

Il dio *Castor* a Roma: figura, culto e funzione*

Claudia Santi

Secondo la tradizione annalistica, il culto del dio Castor fu introdotto all'inizio del V sec. a.C.: alle *Idus* di luglio del 484 a.C., il *duumvir* A. Postumius Albus Regillensis¹, dedicò nel Foro di Roma un imponente tempio che commemorava la battaglia del lago Regillo², combattuta e vinta da suo padre, il *dictator* Aulus Postumius³, contro il *rex* Tarquinius, il suo seguito di fuorusciti e la Lega dei popoli Latini. Circa questa battaglia, le fonti riportano due versioni: secondo Livio il *dictator* A. Postumius, nel momento più difficile della battaglia, espresse il voto di costruire un tempio a Castor, se l'esito del combattimento fosse stato favorevole ai Romani:

*“Tum ad equites dictator advolat, obtestans ut fesso iam pedite descendant ex equis et pugnam capessant. Ibi nihil nec divinae nec humanae opis dictator praetermittens aedem Castori vovisse fertur ac pronuntiasse militi praemia. Hoc modo ad lacum Regillum pugnatum est”*⁴.

Dionisio di Alicarnasso presenta una versione del tutto differente e ricorda l'apparizione miracolosa sul campo di battaglia di due cavalieri sovraumani, a fianco e a sostegno dei Romani:

· Il presente articolo riprende con modifiche e integrazioni il contributo *Castor, a foreign god in the Roman Forum* in corso di stampa negli Atti del *workshop ‘Gods and Goddesses in Ancient Italy’* (Oxford 18/9/2014), e la conferenza tenuta presso il Liceo Ginnasio Pilo Albertelli di Roma il 22/03/2017; per una trattazione più esaustiva del tema, Santi 2017.

¹ Il *praenomen* di questo magistrato è registrato anche nella forma Spurius, cfr. Broughton 1968, 22; l'identità dell'altro *duumvir aedi dedicandae* è ignota.

² Liv. II,42,5; Broughton 1968, 22.

³ Broughton 1968, 10-11.

⁴ Liv. II, 20, 12-13: “Allora il dittatore, essendo i fanti ormai sfiniti, vola in direzione dei cavalieri, li invita a smontare da cavallo e a gettarsi nella mischia. (...) Si dice che allora A. Postumius, non trascurando nessun aiuto né divino né umano, votò un tempio a Castor e promise dei premi per i soldati. Così si combatté al Lago Regillo”; Ogilvie 1965, 288-289.

“ἐν ταύτῃ λέγονται τῇ μάχῃ, Ποστομίῳ τε τῷ δικτάτορι καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν τεταγμένοις ἵππεῖς δύο φανῆναι, κάλλει τε καὶ μεγέθει μακρῷ κρείττους, ὧν ἡ καθ’ ἡμᾶς φύσις ἐκφέρει ἐναρχόμενοι γενειᾶν, ἡγούμενοί τε τῆς Ῥωμαικῆς ἵππου καὶ τοὺς ὁμόσε χωροῦντας τῶν Λατίνων παίοντες τοῖς δόρασι καὶ προτροπάδην ἐλαύνοντες”⁵.

Dionisio aggiunge che la sera stessa della battaglia, due bellissimi giovani in tenuta militare e con i segni del combattimento furono visti presso la fonte nei pressi del tempio di Vesta e annunciarono ai cittadini di Roma ancora ignari la vittoria sui Latini⁶. Si ritenne perciò che i giovani cavalieri apparsi durante e dopo la battaglia fossero Κάστωρ⁷ (lat. Castor)⁸ e Πολυδεύκης (lat. Pollux)⁹, i Dióskouroi, i “figli di Zeus” e di Léde (Λήδη), la sposa di Tyndáreos (Τυνδάρεως), re di Sparta¹⁰. È opinione comune che l’*epipháneia* dei

⁵ Dion. Hal. VI,13,1: “Si dice che in quella battaglia a Postumius e ai soldati schierati con lui apparvero due giovani a cavallo di bellezza e statura di gran lunga superiori a quelli che produce la natura umana, giovani che cominciarono a mettere la barba, che comandavano la cavalleria romana e galoppavano insieme, colpendo i Latini con la lancia e cavalcando in prima fila”. All’apparizione di Castor e Pollux accenna già Cic. *Nat. deor.* II,5-6; questa versione, con varianti, è anche in Plut. *Cor.* 3, 4; cfr. Plut. *Aem.* 25, 1; Aur. *Vict. vir. ill.* 16, 1-3; Flor. *Ep.* 1, 5, 4.

⁶ Dion. Hal. VI,13,2.

⁷ Il nome Κάστωρ nella forma Ka-to-ro (gen.) compare già nelle tavolette micenee, KN Dq(4) 438.b e 686.b; KN L(4) 489; KN Do 1054.b e 7613.b; KN Dv 1169.b; 5287.b.

⁸ Castor è la fedele trascrizione nei caratteri latini del teonimo Κάστωρ e fu sempre considerato un nome di origine greca, cfr. Varro *L.L.* V.73, *Castoris nomen Graecum*; di questo teonimo è attestato anche l’accusativo in *-a*, *Castora*, proprio della declinazione dei sostantivi greci, cfr. Prop. I, 2, 15: *non sic Leucippis succendit Castora Phoebe*.

⁹ I Dióskouroi “figli di Zeus” appartengono allo strato più antico della religione ellenica: l’iscrizione rupestre ΔΙΟΣΚΟΡΟΙ da Thera *IG XII 3*, 359, attesta che alla fine del sec. VIII o agli inizi del sec. VII a.C. le due divinità erano già venerate come figli di Zeus.

¹⁰ Hom. *Od.* XI, 298-304; secondo Esiodo, Kástor e Polydeúkes sono entrambi figli di Zeus, Hes. fr. 24 Merkelback-West: p. 128; così anche secondo Simonide, Sim. fr. 11 P., 30-31; ciò nondimeno, il patronimico Tyndarídai li può definire entrambi, senza contraddire la loro nascita da Zeus, Hom. *Hymn.* XXXIII, 1-2: ἀμφὶ Διὸς κούρου, ἐλικώπιδες ἔσπετε Μοῦσαι./ Τυνδαρίδας, Λήδης καλλισφύρου ἀγλαὰ τέκνα, “O Muse occhi veloci, cantate entrambi i figli di Zeus, Tyndarídai, nobili figli di Léde dalle belle caviglie”.

Dioscuri presso la fonte sia raffigurata sul *denarius* commemorativo della battaglia coniato dai Postumii nel 96 a.C.¹¹ (fig. 1).



