*ara Ditis* del *Tarentum*, aveva visto tramutarsi in forme di culto pubblico, con esiti e modalità diversi, i *sacra* e i riti di tante tra le *gentes* più antiche<sup>37</sup>. Nel contesto, l’evento più studiato, anche perché incentrato nel quadro della lotta politica del tempo (ma anche del processo di ellenizzazione dell’Urbe), è quello notissimo della trasformazione del culto di Ercole Invitto all’Ara Massima da culto gentilizio dei Pinarii (e Potiti) a culto di stato; episodio che, come è noto, ebbe a protagonista il censore Appio Claudio, e che si svolse non senza resistenze e anzi con accuse di empietà e presunte manifestazioni della collera divina<sup>38</sup>. L’analogia con il nostro caso sarebbe completa; si tratterebbe in ambedue le circostanze di un intervento censorio, ufficialmente con lo scopo di salvaguardare un culto gentilizio trascurato o in abbandono; ma tra la Roma di Appio Claudio e quella di Catone cambiano, come è ovvio, sia le circostanze dell’intervento che soprattutto il contesto storico, a distanza di oltre un secolo, quando il legame gentilizio non aveva più la stessa rilevanza politico-sacrale. Ma la differenza fondamentale risiede altresì nel quadro geografico; tutti gli esempi citati sopra riguardano culti urbani, che naturalmente vengono affidati ai magistrati e ai collegi sacerdotali dell’Urbe; invece per i Veturii la collocazione era extraurbana, nel territorio della città di Ostia nel frattempo fondata, sì che sarebbe del tutto consequenziale se il culto fosse stato per così dire consegnato alla città che apparteneva a quella tribù e quindi, in qualche modo, ai *tribules* della Voturia.

Sul filo di questa ipotesi, dobbiamo chiederci dove e come poté continuarsi a celebrare il culto che era stato dei Veturii. Le possibilità sono forse più d’una. La prima è quella di una semplice prosecuzione nel luogo stesso, cioè nell’area presso il X-XI miglio dell’Ostiense, dove qualche modesta traccia di culti non manca, una terracotta votiva di infante infasciato trovata presso il fiume, una basetta in travertino di tripode, con una iscrizione che nomina due *pr(aetores)*, interpretati come i magistrati giurisdicenti di Ostia, che potrebbero dimostrare alla fine del II secolo a.C. l’esistenza di un culto (non sappiamo quale) amministrato

<sup>32</sup> PELLEGRINO 1984, 194–197 (olpe a figure rosse con la rara figurazione di un cavallo, datata al 320 circa a.C.).

<sup>33</sup> BRANDT 2002.

<sup>34</sup> FRANCIOSI 1995, 332 ss.; Lilli 2001, 82.

<sup>35</sup> MOLTESEN e BRANDT 1994.

<sup>36</sup> Sulla *gens* resta quasi una macchia permanente di empietà: si cfr. l’episodio del 113 a.C. nel quale un cavaliere L. Veturio *Aemiliam virginem vestalem furtivo stupro pollut*, cfr. NICOLET 1966-74, vol. 2, 1074; GUIZZI 1968, 94 ss.; ROMANO 1988, 252.

<sup>37</sup> Cfr. KVIUM 2008, 267–285.

<sup>38</sup> BIONDO 2005, 497–499.

