

## I CULTI LOCALI NELLE REGIONI ALPINE

Il tema che ci proponiamo di affrontare — per chiarire i limiti entro i quali il nostro discorso si muoverà e indicarne anticipatamente gli intenti — può essere precisato in « problemi di morfologia e sincretismi di acculturazione ».

In questa zona che si presenta in virtù delle sue coordinate geopolitiche come un punto privilegiato per lo studio dei complessi problemi socio-culturali che si pongono all'incontro di culture diverse, diventa di estremo interesse proprio lo studio relativo alla problematica religiosa. Spesso infatti il settore religioso appare l'indicatore più sensibile alle fluttuazioni della realtà storico-culturale anche sotto l'apparenza a volte assai ingannevole del cosiddetto conservatorismo del sacro. Allo stesso tempo, poiché il momento storico attraverso il quale ci giunge il mondo aquileiese nella sua gravitazione verso l'arco alpino è essenzialmente il momento della progressiva romanizzazione della Cisalpina orientale, ci troviamo nella posizione ideale per valutare certi aspetti della « resistenza » di culti che potremo considerare locali e certe modalità della loro assimilazione con divinità romane, rispetto al problema di fondo che è quello di una cultura che si pone come egemone ed altre culture che necessariamente vengono a trovarsi in condizione di subalterne.

La sopravvivenza o la ripresa di determinati culti di substrato dovrà sempre essere spiegata attraverso una ricerca del perché e del come essa sia stata sentita necessaria e quindi effettivamente significativa per la realtà storica in atto. Inoltre, data

la natura delle nostre testimonianze variamente estese nel tempo, dovremo tener conto del fatto che lo stesso culto potrà avere un significato diverso in una testimonianza registrata nel I sec. a. C. ed in un'altra, apparentemente analoga, del II-III d. C.

Tenendo presente questa breve premessa, passiamo alla valutazione di alcuni dati in concreto.

Abbiamo detto che Aquileia è particolarmente interessante per uno studio storico e morfologico dei problemi di contatto culturale. Infatti attraverso il plurimo irradiazione di vie che dall'agro aquileiese permettevano già in età preromana il contatto tra l'alto Adriatico (ed in genere il mondo etrusco-italico e mediterraneo) e le regioni transalpine della Rezia, del Norico, della Pannonia, della Dalmazia settentrionale, fenomeni di sincretismi culturali si sono susseguiti sino dall'età preistorica, ma la cerniera più evidente della nostra documentazione, la sola che ci permette il discorso preciso, è il momento romano.

Attraverso le testimonianze essenzialmente epigrafiche ed archeologiche, perché problematiche oltreché scarse sono le informazioni delle fonti letterarie, possiamo cogliere, sia pure faticosamente le modalità di una cultura romana, o romanizzata, costantemente gravitante attraverso le grandi confluenti viarie verso il mondo centroeuropeo danubiano, verso il Norico sino all'importantissimo centro commerciale e culturale del Magdalenberg (Zollfeld) e più tardi Virunum, verso la valle della Gail, o lungo la preistorica via dell'Ocra verso Iulia Emona, o lungo l'itinerario per Tarsatica verso la Dalmazia <sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> Non possiamo qui prendere in considerazione il problema della successione degli strati culturali nella zona aquileiese e vicina, nè sfiorare i complessi problemi della celtizzazione della zona. Per un esame relativo alle fonti sull'insediamento preromano di Aquileia (specie discussione dei passi di Livio 39, 22, 6; 45, 6) cf. G. MARCHETTI, *Le origini di Aquileia nella narrazione di Tito Livio*, « Mem. Stor. Friul » XLIII (1958), p. 1 ss e soprattutto H. VETTERS, *Zur Altesten Geschichte der Ostalpenländer*, « ÖJh », XLVI, (1961-63), p. 201 ss. Sulla celtizzazione della zona cf. F. MUSONI, *Sull'etnografia antica del Friuli*, « Atti dell'Acc. di Ud. », III, vol. 7 (1900), p. 126 ss.; R. BATTAGLIA, *Il popolamento*

Il famoso mazzo di strade che si diparte da Aquileia è la inequivocabile prova della « vocazione europea » che Aquileia sembra sempre costantemente seguire nell'organizzazione del suo composito mondo culturale.

Dalla sintesi puntuale, ancor oggi insostituibile anche se inevitabilmente sorpassata, del Calderini, aggiornata solo da studi particolari su problemi singoli, cerchiamo di estrarre quanto a noi interessa riempiendo, dove possibile qualche lacuna.

Opportunamente il Calderini inizia la sua esposizione dei culti aquileiesi con quel nume che ha dato sino ad oggi le testimonianze epigrafiche più copiose e costituisce il punto più studiato del mondo religioso aquileiese: Béleno. Divinità riconosciuta di origine celtica in base alla radice panceltica \* *bhel* nel senso di luminosità, splendore ecc. è il dio « indigeno » di substrato per eccellenza<sup>(2)</sup>. Configurato attraverso un processo di sincretismo come divinità guaritrice e salutare, dotato di attributi oracolari ed assimilato esplicitamente ad Apollo, Belenus si presenta nel III sec. d. C., a cinque secoli di distanza dalla romanizzazione della zona, come il dio protettore della città, ed un « grande dio » in senso compiuto.