Fig. 1. Castor e Pollux fanno abbeverare i cavalli.
Denarius di A. Postumius Albinus, 96 a.C. (RRC 335/10a)

L'esistenza di due versioni distanti e inconciliabili ha determinato nel tempo un'incertezza circa l'originaria denominazione del tempio, che, negli autori moderni, è spesso chiamato "tempio dei Dioscuri"¹² alla maniera greca, o "tempio dei Castores"¹³ alla maniera del latino imperiale. A complicare ulteriormente la questione, si aggiunge il fatto che il vetusto tempio del Foro fu nuovamente dedicato, questa volta a Pollux e Castor, da Tiberio a nome proprio e del defunto fratello Druso, il 27 gennaio del 6 d.C., dopo la conclusione del restauro disposto da Augusto¹⁴.

In realtà, i più antichi documenti letterari ed epigrafici dimostrano che in origine e almeno fino al I sec. a.C. la denominazione ufficiale del tempio del Foro fu *aedes Castoris*. In

¹¹ RRC 335/10a.

¹² Il teo-patronimico *Dióskouroi* non fu mai tradotto in latino; nei rari contesti latini in cui i due divini gemelli compaiono insieme sono sempre chiamati con i loro nomi individuali; Meister 1916, 116.

¹³ Questa denominazione è da ritenersi anacronistica dal momento che, allo stato attuale della documentazione, la forma collettiva *Castores* per indicare Castor e Pollux con riferimento al tempio non si rinviene prima di Plinio il vecchio, *Plin. N.H.* VII, 22, 86; X, 9, 121 e XXXIV, 11, 23; XXXV, 10, 27; cfr. *SHA Max.* 16, 1; *SHA Valer.* V, 4; *Not. Reg.* VIII, 23; *Chron.* 13b 11 Helm; cfr. Meister 1916, 117.

¹⁴ *Suet. Tib.* 20; *Ov. Fast.* I, 707-708; *Dio Cass.* LV, 27, 4; il testo dell'iscrizione di dedica è stata ricostruito da Géza Alföldi, Alföldi 1992, 51; ampia discussione in Santi 2017, 127-133.

questo modo il tempio è ricordato in diversi *documenti ufficiali* contenenti le deliberazioni del *senatus*: nel testo della *lex Bantia* (133-118 a.C.) compare la forma PRO AEDE CASTORVS (*sic*)¹⁵; nel *senatus consultum de Tiburtibus*, trasmesso dal *praetor* L. Cornelius Lentulus Lupus, console nel 56 a.C., l'espressione: SVB AEDE KÁSTORVS (*sic*)¹⁶; altre cinque iscrizioni di epoca repubblicana provenienti da Roma contengono l'indicazione: POST AEDEM CASTORIS “dietro il tempio di Castor”¹⁷.

Anche il testo latino delle *Res gestae divi Augusti* identifica il tempio nel Foro come *aedes Castoris*: “FORVM IVLIVM ET BASILICAM QVAE FVIT INTER AEDEM CASTORIS ET AEDEM SATVRNI, COEPTA PROFLIGATAQVE OPERA A PATRE MEO, PERFECI”¹⁸.

Tra gli autori latini, Plauto, nella commedia *Curculius*, si riferisce al tempio chiamandolo *aedes Castoris*¹⁹, forma che si ritrova anche in Cicerone²⁰.

¹⁵ CIL I² 581 r. 17: “Davanti al tempio di Castor”.

¹⁶ CIL XIV 3584: “Ai piedi del tempio di Castor”.

¹⁷ CIL VI 363; CIL VI 9177; CIL VI 9872; CIL VI 10024; TLLE 130. Il *corpus* epigrafico si completa con le iscrizioni CIL V 8119; ILS 8636: “EXACTUM AD CASTORIS AEDEM” apposte su pesi, la cui misura era stata verificata con i pesi-campione custoditi nel tempio del Foro.

¹⁸ RGDA 20: “Ho portato a termine la costruzione del Foro Giulio e della Basilica, che si trova tra il tempio di Castor e il tempio di Saturnus, opere iniziate e portate avanti da mio padre”. Nel testo greco delle *Res gestae divi Augusti*, il tempio in questione è indicato secondo la forma greca, ναὸς τῶν Διοσκόρων.

¹⁹ Pl. *Curc.* 48: *pone aedem Castoris*.

²⁰ Nelle orazioni di Cicerone si incontrano numerosi riferimenti al tempio nel Foro, dal momento che il santuario nel tempo aveva assunto una funzione politica sempre più marcata; in tutti i casi, con un'unica eccezione, Cicerone usa l'espressione *aedes Castoris* o *templum Castoris*, Cic. *pro Quinct.* 4, *ad Castoris* (*scil. aedem*); *contra Pis.* 5, *in templo Castoris* e 10 *in templum Castoris*, *pro Mil.* 7, *in templo Castoris*; *Phil.* III, 11; nelle *Verrine*, i riferimenti all'*aedes Castoris* sono sette, Cic. *Verr.* II, 1, 129, *in aede Castoris, celeberrimo clarissimoque monumento*; 130, *aedem Castoris*; 131, *aedem Castoris*; 132, *aedem Castoris*; 133, *in aedem Castoris*; 154, *aedem Castoris*; Cic. *Verr.* II, 3, 41, *aedem Castoris*; *ad Quinct. frat.* II, 3, *in templo Castoris*; *dom.* 21, *in aedem Castoris* e 42, *in templum Castoris*; *har. resp.* 13, *in aede Castoris*; *pro Sext.* 15, *templo Castoris*; *contra Vat.* 13, 31, *in templum Castoris*; il riferimento a Castor e Pollux è in Cic. *Verr.* II, 5, 186, *vosque, omnium rerum forensium, consiliorum maximorum, legum iudiciorumque arbitri et testes celeberrimo in loco populi Romani locati, Castor et Pollux, quorum e templo quaestum iste sibi et praedam improbissimam comparavit*.

A questi dati epigrafici e letterari si può affiancare la testimonianza di due serie monetali anonime e senza didascalia coniate tra il 275-270 a.C. (fig. 2)²¹, su cui è raffigurata la testa di profilo di un giovane imberbe, con folta capigliatura, che indossa il *pilleum* (<gr. *pilos*)²², il caratteristico copricapo a forma conica. Secondo l'autore antiquario Festo, questo copricapo sarebbe stato attribuito dai Romani a Castor e Pollux in ricordo delle loro origini spartane e della loro funzione guerriera: "*Pillea Castori et Polluci dederunt antiqui quia Lacones fuerunt, quibus pilleati pugnare mos est*"²³.