dalla colonia (ma l'oggetto era reimpiegato e tutto l'insieme rimane problematico)<sup>39</sup>; e soprattutto il culto, testimoniato da un paio di iscrizioni di avanzata età antonina, di Marte Ficano, cui un *vilicus saltuariorum*, schiavo imperiale, dedica una aretta marmorea<sup>40</sup>, e di cui ho proposto di riconoscere il simulacro in un altorilievo tardoantonino murato in un antico casale a Dragoncello<sup>41</sup>. Si tratta però di attestazioni modeste e tardive, che fanno pensare piuttosto ad un *revival* erudito all'interno di una proprietà imperiale; e infatti il lemma di Festo testimonia che il nome di Ficana non si conservava più, sostituito da quello di *Saxa Pullia*, e che solo la acribia di eruditi come Antistio Labeone si cimentava nel rintracciare memorie del sito dell'antichissima città (segno, tra l'altro, che esplicite sopravvivenze cultuali proprio non ve ne erano): d'altra parte l'appellativo del dio, *Mars Ficanus*, si rifà alla precedente realtà di Ficana<sup>42</sup>, senza riferimenti né alla sede dei Veturii né a Ostia e alla sua tribù. Vorrei dunque suggerire la possibilità, a mio avviso tutt'altro che remota, che il dio dei Veturii fosse Vulcano, divenuto, per questi tramiti, il *deus patrius* della colonia di Ostia<sup>43</sup>, la città che rappresentava, in effetti, la nuova forma della organizzazione spaziale e politica del territorio, succedanea di quella arcaica della tribù. Dopo l'episodio di Veturio, si può immaginare che il senato, d'intesa con il collegio dei pontefici, abbia provveduto a che il culto continuasse e, con esso, alla celebrazione in nuova forma degli antichissimi *stata sacrificia*, creando allo scopo, presso gli antichi *tribules*, cioè ora gli Ostiensi, un'alta figura sacerdotale, il *pontifex Volkani*. Sarebbe dunque pienamente vero che il culto ostiense di Vulcano affondava le sue origini nel più antico sostrato religioso della società romana, ma questo perché continuava i *sacra* di una antichissima *gens* latina; invece non necessariamente altrettanto antiche sarebbero le forme pubbliche con cui il culto venne accolto tra i *sacra municipalia* ostiensi, perché il dio sarebbe entrato nel pantheon della colonia solo nei primi decenni del II secolo a.C., e la sua *aedes* potrebbe esser stata eretta anche più tardi. Nonostante quel che si ripete, e per quel pochissimo che ne sappiamo, non mi sembra si rilevino a Ostia manifesti segni di arcaicità nella organizzazione del sacerdozio; il *pontifex* era accompagnato da *praetores*, almeno tre, chiamati rispettivamente *praetor primus*, *secundus*, *tertius*, e da due (?) *aediles*, *aedilis primus* e *aedilis secundus*, gli uni e gli altri detti *sacris Volkani faciundis*. Ora, a rigore, la presenza di edili *sacris Volkani* presupporrebbe l'esistenza di una *aedes*; e a Roma, mentre riti antichissimi si celebravano *sub divo* nel *Volcanal* del Foro, l'esistenza di una *aedes Volcani* è testimoniata in Campo Marzio non prima dell'avanzato III sec. a. C.<sup>44</sup>, lasciando da parte i Veturii e i loro *sacra*, è comunque difficile pensare che Ostia precedesse Roma nel possedere un tempio di Vulcano organizzato con *pontifex* ed *aediles*. Quanto ai *praetores*, e al loro presunto originario ruolo politico, poi ridotto *ad sacra*, mi limito a rinviare alle osservazioni al riguardo di L. Ross Taylor<sup>45</sup>; inconsueto rimane comunque il numero di tre pretori (*praetor tertius*), per cui non si è trovata spiegazione, ma per il quale comunque non andrei a scomodare la originaria divisione romulea del popolo romano in tre tribù<sup>46</sup>; d'altro canto la organizzazione con *praetores* ed *aediles* appare, come riconobbero già lo Henzen, e poi il Paschetto<sup>47</sup>, un calco delle normali magistrature repubblicane di Ostia che, fino alla generale uniformazione

<sup>39</sup> CÉBEILLAC-GERVASONI 1996, 91–101.

<sup>40</sup> *Marti Ficano/Agathon/Caesaris ser(vus)/vilicus saltuariorum cum/suis voto/libens/d.d.*: FLORIANI SQUARCIAPINO 1960, 13; MEIGGS 1973<sup>2</sup>, 343, che data l'areta in tarda età antonina, mentre in età severiana va posta la base del ricco liberto L. Calpurnius Chius (CIL XIV, 309), sevirio Augustale onorato da vari collegi, che si dice *magister ad Martem Ficanum Augustum*.

<sup>41</sup> ZEVİ 2002 a, 13–58, spec. 17 ss. e fig.4.

<sup>42</sup> Immaginfica, ma non da respingere, l'idea di MEIGGS 1973<sup>2</sup>, 545, che il luogo dove era dedicata la piccola ara a Marte potesse corrispondere al presunto sito della battaglia che precedette la conquista di Ficana.