Questo almeno secondo una serie di testimonianze che vanno da Erodiano, il quale ricorda come gli aquileiesi resistettero a Massimino nel 238 d. C. grazie alla fiducia infusa dagli oracoli di quel dio locale che chiamavano Belenos e assimilavano ad

*e le stirpi etniche della Venezia Giulia*, « R. Sc. Preist ». I, 3 (1946). Importante traccia della presenza celtica è l'ipogeo di Cividale (cf. S. STUCCHI, *L'ipogeo celtico cividalese detto Carceri Longobarde*, « Studi Gor. », XII (1950), p. 147 ss. Ancora sulla preistoria e protostoria della zona utili le brevi notizie in Barfield, *Northern Italy*, London 1970, p. 53 ss. e passim. Per i problemi generali della romanizzazione in tutta l'Italia settentrionale cf. G. MANSUELLI, « Atti Ce.S.D.I.R. », III (1970-71), p. 22. Sulle strade cf. da ultimo L. BOSIO, *Itinerari e Strade della Venetia romana*, Padova 1970, passim.

<sup>(2)</sup> Bibliografia e dati riassuntivi su Beleno in F. MALASPIN, *Beleno ad Aquileia*, « Atti Ce.S.D.I.R. », I (1967), p. 147 ss.; per l'interpretazione etimologica v. O. HOLDER, *Altkeltischer Sprachschatz*, Gratz 1896, col. 370 ss.

Apollo e sarebbe addirittura apparso ai soldati assediati come guerriero difensore, a Giulio Capitolino e Tertulliano<sup>(3)</sup>. Tutti questi dati sono direttamente confermati da una serie di testimonianze epigrafiche che provano la fioritura del culto di Beleno proprio tra il II ed il III d. C. anche se non mancano epigrafi più antiche, alcune di età tardo repubblicana<sup>(4)</sup>. Anche se l'abbondanza di epigrafi cultuali tarde rientra nel fenomeno comune per cui le testimonianze epigrafiche si infittiscono proprio nei secoli centrali dell'impero, il fatto resta sempre rilevante. Come rilevante è la fisionomia tipica di divinità centrale, salvatrice, assunta da Beleno, secondo un processo monistico abbastanza comune per molte divinità politeistiche dell'epoca ma che nel caso specifico assume un valore particolare, certo ideologico-politico, proprio perché la divinità valorizzata è una divinità non romana, esplicitamente « indigena ». Non dimentichiamo infatti che in questi secoli in molte parti del mondo provinciale romano, nelle Gallie come nelle province danubiane, si segnalano chiari sintomi di rivendicazioni autonomiste inseribili in processi di vasta portata per i quali possiamo usare in senso lato il termine di « decolonizzazione ». Né allo stesso tempo deve esser dimenticato l'apporto dinamico che a questi processi ha certo impresso la formazione di nuovi strati sociali e di nuove situazioni socio-economiche<sup>(5)</sup>. Questa situazione di fondo ha certo

(<sup>3</sup>) EROD. VIII, 3, 8; TERTUL. *Apol.* IX, 5; *Ad Nat.* II, 8; IUL. CAP., *V. Max* XIX, 22, I. Su Beleno nel Norico cf. anche H. KENNER, *Die Götterwelt der Austria Romana*, « JÖAI » XLIII (1956-58), p. 57 ss.

(<sup>4</sup>) Per la datazione problematica di alcune delle molte epigrafi ancora praticamente inedite di Beleno, oltre a cenni in Calderini, (*Aquileia Romana*, Milano 1930, p. 94 ss.), rimandiamo a G. Brusin, (*Beleno nume tutelare di Aquileia*, « A.N. », X (1939), p. 1 ss.) dove tre epigrafi sono datate agli ultimi tempi della repubblica; riguardo una recente aretta votiva da Barbana, cf. M. BUORA, *Un'aretta votiva ad Apollo Beleno trovata a Barbana*, « A.N. » XLIII (1972), coll. 41-52 (A Barbana doveva sorgere sicuramente, oltre che alla Beligna, uno dei templi o luoghi sacri, del dio).

(<sup>5</sup>) Rimandiamo per il problema a M. MAZZA, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III d.C.*, Catania 1970, p. 476 e passim.

favorito la formazione di tipi cultuali « nuovi », di movimenti religiosi o meglio proposte religiose che potevano utilizzare in senso « nuovo » temi assunti dalla tradizione.

Per Beleno il dato storico di interesse più immediato che emerge dal dossier a disposizione è la sua presenza in posizione di primo piano se non in Aquileia, nelle immediate vicinanze, nel territorio di Iulium Carnicum, proprio su una delle confluenze viarie più importanti per il Norico, in epoca preaugustea. Lo attesta un'epigrafe posta a ricordo del rifacimento di una *aedes Belini* fatta a spese di privati in un momento anteriore la promozione di Iulium Carnicum da *vicus* a *municipium*, quindi precedente il 28 a. C. (<sup>6</sup>). Il fatto è importante perché tenendo conto che Iulium Carnicum si colloca μεταξύ Ἰταλίας καὶ Νορικοῦ, il dato epigrafico in questione (per il quale è da notare la grafia « più antica » Belinus attestata ripetutamente anche in Aquileia), sembrerebbe confermare la notizia di Tertulliano che vede nel nostro nume la divinità tutelare del Norico (Adv. Gent. 11,8). Anche se la testimonianza deve essere presa con molta cautela, essa rimane interessante in quanto parrebbe coinvolgere indirettamente, almeno nel giudizio del noto autore cristiano, la situazione culturale aquileiese con quella del Norico. Rimane comunque da segnalare che se l'epigrafe di Iulium Carnicum è la più antica delle dediche orientali a Belinus-Belenus, la più antica in senso assoluto proviene dalla Gallia. Si tratta del bacino votivo di Callissanne scoperto dal Gourvest negli anni '50 in Provenza. L'iscrizione mista di latino, greco, dialetto indigeno, pare databile al II-I sec. a. C. ed è traducibile in questi termini: *Giliakos figlio di Poreixos donò a Belino* (la lettura può essere disputata ma l'interpretazione data dovrebbe risul-