Fig. 2: testa di Castor con *pilleum*. *Aes grave sextans* anonimo, 275-270 a.C. (Museo Archeologico di Napoli)

²¹ RRC 18/5.

²² Il sostantivo latino *pilleum* è un prestito dal greco *πίλος*, termine che in origine definiva il feltro e che progressivamente passò a significare un tipo di copricapo realizzato con questo materiale; l'estensione metonimica è già testimoniata in Hom. *Il. X*, 265 e in Hes. *Op.*, 545-546; negli autori latini, si registrano le varianti grafiche *pileus/pilleus*, e le oscillazioni di genere *pilleus/pilleum*; la forma *pilleum* tende nel tempo ad affermarsi sulla forma *pileus* che è la più vicina al greco *pilos* e con ogni probabilità anche la più antica.

²³ Fest. 225L: "Gli antichi diedero il *pilleum* a Castor e Pollux, perché essi erano Spartani e per gli Spartani era costume tradizionale combattere indossando il *pilleum*".

La notizia di Festo è, a nostro giudizio attendibile, in quanto già Omero testimonia un uso militare del *pîlos* (copricapo di feltro) indossato in battaglia sotto l'elmo a protezione del capo²⁴; verso la fine del VI sec. a.C., gli eserciti oplitici cominciarono ad adottare un tipo di elmo in bronzo che replicava la foggia dell'originario berretto di feltro e perciò era detto *pîlos*²⁵. Gli opliti spartani sarebbero stati tra i primi ad avere in uso questo tipo di elmo, ed avrebbero mostrato di preferirlo ad altri perché assicurava una buona visuale su tutti i lati²⁶. Il *pilleum* dioscuro era perciò per i Romani l'elmo caratteristico di una divinità di origine greca, che aveva a livello teologico collegamenti funzionali con l'arte della guerra. L'assenza di didascalie a corredo dell'effigie sulle serie monetali romane del III sec. a.C. (fig. 2) proverebbe, a nostro giudizio, che si trattava di un'immagine tradizionale, nota a tutti e facilmente riconoscibile²⁷; se ciò è vero, l'immagine impressa sulle serie monetali in esame sarebbe la più antica raffigurazione del dio Castor²⁸.

Le testimonianze a nostra disposizione sembrano quindi avvalorare la versione liviana che presenta l'introduzione del nuovo culto come conseguenza del voto espresso dal *dictator* Aulus Postumius, e che attribuisce al solo Castor la titolarità del tempio eretto nel Foro per sciogliere il *votum*.

* * *

Se il *votum* magistratuale di Aulus Postumius obbligava i Romani ad accogliere Castor nel *pantheon* dell'*Vrbs*, si dovette tuttavia realizzare una complessa opera di riplasmazione, perché questa figura di origine greca si integrasse in maniera coerente nel sistema teologico romano, divenendo una grande divinità nazionale. Un primo evidente segno del processo di degrecizzazione-romanizzazione di Castor a livello di culto ufficiale²⁹ può cogliersi

²⁴ Hom. *Il.* X, 265.

²⁵ Arr. *Tact.* III, 5; Poll. I, 149; Cartledge 1977

²⁶ Anderson 1970, 30-31

²⁷ L'iconografia del dioscuro in Roma sembra essersi fissata in modo stabile già in tempi arcaici, cfr. Gury 1986, 628.

²⁸ *ibid.*

²⁹ Dumézil 1974², 415: “*A Rome au contraire, tout rapport avec Jupiter est rompu et, si Pollux demeure dans l'ombre de son frère, c'est celui-ci, le cavalier Castor, qui a pris possession du sol et du culte*”.

nella sua “solitudine”, ovvero nell’indifferenza della religione romana nei confronti della figura di Pollux. È questo un tratto che differenzia in modo netto Roma dai popoli vicini ed affini: tra l’VIII e il V sec. a.C., infatti, ovunque, in Grecia, in Sicilia, in Etruria, presso i Latini ed i popoli italici i divini gemelli erano venerati insieme. A Sparta, loro città natale, i Dióskouroi erano onorati insieme alla sorella Heléne con il rito della *theoxénia*³⁰, un banchetto rituale in cui si offrivano vivande alle statue degli dei, a scopo propiziatorio e/o espiatorio³¹; lo stesso rito era celebrato annualmente nel Pritaneo di Atene³², nell’isola di Paro³³, e con ogni probabilità nell’isola di Rodi, fin dal V sec. a.C.³⁴. Sappiamo che anche ad Agrigento era dedicato ai Dióskouroi il rito della *theoxénia*³⁵. Infine, scavi effettuati alla fine degli anni ‘80 nel territorio di Lentini hanno portato alla luce una ricca stipe votiva, riferibile a un santuario dei Dióskouroi, con materiale datato tra la fine del VII a.C. e tutto il V sec. a.C.³⁶.

In Etruria, a partire dalla fine del VI sec. a.C., si hanno testimonianze del culto dei *Tinas cliniaras* “figli di Tinias”, omologhi dei Διὸς κοῦροι “figli di Zeus”³⁷, data la corrispondenza a livello teologico tra Tinias e Zeus³⁸. In ambito etrusco, ai figli di Tinas erano offerti *lectisternia*, banchetti rituali analoghi alla *theoxénia* greca³⁹, come mostra il celebre affresco nella Tomba del Letto funebre (470-460 a.C.) a Tarquinia.

A Lavinium, in territorio latino, il culto dei Dioscuri è testimoniato dalla celebre iscrizione di dedica datata alla fine del VI

³⁰ Eur. *Hel.*, 1666-1670; per non appiattare la profondità del quadro storico, le testimonianze prese in esame non scendono oltre il V sec. a.C., epoca in cui venne introdotto a Roma il culto di Castor.

³¹ Hesych. s.v. θεοξένια κοινή έορτή πᾶσι τοῖς θεοῖς; Bruit 1989, 13-25.

³² Athen. IV, 137e; sulla *theoxénia* ateniese, cfr. Shapiro 1999, 100-101.

³³ IG XII, 5,129.

³⁴ Una scena di *theoxénia* in onore dei Dióskouroi è raffigurata sulla *lékythos* da Kameiros, nell’isola di Rodi, esposta al British Museum e datata intorno al 500 a.C., le due divinità sono rappresentate su cavalli neri nell’atto di scendere dal cielo per prendere parte al banchetto allestito in loro onore, Smith 1920², 49 e fig. 32.