<sup>43</sup> CIL XIV, 3: *deo patrio Cn. Turpilius Cn.f. Turpilianus aedil. et pr. sac. Volc. fac. sigill. Volkani ex voto posuit arg. p(ondo) XV scr(i)p(tula) IX.*

<sup>44</sup> WISEMAN 2004, 159, la suppone innalzata a seguito di un episodio occorso nel 241 a.C.

<sup>45</sup> ROSS TAYLOR 1912, 15, che ritiene difficile che la pretura istituita a Roma nel 369 con precise prerogative potesse usarsi come titolo sacerdotale. Ella sottolinea la particolare affinità del sistema ostiense con quello degli *aediles*, *praetores* e *sacerdos Etruriae XV populorum*. La soluzione proposta dalla Taylor che pretori e edili rappresentassero i "chief officers of a small village near Rome", e di qui passati nella colonia, mentre il *pontifex* sarebbe stato istituito solo dopo la fondazione della colonia, mi sembra particolarmente interessante tra le tante proposte fin qui prodotte sulla origine del culto ostiense di Vulcano.

<sup>46</sup> MEIGGS 1973<sup>2</sup>, 173.

<sup>47</sup> *AnnInst* 31 (1859), 197, cit. da Meiggs che si schiera sulla stessa posizione; da notare che allora non si avevano ancora prove epigrafiche dell'esistenza di pretori ad Ostia.

dopo la guerra sociale, era governata, come ora è stato confermato, appunto da pretori<sup>48</sup>. In età imperiale, il ruolo di questi sacerdoti minori, pretori ed edili di Vulcano, doveva consistere in poco più che una esibizione di fanciulli paludati (un po' come i fanciulli in processione del noto dipinto ostiense alla Biblioteca Vaticana) che precedevano o attorniavano il *pontifex* in cortei e cerimonie: nelle iscrizioni che li concernono (tutte funerarie di piena età imperiale), quando viene indicata l'età, si tratta sempre di bambini, dai 4-5 anni in su, fino ai 19 (ma si badi che quella che viene indicata è l'età del giovane alla sua morte, non quella della carica che potrebbe aver rivestito molto prima)<sup>49</sup>; la *adlectio* degli edili e pretori *sacris Volcani f.* era decisa dal consiglio decurionale, e spesso costituiva un primo segno di distinzione per figli di liberti che si voleva avviare agli onori municipali. Conosciamo anche un paio di casi in cui uno stesso personaggio ricopre ambedue le cariche, apparentemente senza una precisa gerarchia<sup>50</sup>.

Ma è doveroso chiedersi, prima di concludere sull'argomento, se il quasi nulla che sappiamo della storia dei Veturii è compatibile con l'ipotesi di un culto gentilizio di Vulcano. Certo è che il culto di Vulcano ha una diffusione così limitata nel Lazio antico da indurre il De Sanctis ad affermare che, se non si tratta di traduzione dal mondo greco o dal mondo etrusco (e non sembra essere il nostro caso), Vulcano, dove lo si incontra, deve considerarsi senza dubbio importato da Roma. L'orizzonte geografico è appena più ampio di quello indicato dal De Sanctis (Roma, Ostia e *Praeneste* con la sua storia di Ceculo), perché comprende Corniculum, dove si localizza la leggenda di Servio Tullio figlio del fuoco<sup>51</sup> e che, depurata di allusioni regali e trasformata in una saga di eroe popolare, ritroviamo in Orazio Coclite, mitico progenitore di una *gens* albana come gli Orazi, la cui statua era collocata nel *Volcanal* e di cui, con significativa interpretazione "pubblica" di una caratteristica individuale, l'unicità "ciclopea" dell'occhio assurgeva a simbolo dell'unità e della concordia civica<sup>52</sup>. Con buona pace del Carcopino, la recenziarietà del culto di Ostia e la sua dipendenza da quello di Roma risultano anche dalla circostanza che, diversamente da tutti gli altri casi citati, il dio ostiense, ad onta della sua centralità nella colonia, non si accompagna a nessuna particolare estensione di leggende: filiazione di Roma, Ostia non ha una mitologia sua propria. Si disegna così un'area del culto di Vulcano che, a parte le eventuali estensioni "albane" implicite nel rapporto con le tradizioni degli Orazi, da *Praeneste* per *Corniculum* raggiunge Roma. Ebbene, proprio in quest'area (che, si noti, tocca anche l'Aniene), i Veturii hanno una collocazione precisa e molto importante, perché il loro nome compare nella più antica iscrizione latina finora nota, la coppa argentea della Tomba Bernardini di Palestrina dei primi decenni del VII secolo, che porta l'iscrizione *Vetusia*<sup>53</sup>, nome che, comunque vada declinato, è certamente quello dei Veturii, come riconosciuto anche dagli indagatori più cauti. Le connessioni dei Veturii con *Praeneste* sono state a suo tempo vivacemente evidenziate da M. Torelli, in un lavoro ricco di spunti<sup>54</sup>, che rilevava tra l'altro come la defezione di *Praeneste* ai Romani, che decide le sorti della guerra contro i Latini al Lago Regillo, avvenisse proprio in concomitanza dell'ingresso in Roma del clan dei Veturii e del consolato del loro più eminente rappresentante, Veturio Gemino Cicurino. Una eventuale "prenestinità" dei Veturii dunque si coniugherebbe bene con un culto gentilizio di Vulcano e, dopo il loro stanziamento sul corso del Tevere verso mare, con un eventuale successivo "riversamento" del culto alla colonia di Ostia, ma depurato