(<sup>6</sup>) CIL .V 1829 = DESSAU 5443 = P. MORO, *Iulium Carnicum*, Roma 1953, p. 200. *Et q(ui) s(upra) s(cripti) s(unt) aedem Belini/[su]a pecunia refecere/et [clu]pea inaurata in fastigio V/et signa duo dedere [P]/Erbonio P. l(iberto) [Se]x(to) [V]otticio Sex. l(iberto)/Argentillo /mag(istris) vic(i).*

tare la più convincente) <sup>(6)</sup>. Si tratta di una dedica privata secondo un formulario molto comune sia in greco sia in latino. E' una testimonianza in più che si aggiunge alle moltissime legate all'estensione del culto di Belenus su territorio gallico ed in genere in zone di provata influenza celtica. La grafia varia da Belinus, alla forma geminata *Bellinus* (CIL XII, 401), a Belenus, senza che il fatto costituisca particolari problemi, ad indicare un dio associato a complessi termali, ad acque con aperture forse iatriche, confermando così le modalità del suo sincretismo con Apollo al quale già Cesare nel noto passo del *De Bello Gallico* sulla *interpretatio* delle divinità celtiche, attribuiva formalmente la funzione di *morbos depellere* <sup>(7)</sup>. Un'epigrafe di Bardonecchia con dedica esplicita Deo Apollini Beleno (A.E., 1959, p. 170), sembra segnare il passaggio tra le testimonianze occidentali a quelle orientali del Norico e di Aquileia secondo il modulo comune dell'assimilazione ad Apollo, certo l'Apollo « celtico », al centro di numerosissimi culti sincretici in tutte le Gallie come nel Norico e altrove <sup>(8)</sup>.

<sup>(7)</sup> J. GOURVEST, *Le culte de Belenos en Provence occidentale et en Gaule*, « Ogam » VI (1954), p. 257 ss. Numerosissimi e significativi toponimi ed antroponimi ricordano Beleno su tutto il territorio della Gallia. Ricordiamo Beaune, antica *Beleno castro*, in prossimità di un corso d'acqua detto *Aqua Belina*, toponimo conservato ancora nella denominazione della fonte *Belenein* (E. THEVENOT, *Un temple d'Apollon-Belenos à la source de l'Aigue*, « Revue Arch. Est » III, 7, p. 247, I. ss.). Altri toponimi probabili sono citati dal Drioux, (*Cultes indigenes des Lingone*, Paris 1934, p. 19 ss) e si riferiscono alle numerose località che portano il nome di Beleneuve, Belenot-sur-Seine, Bligny ecc. Nel nostro territorio, oltre al noto toponimo Beligna, località da cui provennero molte iscrizioni per il dio, anche i toponimi Bargo Bel presso la *mansio ad Tricesimum* lungo un itinerario famoso da Aquileia al Norico, sembra riprende il nome del dio (cf. Bosio, o.c. p. 153). Tra i nomi teofori ricordiamo la presenza in un'iscrizione della Pannonia (Poetovio) di un *Iulius Bellinus* (CIL. III, 10 884-2188 = AIJ. 397 = RIS, 407. (La forma geminata è diffusa specie in Gallia; CIL. XII, 1866, 2002, 2018, 5748).

<sup>(8)</sup> Sull'Apollo celtico cf. DE VRIES, *Keltische Religion*, Stuttgart 1961, p. 71 ss. e passim; anche C.B. PASCAL, *The Cults of the Cisalpine Gaul*, Bruxelles 1964, p. 139 ss. Per le modalità del sincretismo, alcune

La vasta presenza di Beleno nelle Gallie è il primo punto da tener presente per completare la notizia di Tertulliano che ne fa, parzialmente, un dio del Norico. Beleno è divinità panceltica ma solo in una certa zona, nella Cisalpina orientale diventa, ad un certo punto, per ragioni complesse e specifiche, un « grande dio », esaltando la sua essenza di nume « locale » sino al punto di ottenere lo specifico riconoscimento della sua individualità nella nota dedica posta dagli imperatores Diocleziano e Massimiano (CIL V 732 - Dessau 625). Per una valutazione più precisa dell'evoluzione del culto di Beleno nella zona sarebbe interessante poter disporre di una più analitica puntualizzazione della cronologia delle numerose dediche non solo aquileiesi ma variamente sparse negli immediati dintorni, Grado, Barbana, sino alla laguna veneta ed Altino tutte di difficile datazione anche se approssimativamente databili al I-III d. C. (9).

osservazioni in I. CHIRASSI-COLOMBO, *Acculturazione e morfologia di Culti alpini*, (in corso di stampa). Da segnalare per Aquileia la totale assenza di dediche ad Apollo solo, eccezion fatta per la nota dedica in greco, del II d. C. sulla quale si leggono i nomi della triade delica, Leto, Febo, Artemis, preposti agli ζείνοισι Ἀντηνορίδαις gli « ospitali Antenoridi », una misteriosa collettività eroica che si ricollega alla tradizione mitica della fondazione di Padova ad opera di Antenore, ben nota alla tradizione romana (LIVIO I, 1; PLIN. N.H. III, 19, 120; VERG. *Aen.* I, 242 ss.; SERV. *ad Aen.* I, 247), che utilizza dati attinti alla tradizione mitica greca, presenti da Sofocle (Nauck T.G.F. 160) a Strabone (5, 1, 4; 12, 3, 8).