³⁵ Pind. *Ol.* III.

³⁶ Rizza 2003.

³⁷ Questa espressione compare nella dedica su dedica *kýlix* a firma di Oltos e del vasaio Euxitheos, esposta al Museo di Tarquinia e databile al 510 a.C., ITUN TURUCE VENEL ATELINAS TINAS CLINIARAS, “Questo dedicò Venel Atelinas ai figli di Tinias”, TLE 156; Ribezzo 1931.

³⁸ Dumézil 1974², 658.

³⁹ Cfr. Poulsen 1922, 41-43.

sec. a.C. /inizio V sec. a.C.: “CASTOREI: PODLOVQVEIQ/VE QVROIS”⁴⁰.

L’ipotesi più probabile è che questa laminetta di dedica fosse apposta sul letto rituale dove i gemelli divini ricevevano le offerte durante il rito del *lectisternium*⁴¹.

Dall’area peligna e dalla regione dei Marsi, provengono le iscrizioni di dedica IOVIOIS PVCLOIS⁴² e IOVEIS PVCLES⁴³, fedeli calchi semantici dell’espressione Διὸς κοῦροι «figli di Zeus».

Se, dunque, le testimonianze di epoca arcaica presenti nella penisola restituiscono il quadro di un culto indirizzato alle due figure dei divini gemelli, bisogna pensare che i Romani, dividendo l’originaria diade dioscurica e accogliendo nel *pantheon* uno solo dei due gemelli, intesero, tra l’altro, marcare una distinzione tra il proprio sistema religioso e i sistemi religiosi dei popoli della *koinè* greco-etrusco-italica, distinzione resa ancora più chiara dal fatto che Castor fu introdotto nel *pantheon* romano non come eroe ma come dio. Roma, infatti, nel momento in cui sciolse il *votum* pronunciato nel corso della battaglia del lago Regillo, non manifestò alcun interesse per le imprese eroiche dei Dióskouroi, e cancellò ogni ricordo del patrimonio delle loro vicende mitiche cantate dai poeti epici e lirici greci o illustrate nelle decorazioni vascolari e nella scultura architettonica fin dall’epoca arcaica⁴⁴. Fu proprio l’ablazione

⁴⁰ Castagnoli 1959; Castagnoli 1983; Weinstock 1937: “A Castor e Poldouques figli (di Giove)”. La metatesi consonantica *dl > ld* in Poldouques è ritenuta un errore di grafia, cfr. Urbanova 1996, 28

⁴¹ Guarducci 1951, 99-103, tav. 21; Guarducci 1976; Le Bonniec 1976.

⁴² Dell’iscrizione Letta-D’Amato 1975 n.120, impressa su un pilastrino di calcare, probabilmente la base di un’offerta votiva, rinvenuta presso Orticchio, rimangono due frammenti; il testo su due linee con andamento dall’alto verso il basso è stato persuasivamente integrato da C. Letta in questo modo, PE(TRO) VIP(I)O(S) PO(PLI) F(ILIOS) IOVE IOVEIS PVCLE(S), Letta-D’Amato 1975, 176-178.

⁴³ La dedica votiva incisa su una lamina stata rinvenuta nel territorio di Sulmona è andata perduta; il testo è edito in Ve 202; cfr. Ve 204.

⁴⁴ I Dióskouroi partecipano alla spedizione degli Argonauti: una metopa del Tesoro dei Sicioni a Delfi (570-550 a.C.) li raffigura a cavallo, insieme ad Orpheus e ad un citaredo, accanto alla prua della nave Argo; prendono parte alla caccia al cinghiale calidonio: sul Vaso François sono fissati nell’atto di infliggere all’animale un potente colpo impugnando a quattro mani un’unica lancia; affiancano Ares nella Gigantomachia, come testimonia la pittura vascolare su *pelike* da Tanagra della fine V sec. a.C., Hildebrandt 2014, 76; rapiscono le Leukippides, *Cypr. fr.* 11 Bernabé e 15 Bernabé, impresa nella quale Kastor trova la morte, *Pind. Nem.* 10, 65-91; dopo

dell'intero *dossier* mitologico dei Dióskouroi, la rimozione del loro «passato» mitico eroico a creare le condizioni perché una delle figure che costituivano la diade divina nel contesto religioso originario fosse inclusa all'interno del *pantheon* di Roma. Nel sistema religioso di Roma repubblicana, infatti, le figure divine del culto non presentano un corredo mitico e, come prima e più evidente conseguenza, non sono unite da alcun legame genealogico che le metta in relazione tra loro secondo lo schema padre – figlio/figlia, o madre – figlio/figlia. Come già ebbe a notare G. Wissowa: “Die römische Religion kennt keine *ἱεροὶ λόγοι*, keine Götterehen und Götterkinder, keine Heroenwelt, die zwischen Gottheit und Menschheit die Brücke schlägt, sie hat mit einem Worte keine Mythologie”⁴⁵. Successivamente, C. Koch interpretò questa amicitia, non più come un dato naturale, ma come il risultato di un preciso orientamento religioso demitizzante, pose il processo di demitizzazione in rapporto con l'istituzione della *res publica* e ne analizzò gli sviluppi in relazione alla teologia di Iuppiter. Nella teologia di Roma repubblicana Iuppiter Optimus Maximus era chiamato a rappresentare, come sottolinea C. Koch, l'idea religiosa di *res publica*⁴⁶, ed era espressione divina di una sovranità non legata né ad una *gens* né ad un *ordo*, ma *comune* all'intera *civitas*. Perciò, Iuppiter Optimus Maximus, nel sistema religioso di Roma repubblicana, non si trovava al vertice di alcuna generazione degli dei né era destinatario del culto privato di alcun gruppo gentilizio in qualità di capostipite o di antenato⁴⁷. E per questo stesso motivo, i Dióskouroi non poterono essere accolti in forma di coppia, come abbiamo visto testimoniato in Etruria, tra i Latini e le popolazioni italiche: le ragioni della divisione della coppia mitica dioscurica a Roma sarebbero, infatti, a nostro giudizio, da rinvenire negli equilibri interni della religione romana nella sua forma demitizzata, con la rimozione dei temi mitologici dalle figure divine ed il loro trasferimento su personaggi presentati come storici⁴⁸, e con la realizzazione di quella dissociazione mitico-rituale i

la morte di Kastor, Polydeukes, per non abbandonarlo, ottiene dal padre Zeus di condividere la sua immortalità con il fratello.