<sup>48</sup> CÉBEILLAC-GERVASONI 1996, 91–101; non può quindi trattarsi di una sopravvivenza di forme arcaiche addirittura anteriori alle istituzioni di Ostia romana, come pure si è di recente affermato (STEUERNAGEL 2004, 161: "il culto di Vulcano potrebbe risalire a un tempo in cui le istituzioni di Ostia romana ancora non esistevano", concezione che potrebbe derivare da quella mommseniana secondo cui la colonia a lungo non ebbe suoi magistrati, ma esistevano solo questi magistrati *ad sacra*: cfr. ROSS TAYLOR 1912, 16).

<sup>49</sup> Naturalmente personaggi che hanno vissuto più a lungo hanno ricoperto altre cariche e diviene impossibile sapere a che età hanno esercitato il sacerdozio di Vulcano.

<sup>50</sup> Cfr. sopra, nota 42.

<sup>51</sup> CELS-SAINT-HILAIRE 1995, spec. 93 ss., sottolinea la relazione di Vulcano a Roma con Servio Tullio, e la datazione del *Volcanal* al 570-50, cioè al tempo di quel re. Vulcano appariva insieme "come il protettore o il 'padre' di Servio e come il garante della integrazione politica dei nuovi cittadini", in maniera del tutto analoga a quella di *Caeculus* a *Praeneste*. Cfr. anche Romano 1988, 265 ss. che peraltro con palese anacronismo accentua presunte valenze mercantili dei Veturii legati a Ostia, Anzio e *Praeneste*.

<sup>52</sup> Sulla natura di Vulcano anche come dio del fuoco che scaturiva della folgore v. Valvo 1996, 111–141, in part. 124: infatti, secondo la tradizione romana più antica, la statua di Orazio Coclite e quella di un attore sarebbero state trasferite nel *Volcanal* perché fulminate.

<sup>53</sup> Da ultimo FRANCHI DE BELLIS 2007, 65–142.

<sup>54</sup> TORELLI 1967, 38–45; cfr. nello stesso senso CORNELL 1989, 243–308, spec. 285 n.1.

ormai di ogni aggancio con le tradizioni del clan e (sempre che veramente appartenessero al momento originario della istituzione) investito di un'ufficialità paramagistratuale con gli edili e i pretori che accompagnano il *pontifex*.