Apollo identificato con il celtico *Apollo Grannus* (divinità iatrica con tipologia solare) è presente a Vindobona e Carnuntum dove compare anche la sua paredra Sirona (cf. DRIoux o.c. pp. 29-31 cf. CIL III 5588 = IBR 33 (Vollmer); CIL III 4556; A.E. 1957 Nr. 114; ecc. Il culto pare diffuso nel paese dei Lingoni (Gallia nordoccidentale), ma anche nei paesi danubiani e persino a Roma. Cf. anche la recente restituzione della CIL III 74 (falsa per Mommsen) in A.E. 1971, nr. 376 (Dacia). Per il valore iatrico Dione Cassio, Hist. LXXVII, 15, 5 9, cf. CIL V, 1866 (Concordia); CIL V, 2143 (Torcello); CIL V, 2144, 45, 46 (Venezia); CIL V, 748 = Dessau 4871 (Grado); CIL V 751 (Barbana); CIL XI, 353 (Rimini); CIL V, 735 = IG 2341 (Verona) interessante perché compare il nome del dio in greco (anche se di carattere « sepolcrale »; « A.N. » XLIII (1972), coll. 41-52 (Buora, da Barbana).

Di notevole interesse per la comprensione e l'inquadramento storico del revival di Beleno sono da considerarsi le epigrafi per il dio trovate a Roma sull'Esquilino. Benché frammentarie ci permettono di leggere chiaramente una dedica *Belin(o) pro salute imp(eratorum)* ed un'altra *Belinap(ollini)*, cioè a Beleno strettamente associato ad Apollo.

Seguono gli *dei paterni*, collettività dal contorno impreciso che rientra tipologicamente nella tendenza variamente diffusa nelle « teologie » di età imperiale ad una definizione sempre meno precisa del divino. I dedicanti sono soldati pannoni, pretoriani, che si definiscono *cives ex Pannonia inferiore Cotinorum*. La datazione è sicura dal momento che si nominano le imperatrici siriane Iulia Moesa e Iulia Mamaea e Severo Alessandro<sup>(10)</sup>. Ma l'epigrafe è soprattutto interessante perché è un documento diretto della popolarità « provinciale » del culto ed una prima conferma all'ipotesi che in Aquileia stessa il culto « indigeno », dedicato al dio non romano, abbia avuto il suo clamoroso revival tra il II ed il III sec. d. C. in coincidenza non casuale con i nuovi fermenti ideologici che nell'epoca percorrevano le province orientali. L'esistenza del culto di Beleno in Pannonia sembra del resto comprovata da un'iscrizione della colonia Claudia Savaria: il nome del dio dovrebbe leggersi secondo G. Alföldi (che propone una lettura congetturale ma certo non impossibile) in fondo ad una lista di nomi divini che associa un voto *Diis Auguralibus, item Silvano et Apollini et Mercurio*

(<sup>10</sup>) CIL VI, 2800 = 32544; CIL VI, 32542 a. I dedicanti appartengono allo etnos dei Cotini, popolazione vicina territorialmente ai Quadi, nominati nell'elogium di Frascati (I. It. XIII, 3, p. 77). La loro dedica si inserisce probabilmente nel vasto programma ideologico sottinteso alla elaborazione di una ideologia solare in chiave di politica imperiale, alla quale la identificazione Belinus-Apollon poteva offrire coerente espressione senza contraddire le esigenze « autonomistiche » tipiche dei sincretismi religiosi del medioimpero. L'accenno agli *dei paterni* è nella dedica stessa un vistoso richiamo alla manipolazione di queste istanze con precisi riferimenti politici.



*it(em) Be(leno Augu)sto* <sup>(14)</sup>. Datata al III sec. d. C. presenta l'interessante associazione di Belenus con divinità come Silvanus e Mercurius che nelle zone provinciali coprono quasi sempre culti di sostrato. Particolarmente significativa la dedica *Dii Augurales* in testa alla lista, altra collettività divina dai contorni imprecisi (potrebbe ricalcare i *di paterni* dell'iscrizione dell'Esqui-

<sup>(11)</sup> L. BARKÖCZI-A. MDCSY, *Die Römischen Inschriften Ungarns*, Amsterdam 1972, I (cit. RIU), la difficile lettura della parte finale della penultima riga è risolta da G. Alföldi con l'individuazione congetturale del nome di Belenus (cfr. « *Pannoniciani Augures* », « *Act. Ant. Ac.* », 1960, p. 145 ss.). L'importanza storico-religiosa e il valore ideologico-politico è dato dall'associazione di *Silvanus* e qui anche *Belenus* all'augurato, carica sacerdotale di estrema importanza per la legittimazione del potere, come tale utilizzata nella costituzione stessa del potere imperiale come nella composizione del *cursus* delle cariche municipali. In Pannonia, a partire dal II secolo sembra emergere tuttavia come istituzione indipendente, segnalata a più riprese attraverso la menzione di quegli indovini indigeni che paiono nascondersi sotto i *pannoniciani Augures*, nominati nella *Historia Augusta* a più riprese (V. Sev. 10, 7; Cl. Alb. 9, 2; Pesc. Nig. 9, 5) e nella iscrizione posta per un Iuppiter epicorio della *civitas Eraviscorum*, da un personaggio che si definisce come *augur* senza tuttavia parere inserito nella normale carriera municipale (CIL III 10418 in Alföldi art. cit.). L'attività augurale sembra comunque cospicua anche sul piano ufficiale forse per una volontà di integrazione di certe spinte centrifughe latenti in alcuni strati della popolazione. Vedi in proposito la CIL III, 4243 = RIU, 174 in cui un decurione in funzione di augure si prende cura di restaurare, secondo un'antica formula sacrale (*at/pristinam/speciem restitu(it)*), un tempio di Silvano. Sempre dalla stessa zona (Scarbantia) proviene un'altra iscrizione su piccola ara dedicata a Silvano e Diana, con rappresentato il *lituus* insegna tipica dell'augure (CIL III, 10940-4242 = RIU, 170). Beleno si porrebbe così accanto a Silvano per un comune rapporto con l'attività oracolare; ricordiamo in proposito il legame di Beleno e l'aruspicina in V. Max. 22/*deum Belenum per haruspices respondisse*. Questa attività oracolare sarebbe per Alföldi una ripresa (funzionalizzazione) dell'antica attività dei Druidi. Proprio in questo caso il rapporto tra Beleno ed il druidismo è reso esplicito in una nota fonte letteraria, il poeta latino cristiano Ausonio (IV d. C.) (*Carm.* V, 4, 7-14; X, 22-30). Sul valore dell'augurato nella tradizione romana, cf. M. Torelli, che segnala l'importante ritrovamento di un *templum* augurale di età repubblicana a Bantia (Rend. Linc., VIII, 21, 1966, p. 293 ss.).