⁴⁵ Wissowa 1912², p. 8: “La religione romana non conosce *ἱεροὶ λόγοι*, nessun matrimonio tra divinità, nessun figlio di divinità, nessun mondo di eroi, che facesse da ponte tra divinità e umanità, in una parola non aveva una mitologia”.

⁴⁶ Koch 1937, 126.

⁴⁷ Koch 1937, 51; 121-134.

⁴⁸ Su questo tema, Santi 2016.

cui esiti sono visibili nella religione romana di epoca repubblicana⁴⁹. Nella religione di Roma repubblicana, nessuna delle coppie che nel mito era unita da legami genealogici⁵⁰, poté sopravvivere al processo di demitizzazione e le diadi divine finirono per “perdere” un elemento della coppia, riducendosi così ad un’unica figura divina, oppure si costituirono in forma di triadi, con l’introduzione di una terza divinità⁵¹. Analogamente, la coppia dioscirica subì una riplasmazione demitizzante che comportò l’ablazione del patrimonio di imprese mitiche e, all’interno di questa operazione, la rimozione selettiva di una delle due figure divine, Pollux, e l’accoglimento dell’altra, Castor, privata ormai di ogni legame genealogico verticale e orizzontale. Contestualmente, Castor assunse, nella teologia e nella liturgia di Roma, una fisionomia in parte diversa, che non coincideva più con l’originale modello greco. In Grecia, le testimonianze più antiche, a partire da Terpendro (prima metà del VII secolo a.C.) celebrano i Dióskouroi come salvatori, σωτήρες⁵², pronti a soccorrere chiunque si trovasse in difficoltà, e in special modo chi si trovasse ad affrontare i pericoli del mare⁵³. Inoltre, le testimonianze su esposte fanno pensare che i figli di Zeus fossero venerati attraverso rituali di *theoxénia/lectisternium* in tutta la koinè greco-etrusco-italica (v. *supra* pp. 7-8). Per quanto riguarda Roma, l’introduzione del culto di Castor fu la conseguenza del *votum* magistratuale, da cui dipese la salvezza della giovane *res publica*. Ottenuta la vittoria grazie alla *ops* divina di Castor, nel sistema teologico romano si stabilì una connessione rituale del dio “salvatore” Castor con il corpo della cavalleria dell’esercito romano. Di fatto, a Roma, Castor non risulta inserito tra le divinità destinatarie del rito espiatorio del *lectisternium*⁵⁴; l’unico omaggio che il dio riceveva nel calendario liturgico romano, gli era tributato durante la *transvectio equitum*, la processione rituale dei cavalieri (fig.

⁴⁹ Sabbatucci 1984, pp. 19-21.

⁵⁰ Diverso è, a nostro giudizio, il caso delle coppie cultuali Pallor et Pavor e Honos et Virtus, in cui la loro natura di astrazioni personificate fa supporre l’assenza di racconti mitico-genealogici preesistenti alla loro divinizzazione.

⁵¹ Santi 2008, 88.

⁵² Terp. fr. 4Bergk: “Ὡ Ζανός καί Λήδας κάλλιστοι σωτήρες”, “O nobili figli di Zeus e di Léde salvatori”.

⁵³ *Hom. Hymn. XXXIII, 6-7*: “σωτήρας (...) ἐπιχθονίων ἀνθρώπων/ὠκυπόρων τε νεῶν”, “salvatori degli uomini che vivono sulla terra, e delle rapide navi”; Ayneptos 1982-1983.

⁵⁴ Per i *lectisternia* repubblicani, cfr. Nouilhan 1989; Santi 2008, 50-51 e 139-141; per l’esclusione di Castor dai *lectisternia*, cfr. Santi 2017, 90-91.

3) celebrata ogni anno *idibus Quinctilibus*, alle Idi di luglio, giorno in cui si svolse la battaglia del lago Regillo e *dies natalis* del tempio nel Foro⁵⁵.



Fig. 3: *transvectio equitum*. Rilievo da Como, II sec. d.C.

La solenne sfilata dei giovani soldati a cavallo partiva dal tempio di Mars⁵⁶ a Porta Capena, toccava il tempio di Castor nel Foro, per concludersi al tempio di Iuppiter Optimus Maximus sul Campidoglio. La gioventù romana coronata d'ulivo sfilava in assetto di battaglia su cavalli bianchi indossando la *trabea*, l'abito tradizionale dei cavalieri, e offriva uno spettacolo di energia e vigore, solennità e dignità. La cerimonia è vivacemente descritta da Dionisio:

“ὕπὲρ ἅπαντα δὲ ταῦτα ἢ μετὰ τὴν θυσίαν ἐπιτελουμένη πομπὴ τῶν ἐχόντων τὸν δημόσιον ἵππον, οἱ κατὰ φυλάς τε καὶ λόχους κεκοσμημένοι στοιχηδὸν ἐπὶ τῶν ἵππων ὀχούμενοι πορεύονται πάντες, ὡς ἐκ μάχης ἤκοντες ἐστεφανωμένοι θαλλοῖς ἐλαίας, καὶ πορφυρᾶς φοινικοπαρύφους ἀμπεχόμενοι τηβέννας τὰς καλουμένας τραβέας, ἀρξάμενοι μὲν ἀφ’ ἱεροῦ τινος Ἄρεος ἔξω τῆς πόλεως ἰδρυμένου, διεξιόντες δὲ τὴν τ’ ἄλλην πόλιν καὶ διὰ τῆς ἀγορᾶς παρὰ τὸ τῶν Διοσκούρων ἱερὸν παρερχόμενοι, ἄνδρες ἔστιν ὅτε καὶ πεντακισχίλιοι φέροντες, ὅσα παρὰ τῶν

⁵⁵ Questa data sembra confermare l'introduzione del culto legata ad un episodio militare, dal momento che la guerra, in età arcaica, si combatteva solo durante la buona stagione, da marzo ad ottobre.

⁵⁶ In epoca più recente la parata prendeva avvio dal tempio di Honos et Virtus, *de vir. ill.* XXXII, 3.

ἡγεμόνων ἀριστεῖα ἔλαβον ἐν ταῖς μάχαις, καλὴ καὶ ἀξία τοῦ
μεγέθους τῆς ἡγεμονίας ὄψις⁵⁷.