Naturalmente, l'interpretazione che abbiamo proposto comporta conseguenze, che non possiamo in questa sede esaminare in dettaglio: comunque, essa finisce con il disperdere quanto eventualmente rimaneva delle ricostruzioni federali e latine del Carcopino. Tuttavia il Carcopino ha intuito un dato fondamentale, e che resta, e cioè che, attraverso l'immagine dell'accampamento di Enea affacciato sul Tevere a protezione della flotta, Virgilio proponesse, filtrata dal consueto suo diaframma ottico-poetico di dotti rimandi tra leggenda e realtà, una visione di Ostia in quelle sembianze ancora arcaiche (in realtà mediorepubblicane: il c.d. *castrum*) che doveva in parte conservare ancora ai suoi tempi: che con quella rievocazione il Mantovano intendesse proprio ricondursi a quel paesaggio, e presentare il *castrum* troiano come prefigurazione del porto di Roma alla foce del Tevere, risulta chiarissimo, a mio avviso, dal ripetuto palesarsi proprio nello stesso punto della portentosa potenza della Gran Madre Idea: tanto in ottica troiana, quando le navi, fatte con i pini dell'Ida, incendiate da Turno si tramutano in ninfe; quanto, parallelamente, in ottica romano-ostiense, quando la dea interviene, anche qui per salvare una nave, quella che trasportava il suo simulacro da Pessinunte, e che, con il suo aiuto, Claudia Quinta riesce miracolosamente a disincagliare dalle secche del fiume<sup>55</sup>. Ciò che, a mio avviso, ha contribuito non poco a complicare la già non facile questione della Ostia arcaica è stata la presunta realtà preromana del Vulcano ostiense e del suo culto, mai suggerita da Virgilio o da altri, e mai emersa alla luce della archeologia. D'altronde, neppure l'ipotesi che quello di Vulcano fosse un culto pubblico del popolo romano, ma esercitato con sacerdoti nominati in loco, credo che possa trovare veri confronti nella storia della religione romana. Il vero problema sta nella circostanza che tutto quel che conosciamo del culto ostiense di Vulcano e dei suoi sacerdoti ci è noto per via epigrafica, e rimonta a più o meno avanzata età imperiale. In questo tempo, il pontefice di Vulcano di Ostia appare come un sacerdote municipale, da cui implicitamente risulta il carattere municipale del culto a lui affidato: tanto che, all'opposto ma sulla medesima linea concettuale, il culto ostiense dei Dioscuri, che invece è un culto pubblico romano anche se i riti hanno luogo a Ostia, viene celebrato per diretta cura del pretore urbano e infatti non esiste nella colonia alcun sacerdote ad esso addetto. Ma, quanto meno agli inizi, come vedremo subito, è sicuro l'interesse di Roma per la istituzione del culto, che potrebbe ben accordarsi, secondo la linea di interpretazione portata avanti sino ad ora, con la trasposizione *in publicum* di un culto gentilizio<sup>56</sup>.

Nel contesto, infatti, riveste grande interesse un testo epigrafico in gran parte già edito nel *CIL* XIV 4724, e ripubblicato alcuni anni fa da A. Pellegrino<sup>57</sup>, che così lo presenta:

[--- ae]dem Volcano ex s(enatus) c(onsulto) faciund(am) c[u]rav[---]/[--- Proc]ulus [duov]ir (iterum) pronavo[m] fec[e]ru[nt---]/[---]marm[ore e]xornan[dum? pu]bl(ice) c[e]nsue[runt---].

Mi propongo di ritornare più diffusamente, in altra circostanza, su questo testo che investe il problema cruciale del tempio di Vulcano ad Ostia e della sua cronologia; qui mi limito a dire che, come l'editore ha riconosciuto, si tratta dell'epigrafe che correva sulla fronte di un tempio di modeste dimensioni, evidentemente la *aedes Volcani* di cui si parla nel testo stesso. La nostra interpretazione, tuttavia, diverge. A nostro avviso, infatti, vengono enunziate almeno due diverse azioni in relazione a tale edificio: dapprima la costruzione, ad opera di uno o più personaggi (a seconda che si completi in *curavit* o *curaverunt* la fine della prima riga), realizzata per delibera del senato (*ex senatus consulto*); poi, nelle altre due righe, un'unica altra azione (anche se teoricamente potrebbe trattarsi di due azioni distinte) effettuata dai duoviri della città (si conserva solo il cognome del secondo, a quanto sembra un *Proculus*), i quali costruiscono il pronao del tempio e, a spese pubbliche, lo abbelliscono di marmi. Mentre questo secondo intervento sembra

<sup>55</sup> ZEVI 2002 b, 11–32, spec. 15 s. Come ho avuto occasione di sottolineare, questo elimina definitivamente la ipotesi infondata, ma che ha avuto qualche seguito, di una collocazione della Ostia più antica sulla riva nord del Tevere.

<sup>56</sup> Cfr. sotto, nota 58.