lino!) ma in rapporto con quella istituzione importante nella struttura sacerdotale romana che è l'augurato e che in Pannonia assume in età imperiale, pur nell'ambito dell'amministrazione municipale imposta dalla romanizzazione, connotazioni particolari molto interessanti.

Il riferimento preciso va alla presenza, accanto all'augurato come magistratura municipale, di un'attività politico-sacerdotale autonoma che si riassumerebbe nella connotazione di quei *Pannoniciani Augures*, specie di indovini ufficiali di cui si parla a più riprese nella *Historia Augusta*. Per essi l'Alföldi, sulla base anche di altre testimonianze, pensa addirittura ad una ripresa della antica attività politico-sacerdotale dei famosi Druidi nell'ambito della particolare svolta assunta in età severiana dalla religiosità ufficiale nella Pannonia nord-occidentale<sup>(12)</sup>. Al centro di questa « rinascita » religiosa che ha profonde e anche contraddittorie modalità ideologiche si pone il culto di Silvanus, ma la presenza di Belenus in posizione analoga, si giustifica ampiamente su più piani: nel contesto rivelato dalla epigrafe sopracitata lo introduce particolarmente il suo aspetto oracolare, il legame con l'aruspicina, intesa in senso lato come arte divinatoria, attestato esplicitamente dall'*Historia Augusta* e confermato dall'associazione con Apollo, il dio oracolare per eccellenza della tradizione greco-romana.

Meno indicative dal punto di vista tipologico le dediche a Belenus provenienti dal Norico, considerato da Tertulliano culla del culto. Accanto a tre epigrafi in cui si ripete la forma considerata più antica di Belinus<sup>(13)</sup> si aggiungono due dediche ad una *Belesti Augustae* nella quale si è voluto riconoscere una figura divina in rapporto in qualche modo con Belenus, forse un doppio femminile. La morfologia dovrebbe richiamare il tipo di una Minerva celtica vista come Belisama, che nel radicale

(12) Vedi supra n. 11.

(13) CIL III, 4774 = DESSAU 4886; P-W XVII c 1019 = CAR. 1936, p. 81; J.V. V, 1964, 30. La forma è: *Belino Augusto*.

pare ripetere la stessa componente di fondo di Belenus (<sup>14</sup>).

Le iscrizioni del Norico se non attestano, data la relativa scarsità, la grande diffusione e importanza del culto di Beleno, ne confermano tuttavia una significativa presenza ed un rapporto preciso con il mondo celtico occidentale, rapporto nel quale è evidentemente coinvolta anche Aquileia. Per concludere questa nostra presentazione di Belenus che si lega al più vistoso dei cosiddetti culti locali della Cisalpina nord-orientale, ne riassumiamo in sintesi le caratteristiche storico-morfologiche. Anzi tutto da segnalare la variante della grafia Belinus-Belenus che ci permette attraverso la variabilità fonetica l'aggancio anche a quel Balanos (forse nome teoforo?) di un *regulus* celtico del Norico che secondo Livio avrebbe offerto addirittura alleanza a Roma a pochi anni dalla fondazione di Aquileia, nel 169 a. C. (Liv. XLIII, 14,1) (<sup>15</sup>). Frequenza, come per molte altre divinità di età imperiale dell'epiteto di *Augustus*, da interpretare in senso ambiguo: omaggio all'autorità imperiale ed acquisizione in proprio, per il nume specifico che così si valorizza, del codice semantico privilegiato scelto da Ottaviano per qualificare il tipo nuovo del suo potere. Rapporto con la sfera iatrica esplicito nell'associazione a *Valetudo*, sottinteso con molta probabilità dal legame con l'acqua (è nominata esplicitamente almeno in due epigrafi una « fonte di Beleno », confermato infine dall'assimilazione ad Apollo (<sup>16</sup>). Ampliamento della dimensione iatrica, alla globalità

(<sup>14</sup>) CIL III 4773 = DESSAU 4865 (Unterloibl); CAR. 93 (1903) 19 = CAR. 138 (1948) 277 *Belesti Aug.*; cf anche G. ALFÖLDI, *Noricum*, London 1974, p. 239.

(<sup>15</sup>) La grafia più antica e problematica del nome divino è la trascrizione greca βέλεινος dell'iscrizione di Calissanne (II-I a. C.), che secondo il Gourvest, all'articolo cit., segnerebbe il passaggio da Beleno e Belino. Per il Brusin tuttavia la grafia Belino comparirebbe nelle iscrizioni più antiche aquileiesi.