È fortemente probabile che la *transvectio equitum* fosse, come suggerito da S. Weinstock, un'arcaica cerimonia religiosa, istituita quando fu inaugurato il tempio del Foro⁵⁸: un argomento a favore dell'arcaicità della *transvectio*, sarebbe, come osservato da A. Momigliano, la distribuzione dei cavalieri durante l'esecuzione del rito in sei *turmae*, tante quante erano le più antiche centurie di cavalieri di Roma⁵⁹. Il legame di Castor con gli *equites* appare, nella religione romana, un elemento funzionale e sistemico: in assenza di un sacerdozio dedicato a Castor, i cavalieri vennero a rappresentare in qualche modo l'agente rituale del culto del dio. I soldati a cavallo che sfilavano davanti alla sede templare di Castor nel Foro in tenuta militare, coronati di rami d'ulivo e con le onorificenze ricevute in battaglia, erano l'unica parte del *corpus* civico di Roma chiamata a rendere omaggio al dio, il che esplicita e conferma la connessione di Castor sia con la sfera della guerra sia con i cavalli. Questa connessione rituale e funzionale di Castor con i cavalli può essere fatta risalire, a nostro giudizio, tanto all'ambiente greco quanto all'eredità indoeuropea. In Grecia, Kástor è presentato come abile domatori di cavalli già in Omero, rispetto al fratello Polydeúkes, esperto lottatore⁶⁰. Nel *Rg Veda*, cinquantasette inni sono dedicati agli Ásvina(u), due gemelli *dívo napātā* “figli di Dyaus Pitā(r)”⁶¹ (il corrispettivo a livello linguistico e funzionale di Zeus in Grecia e di Iuppiter a Roma⁶²), che derivano il loro nome dal skr. *ásva* “cavallo”⁶³. Come per gli altri gemelli divini, il mito ricorda anche

⁵⁷ Dion. Hal. VI, 13, 4: “Soprattutto c'è la parata che si svolge dopo il sacrificio da parte di coloro che possiedono un cavallo pubblico, che ordinati per tribù e centurie procedono per file tutti a cavallo, come se tornassero dalla battaglia, coronati di rami d'ulivo e con indosso la toga orlata di porpora che chiamano *trabea*, partendo da un tempio extraurbano di Mars, attraversando il resto della città e il Foro fino a giungere al tempio dei Dioscuri, nel numero anche di cinquemila, portando con sé le onorificenze ricevute in battaglia, sublime e degno spettacolo della grandezza del loro potere”. L'iconografia della *transvectio equitum* è studiata in Veyne 1960.

⁵⁸ Weinstock 1937.

⁵⁹ Momigliano 1966, 22.

⁶⁰ Cfr. Dumézil 1974², 415.

⁶¹ RV 1.117.12b; Macdonell 1898, 51; cfr. anche Zeller 1990; Nikolaev 2012.

⁶² Cfr. Eliade 1978, 189.

⁶³ Grassman 1873, 140. La connessione con il cavallo è tuttavia variamente interpretata, Macdonell 1898, 50 e 53, afferma che il nome Ásvina implica solo il

una loro nascita separata⁶⁴; nonostante gli Aśvína agiscano come benevole divinità pacifiche, salvatrici e guaritrici, gli epiteti Indratamā “Simili a Indra”⁶⁵, Vṛtrahantamā “Simili all’Uccisore di Vṛtra (= Indra)”⁶⁶, e Marutamā “Simili ai Marut”⁶⁷ attribuiti loro mostrano la tendenza ad accostarli alla sfera di Indra, supremo reggitore degli dei e dio-guerriero del *pantheon* vedico⁶⁸. Nel caso di Castor romano, la liturgia mantenne la connessione con il cavallo mutuata dalla mitologia greca e/o dal patrimonio mitologico indoeuropeo, ma in maniera originale la caratterizzò in senso esclusivamente “statale” e militare: nella *transvectio equitum* non sfilavano cavalli da trasporto o da lavoro, né nobili palafreni da parata, ma *equi publici*, cavalli da guerra di proprietà della *res publica* assegnati a cittadini Romani, perché li mantenessero, ne avessero cura e li usassero in battaglia.

Per completare il profilo teologico di Castor, bisogna considerare che la cerimonia della *transvectio equitum* era celebrata anche in onore di Mars, dal cui tempio partiva la processione a cavallo, e di Iuppiter Optimus Maximus, davanti al cui tempio si concludeva: queste sono le uniche due figure divine con le quali Castor a Roma presenti una qualche connessione rituale certa e è a partire da questi legami culturali che si deve completare la ricostruzione del profilo teologico di Castor a Roma. Nel rito della *transvectio equitum*, l’omaggio a Castor, reso attraverso la sosta del corteo dei cavalieri armati davanti al suo tempio nel Foro, cadeva all’incirca a metà del percorso processionale e veniva a costituire, perciò, il momento centrale della cerimonia. Letto in funzione teologica, il linguaggio rituale sembra suggerire che la figura divina di Castor partecipasse tanto della funzione guerriera di Mars quanto della funzione sovrana di Iuppiter Optimus Maximus; se vogliamo riprendere il linguaggio duméziliano, possiamo dire che Castor sembra partecipare della prima funzione della sovranità e della seconda funzione della forza guerriera. Della seconda funzione duméziliana, Castor sembra interpretare un aspetto particolare: egli

possesso di cavalli, e non la qualità di cavalieri; per Griswold 1999², 104, il significato di Aśvína sarebbe “*Two Horsemen*”, RV 7.068.01a.

⁶⁴ RV 5.073.04c, *nānā jātāv* “nati separatamente”; Macdonell 1898, *ibid.*

⁶⁵ RV 1.182.02a

⁶⁶ RV 8.008.22b-8.008.22c: *aśvinā pūrutrā vṛtrahantamā*; Macdonell 1898, 51.

⁶⁷ RV 1.182.02a; secondo G. Dumézil, i Marut sono espressione della seconda funzione, Dumézil 1974², 221-222.