<sup>57</sup> PELLEGRINO 1986, 289–302, spec. 294 ss. I frammenti di tale iscrizione sono stati ricomposti e posizionati da G. Barbieri e dallo scrivente.

relativamente chiaro, il significato di quello citato all'inizio dipende dal valore che si riconosce alla formula *ex senatus consulto*: di che senato si tratta? Della locale assemblea decurionale ovvero del senato di Roma? Nonostante il diverso avviso di alcuni, la risposta non può essere che una: si tratta certamente del senato di Roma. Mai a Ostia il consiglio dei decurioni viene definito in questo modo; nella nota iscrizione di *Terentia A.f.* la costruzione dell'opera finanziata dalla ricca matrona, *crypta et chalcidicum*, avviene *ex s.c. et d.d.*, dove la prima delle due formule, *ex senatus consulto*, designa senza dubbio possibile l'altissimo consesso, l'altra la assemblea locale<sup>58</sup>. Dunque, quanto ad organismi deliberanti, le due operazioni citate nella nostra iscrizione sono ben differenziate: con la prima, in ordine di tempo e di importanza, il senato (romano) delibera di costruire una *aedes* al dio Vulcano; con la seconda, vengono eseguite opere complementari e di abbellimento, come il pronao e gli ornati marmorei, a cura dei duoviri e a spese pubbliche (*[pecunia] pu[bl]ica*): e qui si ci sarà stata una delibera della assemblea decurionale). Ma nulla dice che le due azioni fossero concomitanti o consequenziali; anzi, la formula *faciundum curavit* dell'inizio indica che l'opera appaltata era considerata completa in sé, così come era stata voluta dal committente. Successivamente interviene l'aggiunta o la modifica del pronao con le decorazioni di marmo, tra le quali va considerata la iscrizione stessa, che deve aver sostituito una iscrizione precedente (evidentemente non in marmo): la nuova iscrizione, sull'architrave del nuovo pronao, commemorava dapprima la costruzione originaria e l'organo sovrano (il senato) che la aveva voluta, e, subito dopo, il successivo, importante intervento della comunità ostiense inteso ad ingrandire e abbellire la *aedes* del proprio dio<sup>59</sup>. Si tratta dunque di quel genere di iscrizioni che in altra circostanza ho definito "storico-commemorative", e delle quali l'esempio più illustre ad Ostia è l'iscrizione di Porta Romana, quando cioè nella ricostruzione di un'opera pubblica si vuol conservar memoria anche dei precedenti interventi, perché costituivano parte del passato del monumento e della storia stessa della città, legati come erano a delibere del massimo consesso dell'Urbe e talvolta alla cura di personaggi di gran nome. Purtroppo qui è perduto il nome del (o dei) magistrato romano che, nella prima riga dell'iscrizione, figurava come colui che aveva provveduto, secondo legge, a mandare ad effetto la delibera del senato di costruire ad Ostia il tempio di Vulcano (*aedem Volcano faciundam curavit – o curaverunt*). Se tutta la ricostruzione fin qui proposta ha una sua logica, nella sequenza dei fatti che abbiamo immaginato ci dovremmo situare subito dopo l'orazione catoniana, quando cioè il senato, tolta ai Veturii la cura della celebrazione dei *sacra gentilizi*, avrebbe deliberato il trasferimento in Ostia del culto e la costruzione del nuovo tempio: la cosa non riveste particolare importanza, ma non sarebbe impossibile, in tal caso, pensare ad una *locatio censoria* dello stesso Catone. Ma si può anche, e molto più verosimilmente, immaginare che l'intervento sia avvenuto più tardi, come un momento di monumentalizzazione che ha comportato la costruzione di una vera *aedes* in luogo forse di un semplice altare: un episodio che ben poté verificarsi nell'avanzato II secolo a.C., quando si ravvisa un rinnovamento di molti edifici templari ostiensi e, anche sul piano della religiosità e dei culti, un nuovo interesse dell'Urbe nei confronti della propria colonia alla foce del Tevere<sup>60</sup>.

**Fausto Zevi**

Università di Roma, "La Sapienza"

Italia

E-mail: Fausto.Zevi@uniroma1.it

<sup>58</sup> CÉBEILLAC-GERVASONI *ET AL.* 2006, 112–3 n°18.2.