(<sup>16</sup>) Cf. *Arch. Tr.*, XXI (1896), 347 n. 74 = CALDERINI, A.R., o.c., p. 100, n. 57; CIL V, 754-755 (si legge chiaramente *Fonti Bel(eni)*). Probabile anche l'inclusione della lacunosa dedica *F(onti)* da parte di un *nummularius*, pubblicata in « *Arc. Tr.* » XX (1895), 191 n. 48 all'ambiente

di dio oracolare, difensore e salvatore, come appare dai contesti storici citati e dall'assunzione ufficiale dell'epiteto di *Defensor augustus* (Arch. Tr. XX, 1895, n. 49). Associazione o identificazione con Apollo, esplicita in almeno sette epigrafi aquileiesi secondo un modulo iatrico usato dallo stesso Apollo nelle Gallie per i suoi numerosi culti sincretici<sup>(17)</sup>. Da notare infine la frequenza delle dediche da parte di seviri e liberti che ci propongono il legame del culto con uno strato sociale che si rivela estremamente interessante nella strutturazione socio-politica del mondo provinciale in età romana<sup>(18)</sup>. Infine da notare, da un punto di vista strettamente storico-religioso che può tuttavia essere esteso ad angolature interpretative interessanti un campo più vasto, alcuni aspetti costitutivi la « personalità » del dio. La spia per tale ricostruzione ci è indirettamente offerta da un epigramma da Tivoli in cui si paragona Antinoo, il famoso favorito di Adriano, a Beleno, pari a lui per età e bellezza.

La testimonianza si inserisce tra le molte che documentano la diffusione del culto per il giovane *eromenos* dell'imperatore dopo la sua immatura scomparsa nel 126 d. C.<sup>(19)</sup>. A noi inte-

acqua riporta la dedica che associa *Belinus* alle *Nymphae* (« Arch. Tr. », XX (1895), 191, n. 48 = CALDERINI, A.R., p. 101, n. 30 (da notare che si tratta dell'unica iscrizione votiva a questa collettività divina in Aquileia!). Per il valore religioso della dimensione iatrica, cf. I. CHIRASSI COLOMBO, *Acculturation et Cultes Thérapeutiques*, (Colloque de Besançon, Les syncretisme, dans les religions de l'antiquité, 22-23 ott. 1973) Leiden, 1975,

<sup>(17)</sup> Cr. I. ROUX, *Introduction à une étude de l'Apollon Gaulois*, Ogan 1959, p. 96 ss., 216 ss.

<sup>(18)</sup> Sullo status economico-sociale dei *seviri* e *augustales* tra i quali numerosissimi i liberti, (quasi tutti commercianti, artigiani, « liberi professionisti » di vario tipo) cf. E.M. STAERMAN-M.K. TROFIMOVA, *La schiavitù nell'Italia imperiale*, Roma 1975 (trad. ital. - I ed. Mosca 1971), p. 123-129 e R. DUTHOY, *Fonction sociale de l'augustalité*, « Epigraphica », XXXVI, 1-2 (1974), p. 134 ss.

<sup>(19)</sup> Ricordiamo che Antinoos fu assimilato a diverse figure divine od eroiche, come Ganymedes, Vertumnus, Silvanus, Adonis, Hermes oltre che Dionysos specie nei paesi orientali (cf. J. BEAUJEAU, *La religion romaine à l'apogée de l'empire*, Paris 1955, p. 248 ss. In Aquileia è presente su tre piastrelle fittili cultuali che riproducono un medaglione bron-

ressa per un'altra ragione: la tipologia stessa della morte del giovane, annegato, è la sua successiva « immortalizzazione » attraverso il culto voluto dall'imperatore sembrano storicizzare un « pattern » mitico molto noto e diffuso nel Mediterraneo antico e nelle mitologie di molti popoli primitivi, legato alla divinità che muore per rinascere sotto forma nuova, o per attingere ad un destino di immortalità. L'esempio più pertinente è il caso del dio egiziano Osiris al quale Antinoo stesso fu in Egitto formalmente identificato. A noi torna utile per cercare di spiegare la morfologia strutturale dell'essere divino Belenos e secondariamente formulare un'ipotesi per la sua assimilazione con Apollo. Se Antinoo morto è un Belenos, si può sottintendere che anche Belenos ha avuto un destino sia pur mitico di morte. E subito il pensiero va ai *paides*, agli *heroes*, ai giovani esseri mitici che il politeismo greco associa ad Apollo venerandoli proprio nella qualità di esseri morti. L'esempio più noto è certo quello di Hyakinthos, l'eroe di Amyklai, onorato nel santuario lacedemone come l'essere mitico dell'omonimo fiore, il giacinto, bulbacea ben nota e diffusa dell'*habitat* mediterraneo, ma strettamente legato al dio suo uccisore in un interessante rapporto mitico e liturgico<sup>(20)</sup>. Se teniamo conto che anche Belenos è legato ad una specie vegetale, la βελουντία, giusquiamo, di cui parla Dioscoride (IV, 68), nota per le sue diverse proprietà farmaceutiche sul tipo di quelle fornite dall'atropina, l'affinità tipologica è ancora più pregnante. Vale la pena notare a questo punto, anche se non insistiamo sul tema « genetico », che moltissimi tra i dedicanti di Beleno sono greci, che in greco è scritta una delle iscrizioni più occidentali della Cisalpina, la CIL V, 735 da Verona e che un sincretismo di tipo greco sembra supporre la dedica di Calissanne.

Potremo notare a questo punto che un essere divino di tipo

zeo di Bythinion, città natale del nuovo dio (cf. P. CASSOLA-GUIDA, *Piastrelle votive del Museo di Aquileia*, « A.N. », XXXVI (1965), col. 37 ss.).