⁶⁸ Per la figura di Indra, cfr. Macdonell 1898, 55-63.

non rappresenta il carattere tecnico della guerra, che è prerogativa di Mars, né dispensa la *venia*, il favore elargito senza meriti, che rientra invece nella sfera d'azione di Venus⁶⁹, ma assicura il suo soccorso, e, attraverso esso, la vittoria e la *salus rei publicae*. È, in definitiva, quanto ci dicono le fonti che, pur divergendo nelle modalità, convergono nell'affermare che presso il lago Regillo la vittoria fu determinata dall'aiuto che l'esercito ricevette dal dio: *ops* divina per Livio, *epipháneia* per Dionisio. Per tutta l'epoca repubblicana, Castor non ebbe epiclesi: si sarebbe potuto dire Servator o Sospes⁷⁰ "Salvatore", epiclesi che ben si sarebbero adattate ad una divinità come Castor che sembra legarsi alla sfera militare in maniera del tutto particolare, assicurando con il suo soccorso la vittoria e, come conseguenza, la *salus rei publicae*. Se nessuna epiclesi fu mai attribuita al dio Castor, ciò sta a significare, a nostro giudizio, che la sua figura svolgeva un'unica funzione, e che il dio interveniva in un unico campo d'azione. La sua funzione non è una funzione di soccorso indiscriminata a chiunque si trovi in pericolo, come era per gli Aśvína(u) in India e per i Dióskouroi in Grecia, ma sembra specializzarsi in ambito militare: Castor fu chiamato a soccorrere l'esercito di Roma nel momento di estrema e fatale difficoltà. Una valenza di questo tipo, tuttavia, non può essere il risultato di una totale innovazione, ma deve mettere in atto o ri-attualizzare delle potenzialità già presenti in origine. Una possibile conferma può venire dalla comparazione con l'India vedica: anche in questo contesto, gli Aśvína(u), divinità che portano soccorso e salvezza, risultano per certi aspetti attratti nella sfera del dio-guerriero Indra⁷¹. Dunque, la forma romana di Castor, più che da antecedenti greci, può, in questo caso, essere trovare un corrispondente nella mitologia vedica, dove i divini gemelli Aśvína(u) erano rappresentati come cavalieri, soccorritori, e "guerrieri" vicini anche al dio protagonista della battaglia cosmica contro la figura a-cosmica di Vṛtrà (v. *supra* p. 13). L'intervento di Castor a Roma in funzione della *salus rei publicae* sembra un elemento noto e riconosciuto anche al di fuori dell'ambiente romano:

⁶⁹ Per il concetto di *venia* come qualcosa di elargito dalla divinità e conseguito senza né sforzo né merito, cfr. Schilling 1954, 39-42; Dumézil 1969, 246-252; Montanari 1976, 211.

⁷⁰ Non è interamente chiaro il significato di Sospes, antichissimo termine della religione di Roma, attestato anche nella forma femminile Sospita come epiclesi di Iuno ad esprimerne l'aspetto "guerriero", cfr. Radke 1965, 288-289.

⁷¹ Cfr. Griswold 1999², 263.

Strabone riferisce di un'ambasciata inviata dal sovrano macedone Demetrio Poliorcete in cui, il re, lamentandosi della pirateria praticata dalle navi di Antium, per avere una risposta soddisfacente alle proprie richieste, oltre alla comune ascendenza greca, richiamò alla memoria dei Romani la presenza presso entrambi i popoli del culto dei Dióskouroi Sotêres.

“Δημήτριος ὕστερον, τοὺς ἀλόντας τῶν ληστῶν ἀναπέμπων τοῖς Ῥωμαίοις, χαρίζεσθαι μὲν αὐτοῖς ἔφη τὰ σώματα διὰ τὴν πρὸς τοὺς Ἕλληνας συγγένειαν, οὐκ ἀξιοῦν δὲ τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας στρατηγεῖν τε ἅμα τῆς Ἰταλίας καὶ ληστήρια ἐκπέμπειν, καὶ ἐν μὲν τῇ ἀγορᾷ Διοσκούρων ἱερὸν ἰδρυσάμενους τιμᾶν οὐς πάντες σωτῆρας ὀνομάζουσιν, εἰς δὲ τὴν Ἑλλάδα πέμπειν τὴν ἐκείνων πατρίδα τοὺς λεηλατήσοντας”⁷².

Demetrio è un sovrano ellenistico e reinterpreta alla maniera greca, ma ci offre comunque una preziosa testimonianza dell'immagine che il culto di Castor doveva proiettare all'esterno, e di come esso era percepito al di fuori dei confini di Roma. Se dunque il dio di origine greca potrebbe a Roma aver espresso una funzione guerriera marcatamente specializzata, per quanto riguarda la funzione della sovranità, anche di essa Castor dovrebbe rappresentare una declinazione particolare: la ricorrenza del *dies natalis* del suo tempio e la celebrazione della *transvectio equitum* alle Idi di luglio lasciano intravedere la prossimità di Castor alla sfera di Iuppiter, dal momento che le luminose *Idus*, collocate alla metà del mese, in coincidenza con il plenilunio, al vertice della lunazione, erano dedicate tutte a Iuppiter, come espressione simbolica della sua sovranità cosmica⁷³.

Per tutto il corso della sua storia, il dio Castor rimase sempre uno straniero, che portava un nome greco e indossava il *pilos* spartano, ma ciò non impedì che diventasse un grande dio nazionale. Per potersi inserire coerentemente nel sistema religioso romano, la figura del “cavaliere” Kástor-Castor fu privata del suo passato mitico

⁷² Strabo V, 3, 5: “Poi Demetrio, rimandando ai Romani i pirati catturati, disse che faceva loro il favore di restituirli per la consanguineità tra i Romani e i Greci; aggiunse, tuttavia, di non ritenere giusto che gli stessi uomini avessero il comando dell'Italia e praticassero la pirateria, e ancora deprecava che i Romani venerassero quegli dei che tutti chiamavano Salvatori, avendo innalzato nel Foro un tempio ai Dióskouroi, e poi mandassero dei pirati a depredare la Grecia, patria dei Dióskouroi”.

⁷³ Per il rapporto Iuppiter-Idus, cfr. Brelich 1972.

eroico e di ogni legame genealogico verticale da Zeus-Iuppiter e orizzontale con il fratello “lottatore” Polydeúkes-Pollux, e la sua *ops* divina, invocata dal *dictator* A. Postumius e benevolmente accordata dal dio, si esprime unicamente in ambito militare⁷⁴. Castor fu accolto nel pantheon romano come divinità salvatrice e si specializzò come garante della *salus rei publicae* connessa alla supremazia delle armi di Roma.

Abbreviazioni

IG XII, 3 = Inscriptiones Graecae, XII, 3. Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum, Inscriptiones Symes, Teutlussae, Teli, Nisyri, Astypalaeae, Anaphes, Therae et Therasiae, Pholegandri, Meli, Cimoli, F. Hiller von Gaertringen (ed.), Berlin 1898

KN = *Corpus of Mycenaean Inscriptions from Knossos*, J. Chadwick, L. Godart, J. T. Killen, J. P. Olivier, A. Sacconi, I. A. Sakellarakis (eds.), 4 voll., Cambridge-Roma, 1986-1998

RRC = *Roman Republican Coinage*, M.H. Crawford (ed.), Cambridge 1974

RV = *Rig Veda, A Metrically Restored Text*, B.A. van Nooten – G.B. Holland (eds.), *Harvard Oriental Series* 50, 1994

Ve = E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg 1953

Bibliografia

Alföldi 1992: G. Alföldi, *L'iscrizione dedicatoria del tempio dei Castori risalente all'anno 6 d.C.*, in *Studi sull'epigrafia augustea e tiberiana di Roma*, Roma, 39-58

Anderson 1970: J.C. Anderson, *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, Berkeley

Ayneptos 1982-1983: N.F. Ayneptos, *The Dioscuri as Protectors of the Navy*, «Platon» 34-35, 23-48

⁷⁴ Perciò il dio, al contrario di quanto documentato in Grecia, Magna Graecia, Sicilia e presso i Latini e gli Etruschi non figura tra le divinità destinatarie del rito del *lectisternium*.