<sup>59</sup> Riporto, al riguardo, questa importante osservazione di John Scheid, che ha accettato di leggere criticamente il presente articolo: "Importante è l'iscrizione *CIL XIV, 4724*, che stabilisce che Roma interveniva ad Ostia. Se il senato fa costruire una *aedes* nella colonia, non vuol dire che questo tempio è pubblico, romano? Così avresti un indizio supplementare in favore di un originale culto gentilizio legato alla *Voturia*: è un obbligo religioso del popolo romano. E così anche si spiegherebbe l'eventuale partecipazione del *flamen Volkani* romano a certe celebrazioni. Ma sono d'accordo con te che Claudio si è occupato di un'altra cosa, di una dedica o simile".

<sup>60</sup> Nella guerra civile tra Mario e Silla, Ostia si schierò con Silla. Per una rassegna dei culti repubblicani di Ostia (nonché per una possibile localizzazione del tempio di Vulcano), cfr. ora ZEVİ (c.s.).

## **Bibliografia**

- ASTIN A.E., 1978. *Cato the Censor*. Oxford.
- BIONDO R., 2005. I Potizi, i Pinari e la statalizzazione del culto di Ercole. In G. FRANCIOSI (a cura di), *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana II*. Napoli, 189–210.
- BRANDT J.R., 2002. Ostia and Ficana. Two tales of one city? *MedArch*, 15, 23–39.
- CARCOPINO J., 1919. *Virgile et les origines d'Ostie*. Paris.
- CÉBEILLAC-GERVASONI M., 1996. Deux préteurs, magistrats de la colonie romaine d'Ostie avant la guerre sociale: *P. Silius* et *M. Critonius*. In A. GALLINA ZEVI e A. CLARIDGE (a cura di), *'Roman Ostia' Revisited. Archaeological and Historical Papers in memory of Russell Meiggs*. London, 91–101.
- CÉBEILLAC-GERVASONI M., CALDELLI M.L. e ZEVI F., 2006. *Epigraphie Latine*. Pisa.
- CELS-SAINT-HILAIRE J., 1995. *La République des tribus*. Toulouse.
- CORNELL T., 1989. Rome and Latium to 390 B.C. In *The Cambridge Ancient History*<sup>2</sup> 8, 2, 243–308.
- FIORENTINI M., 1988. *Ricerche sui culti gentilizi*. Roma.
- FIORENTINI M., 2007/08. Culti gentilizi, culti di antenati. *ScAnt*, 14 (2), 987–1046.
- FLORIANI SQUARCIAPINO M., 1960. *Il Museo della Via Ostiense*. Roma.
- FRACCARO P., 1911. Ricerche storiche e letterarie sulla censura del 184-83: M. Porcio Catone. In *Studi Storia Antichità Classiche IV* (= *Opuscula* 1, 1956). Pavia.
- FRACCARO P., 1924. *La tribus Veturia e i Veturii Sabini*. Athenaeum N.S. 2 (= *Opuscula* 2, 1957). Pavia.
- FRANCHI DE BELLIS A., 2007. La fibula di *Numasios* e la coppa dei *Veturii*. *Quad. Ist. Linguistica Univ. Urbino*, 12, 65–142.
- FRANCIOSI G., 1995. *Clan gentilizio e strutture monogamiche* (5<sup>th</sup> ed.). Napoli.
- FRASCHETTI A., 1998. Ovidio, i Fabii e la battaglia del Cremera. *MEFRA*, 110, 737–752.
- GUIZZI F., 1968. *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*. Napoli.
- HUMM M., 2005. *Appius Claudius Caecus. La république accomplie*. BÉFAR Rome 322.
- KVIUM C., 2008. Identifying Identities – Some Thoughts about *gentes* and *gentiles* in Archaic Rome. In A.H. Rasmussen e S. WILLIAM RASMUSSEN (a cura di), *Religion and Society, The BOMOS-Conferences 2002-2005*, ARID Supplementa 40. Roma, 267–285.
- LILLI M., 2001. *Lanuvium, Avanzi di edifici antichi negli appunti di R. Lanciani*. Occasional Papers of the Nordic Institutes in Rome, 2. Roma.
- LIPKE M., 2009. *Roman Gods. A conceptual Approach*. Leiden.
- MALCOVATI E., 1953. *Oratorum Romanorum Fragmenta* (4<sup>th</sup> ed.). Torino.
- MARMORALE E., 1949. *Cato Maior*. Bari.
- MEIGGS R., 1973<sup>2</sup>. *Roman Ostia*. Oxford.
- MOLTESEN M. e BRANDT J.R., 1994. *Excavations at La Giostra. A Mid-Republican fortress outside Rome*. ARID Supplementa 21. Roma.
- MOMMSEN TH., 1887. *Römisches Staatsrecht*, III, 1. Leipzig.
- MÜNZER F., 1999. *Roman aristocratic parties and families* (trad. T. Ridley). Baltimore.
- NICOLET C., 1966-74. *L'ordre équestre à l'époque républicaine, 312 - 43 av. J.C.*, BÉFAR 207, vol. 2: *Prosopographie des chevaliers romains*. Paris.
- PELLEGRINO A., 1984. Scavi a Dragoncello e a Casalbernocchi (Acilia). In *Sesto incontro di studio del Comitato per l'archeologia laziale. Archeologia laziale*, 6, 194–197.
- PELLEGRINO A., 1986. Il culto di Vulcano ad Ostia. Nuove testimonianze. In *X Miscellanea Greca e Romana*. Roma, 289–302.
- QUILICI GIGLI S., 1971. Nota topografica su Ficana. *ArchClass*, 23, 26–36.
- RIEGER M., 2007. *Tribus und Stadt. Die Entstehung der römischen Wahlbezirke im urbanen und Mediterranen Kontext, ca. 750-450 v.Chr.* Beihefte zum Goettinger Forum für Altertumswissenschaft, 17. Göttingen.