<sup>(20)</sup> CIL XIV 3535 = I. It. IV, 1, 35.

eroico, si presta particolarmente ad una rivalorizzazione posteriore in contesti socio-politici e religiosi « nuovi », come per l'appunto potrebbe risultare da un esame più analitico delle circostanze lo sfondo socio-politico e culturale della zona aquileiese nella sua gravitazione verso il Norico e la Pannonia.

Conferma del resto questa tendenza della zona nord-orientale ad assumere caratteri precisi, in certo senso autonomi, pur nell'ovvia accettazione della cultura egemone di Roma, anche un altro complesso culturale di notevole importanza che, anche se non si può definire aquileiese, è ad Aquileia comunque connesso. E' il culto del Timavo che emerge con precisa autonomia sin dalle fasi più antiche della romanizzazione della zona al *lacus Timavi* in prossimità delle risorgive del noto fiume carsico il cui corso era già noto al filosofo e scienziato Posidonio. L'attestazione culturale emerge nell'*elogium* del console C. Sempronius Tuditanus che sciogliendo un voto fatto probabilmente durante la sua marcia di avvicinamento all'Istria, celebrò il trionfo *de Iapudibus* innalzando con ogni probabilità un'*aedes*, un edificio templare, al nume, *aedem dedit Timavo* nel 129 a. C.<sup>(21)</sup>. Tempio che il Brusin, sulla scorta di alcune testimonianze epigrafiche, due arule iscritte trovate ad Aquileia, ritiene doversi pensare non nella zona duinate (dove comunque esisteva un culto indigeno), ma in Aquileia stessa<sup>(22)</sup>. Si tratterebbe nel caso specifico della valorizzazione in chiave romana di un più antico culto localizzato nella zona del Timavo, scalo di importanza protostorica, ben più importante in epoca preromana della zona dove sorse Aquileia, per trovarsi direttamente sulla direttiva della preistorica via dell'Ocra e ben noto alla tradizione greca. Essa confluisce nella nota testimonianza straboniana (Strab. V,

(<sup>21</sup>) Per il valore storico e strutturale dell'essere mitico ucciso e trasformato in vegetale, cf. I. CHIARASSI, *Elementi di culture prece-reali nei miti e riti greci*, Roma 1968, passim. e particolarmente, p.

(<sup>21</sup>) I.I. XIII, 3, p. 73-75 = ILLRP n. 335.

(<sup>22</sup>) G. BRUSIN, *Un tempio del Timavo ad Aquileia*, « A.N. », (XXXIX), 1968, p. 15 ss. Le arule portano in genere la semplice dedica al *Temavo voto suscepto*.

214) che ricorda qui uno dei tanti culti per l'eroe Diomede sparsi in zona adriatica, celebrato dai Veneti, che l'avrebbero assunto con il sacrificio di un cavallo bianco. A sua volta Diomede, associato ad Artemis Etolia ed Era Argiva, assume un culto locale più antico ma inserito nella peculiare morfologia dell'eroe etolo-argivo che nella sua versione italica si presta particolarmente ad essere sfruttato come modulo ideologico presentandosi strutturalmente in chiave di eroe civilizzatore<sup>(23)</sup>. E' interessante che Strabone, ricordando il complesso culturale legato ad una specie di eden terrestre in cui animali feroci e mansueti convivevano pacificamente, non nomini il nume epicorico, fontinale, Timavus. Ma questo non deve stupirci. Il discorso dello storico e geografo greco rileva infatti della tradizione mitica e storiografica greca, ne segue l'organizzazione di fondo per la quale le zone marginali, straniere, si fissano attra-

(<sup>23</sup>) Per l'importanza protostorica del porto del Timavo, cf. L. BOSIO, *I porti e le vie di traffico nella fascia lagunare veneta prima della conquista romana*, Venetia, Studi Miscellanei di Archeol. delle Venezie, I, Pd. 1967, p. 16 ss. e ANDREOTTI-FARAONE, *Rilevamento di una rete stradale preromana e romana presso le risorgive del Timavo*, « Atti e Mem. d. Com. Grotte E. Boegan », IX (1969), p. 145 ss. Il culto di Diomede nella zona fa parte del complesso mito che vede l'eroe navigatore ed ecista nell'Italia meridionale e lungo l'Adriatico nel quadro dell'espansione greca verso occidente. E' interessante che proprio attraverso la menzione dei riti per l'Artemis Etolia e l'Era Argiva, il Diomede del Timavo si presenti secondo una tipologia tipica del mito greco, nella « versione » etolo-argiva che lo vuole con le caratteristiche dell'eroe civilizzatore in contrapposizione all'eroe tracio contraddistinto per il comportamento aculturale (possiede cavalle cannibali!). Sull'aspetto culturale del Diomede italico (ed etolo-argivo) che si colloca costantemente dalla parte dell'agricolo, del coltivato, cioè della cultura (sull'asse della fondamentale antitesi natura/cultura) cf. la tradizione mitica confluita e riassunta in Antoninus Liberalis (*Met. XXXVII* ed. M. Papatomopoulos). Per la raccolta delle fonti e discussioni cf. O. TERROSI ZANCO, *Diomede greco e Diomede italico*, « Rend. Linc. » (VIII) 1965, p. 270 ss.; J. GAGÉ, *Les traditions diomédiques dans l'Italie ancienne de l'Apulie à l'Etrurie Méridionale et quelques des origines de la légende de Mézence*, « MEFRA », LXXXIV (1972), p. 2 ss.