- Brelich 1972: A. Brelich, *Iuppiter e le Idus*, in B. Bergman - K. Drynjev - H. Ringgren (eds.), *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren oblata*, I, Leiden, 299-306
- Broughton 1968: T.R.S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, New York (2 ed.)
- Bruit 1989: L. Bruit, *Les dieux aux festins des mortels: Théoxénies et xeniai*, in A.F. Laurens (ed.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Paris, 13-25.
- Cartledge 1977: P.A. Cartledge, *Hoplites and Heroes: Sparta's Contribution to the Technique of Ancient Warfare*, «Journal of Hellenic Studies» 97, 11-27.
- Castagnoli, F. 1959: *Dedica arcaica laviniata a Castore e Polluce*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 109-117
- Castagnoli, F. 1983: *L'introduzione del culto dei Dioscuri nel Lazio*, «Studi Romani» 31, 4-12
- Dumézil 1968: G. Dumézil, *Mythe et épopée, I, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris
- Dumézil 1969: G. Dumézil, *Idées romaines*, Paris
- Dumézil 1974: G. Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris (2 ed.)
- Dumézil 1994: G. Dumézil, *Le roman des jumeaux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100)*, Paris
- Eliade 1978: M. Eliade, *History of Religious Ideas, Volume 1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries* (ed.or. *Histoire des croyances et des idées religieuses, tome 1 : de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1976), Chicago
- Grassman 1873: H. G. Grassman, *Wörterbuch zum Rig Veda*, Wiesbaden
- Griswold 1999: Griswold H.D., *The Religion of the R̥igveda*, Delhi (2 ed.)
- Guarducci 1986-1988: *Epigrafi arcaiche di Siracusa e di Megara Iblea*, «Archeologia Classica» 38-40, 1-26
- Guarducci 1951: M. Guarducci, *Legge sacra da un antico santuario di Lavinio*, «Archeologia Classica» 3, 99-103.
- Guarducci 1976: M. Guarducci, *Nuove osservazioni sulla lamina bronzea di Cerere a Lavinio*, in *L'Italie préromaine et la Rome*

- républicaine, I, Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Roma, 411-425.
- Gury 1986: F. Gury, *Dioskouroi/Castores*, LIMC III, 1, Roma, 608-635
- Koch 1937: C. Koch, *Der römische Juppiter*, Frankfurt a.M.
- Le Bonniec 1976: H. Le Bonniec, *Au dossier de la lex sacra trouvée à Lavinium*, in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à J. Heurgon*, Roma, 509-517
- Letta-D'Amato 1975: C. Letta - S. D'Amato, *Epigrafia della regione dei Marsi*, Milano
- Macdonell 1898: A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Straßburg
- Meister 1916: K. Meister, *Lateinesch-griechische Eigennamen*, I, Leipzig
- Momigliano 1966: A. Momigliano, *Procum Patricium*, «Journal of Roman Studies» 56, 16-24
- Montanari 1976: E. Montanari, *Roma. Momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma
- Nikolaev 2012: Nikolaev A., *Avestan Haecat.aspa-, Rigveda 4.43, and the Myth of the Divine Twins*, «Journal of American Oriental Society» 132, 567-575
- Nouilhan 1989: M. Nouilhan, *Les lectisternes républicain*, in A.F. Laurens (ed.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Paris, 27-41
- Ogilvie 1965: R.M. Ogilvie, *A Commentary on Livy Books 1-5*, Oxford.
- Poulsen 1922: F. Poulsen, *Etruscan Tomb Paintings: Their Subjects and Significance*, Oxford
- Radke 1965: G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster
- Ribezzo 1931: F. Ribezzo, *I nomi etruschi dei Dioscuri su una oinochoe a figure nere inedita*, «Rivista Indo Greco Italica» 15, 195-198
- Rizza 2003: G. Rizza, *Scoperta di un Santuario dei Dioscuri a Lentini*, «Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche, e filologiche dell'Accademia Nazionale dei Lincei» 14, 537-567
- Sabbatucci 1984: D. Sabbatucci, *Da Osiride a Quirino*, Roma

- Santi 2008: C. Santi, *Sacra facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Roma
- Santi 2016: C. Santi, *Entmythisierung e storificazione dei miti nella religione romana arcaica*, in G. Casadio-A. Mastrocinque-C. Santi (a cura di), *Apex. Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari*, Roma, 175-184
- Santi 2017: C. Santi, *Castor a Roma. Un dio peregrinus nel Foro*, Lugano
- Schilling 1954: R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris
- Shapiro 1999: H. A. Shapiro, *Cult Warfare: the Dioskouroi between Sparta and Athens*, in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult*, Stockholm, 99-107
- Smith 1920: A.H. Smith, *A Guide to the Exhibition Illustrating Greek and Roman Life*, London
- Urbanova 1996: D. Urbanova, *Archaische lateinische Inschriften aus Latium des 6.-5. Jh. v. Chr.*, «Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity» 1, 27-34.
- Ward 1968: D.J. Ward, *The Divine Twins: an Indo-European Myth in Germanic Tradition, Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*, Berkeley-Los Angeles-London
- Ward 1970: D.J. Ward, *The Separate Functions of the Indo-European Divine Twins*, in J. Puhvel (ed.), *Myth and Law among the Indoeuropeans*, Berkeley, 193-202
- Weinstock 1960: S. Weinstock, *Two Archaic Inscriptions from Latium*, «Journal of Roman Studies» 50, 112-118
- Weinstock 1937: S. Weinstock, *Römische Reiterparade*, «Studi e materiali di storia delle religioni» 13, 10-24
- Wissowa 1912: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München (2 ed)
- Zeller 1990: G. Zeller, *Die vedischen Zwillingsgötter. Untersuchungen zur Genese ihres Kultes*, Wiesbaden