- ROMANO A., 1988. La gens *Veturia* e le scelte diplomatiche di Roma nei secoli V e IV a. Cr. In G. FRANCIOSI (a cura di), *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana II*. Napoli, 243–270.
- ROSS TAYLOR L., 1912. *The Cults of Ostia*. Bryn Mawr.
- ROSS TAYLOR L., 1960. *The voting Districts of the Roman Republic*. American Academy Rome Papers and Monographs 20. Roma.
- SCULLARD H.H., 1951. *Roman Politics, 220-150 B.C.* Oxford.
- SIMON E., 1990. *Die Götter der Römer*. München.
- SMITH C.J., 2006. *The Roman Clan. The gens from ancient ideology to modern anthropology*. Cambridge.
- STEUERNAGEL D., 2004. *Kult und Alltag in römischen Hafenstädten*. München.
- TORELLI M., 1967. L'iscrizione "latina" nella coppa argentea della Tomba Bernardini. *Darch*, 1, 38–45.
- VALVO A., 1996. Il bassorilievo di Bormio e il culto a *Volcanus* nelle Alpi Retiche. *ArchClass*, 48, 111–141.
- VAN HAEPEREN F., 2006. Interventions de Rome dans les cultes et les sanctuaires de son port, Ostie. In M. DONDIN-PAYRE e TH. RAEPSAET-CHARLIER (a cura di), *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*. Bruxelles, 31–50.
- WISEMAN T.P., 2004. *The Myths of Rome*. Exeter.
- WISSOWA G., 1912. *Religion und Kultus der Römer*. München.
- ZEVI F., 1996. Sulle fasi più antiche di Ostia. In A. GALLINA ZEVI e A. CLARIDGE (a cura di), *'Roman Ostia' Revisited. Archaeological and Historical Papers in memory of Russell Meiggs*. London, 69–89.
- ZEVI F., 1997. Culti claudii a Ostia e a Roma. Qualche osservazione. *ArchClass*, 49, 435–471.
- ZEVI F., 2002a. Appunti per una storia di Ostia repubblicana. *MEFRA*, 114, 13–58.
- ZEVI F., 2002 b. Origini di Ostia. In CH. BRUUN e A. GALLINA ZEVI (a cura di), *Ostia e Portus nelle loro relazioni con Roma*. *Acta Instituti Romani Finlandiae*, 27, 11–32.
- ZEVI F., 2009. Catone e i cavalieri grassi. Il culto di Vulcano ad Ostia. Una proposta di lettura storica. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*, 121, 502–13.
- ZEVI F., c.s. Culti ed edifici templari di Ostia repubblicana. In *Sacra nominis Latini. Atti del Convegno, Roma, 19-21 febbraio 2009*. Ostraka 2009.