verso un rapporto rovescio, culturalmente contraddittorio, non attuale, rispetto la condizione, centrale, greca ed attuale. Attesta un interesse eminentemente organizzativo, tassonomico, anche se sempre ideologicamente rilevante, il cui momento storico può collocarsi nel quadro della prima espansione greca verso Occidente nel suo duplice momento storico, della cosiddetta colonizzazione micenea e della prima « colonizzazione » storica tra il IX-VIII a. C. <sup>(24)</sup>. Al contrario il console romano ha un interesse immediato di « incorporazione culturale » a sostegno di un preciso intento espansionistico per cui è importante interpretare latinamente, soprattutto dare « ufficialità », alla realtà culturale epicoria. Da ciò la frequenza di dediche a divinità del territorio, in particolare a divinità fluviali, da parte di membri dell'amministrazione municipale, funzionari e soldati. Nelle regioni transalpine sono ben noti i culti tributati a fiumi come il *Savus* ed il *Danuvius*. In particolare è interessante una serie di dediche dall'*ager celeianus* (tra Emona e Celeia) dove il *Savus* è associato alla divinità epicoria *Adsalluta* <sup>(25)</sup>. Ancora nella zona di Emona un culto ufficiale assume il Ljubljana, affluente della Sava onorato come *Laburus Augustus* (CIL III 3840 - AIY 188) in un contesto culturale particolarmente interessante. Tra Emona e Nauporto si concentrano infatti una serie di culti a

<sup>(24)</sup> Sul discusso problema della colonizzazione greca in Occidente cfr. recenti contributi in Atti dell'incontro di Studi sugli inizi della colonizzazione greca in Occidente, D.A., 3, 1-2 (1969); per il problema miceneo in particolare G. Pugliese Carratelli, in numerosi articoli comparsi specie sulla PdP a partire dal 1958 e confluiti in *Dalle Odyssiai alle apoikiai*, « PdP CXLI » (1971), p. 393 ss.; per l'Adriatico cf. in generale BRACCESI, *Grecità adriatica*, Bologna 1971; particolarmente importanti i ritrovamenti protostorici di Nesazio che costituiscono un irrisolto problema di datazione (cf. J. MLADIN, *Umjetnicki spomenici prahistorijskog Nezakcija*, Pula 1964; per i contatti con il mondo magno-greco già a partire dal VII-VI a.C. cf. *Ceramica apula con ornamenti greci sulla costa orientale dell'Adriatico*, Conv. Dubrov. sett.-ott. 1972.

<sup>(25)</sup> CIL III, 5134-8 = AIJ 26-7-255. Cf. anche J.K. KLEMENC, *Le recenti scoperte di Sempter presso Celje e l'influsso culturale aquileiese*, Stud. Aquil. 1953, p. 131.



base fluviale, acquatica, che tradiscono un preciso fondo epicorico. Spicca il culto di *Aecorna*, *Aecurna* o *Aequorna* in una serie di epigrafi che vanno dalla tarda repubblica al I sec. d. C. e sembra aver avuto il suo centro in Nauporto, *oppidum* e poi *vicus* dei Taurisci, legata al trasporto, *umeris*, della nave Argo<sup>(26)</sup>. La testimonianza più antica è la CIL 37776 = ILLRP 33 che ricorda la costruzione di un'*aedes* e di un *porticus* in suo onore<sup>(27)</sup>. A conferma dell'interesse di fondo per un complesso divino che trova nell'acqua la sua mediazione espressiva, segnaliamo sempre a Nauporto la dedica Neptunus Augustus, proprio da parte di un aquileiese che aveva fatto costruire per il dio un tempio con portico, *pecunia sua* (CIL III 3778). Il *Neptunus Augustus* è certo la grande divinità fluviale legata all'elemento fontinale, all'acqua dolce interna, che nei paesi transal-

(<sup>26</sup>) Sulla tradizione mitica cf. specie PLIN. *N.H.*, III, 18, 128; ZOSIM. *H.* 5, 29. Il rapporto tra Aquileia e la Pannonia Superiore era assicurato, secondo una notizia straboniana da una strada commerciale con trasporto metà terra e metà via fluviale sino alla Sava ed al Danubio (IV, 6, 10). Ricordiamo inoltre l'equivoco geografico della tradizione greca da Teopompo allo Pseudo-Scymnos che fece supporre l'Adriatico vicino al Ponto (*frag.* 128 Grenf.-Hunt = 274 Jac.) - *G.G.M.I.*, p. 211 - Una tradizione raccolta dallo Pseudo-Scylax (*G.G.M.* I, 226) segnala inoltre l'erronea notizia di un braccio del Danubio influente nell'Adriatico. Tutte queste notizie sembrano sottintendere una conoscenza diretta anche se imprecisa da parte dei Greci della rete fluviale medio-danubiana (cf. dati in WILKES, *Dalmatia*, Cambridge 1969, p. 2 ss.).

(<sup>27</sup>) Le iscrizioni per *Aecorna*, *Aecurna*, *Aequorna*, vanno dalla tarda repubblica al I sec. a.C. La testimonianza più antica è la CIL III, 3776 = ILLRP 3 B (cf. anche CIL III, 3777 = ILLRP, 34. Altre iscrizioni sono state trovate lungo il corso del Ljubljanica (cf. CIL III 3778; 3831; 3832 = AIY 148, 149). Anche se è stata messa in dubbio l'interpretazione del Mommsen che nel nome vedeva espresso un essere divino legato all'acqua (latino *aequor* = superficie, distesa d'acqua), l'associazione con l'elemento liquido pare suggerita dalla stessa ecologia, vedi l'estensione del ἔλος λούγειον, *Ljublianske barje* luogo di un importante insediamento palafitticolo preistorico (cf. cenni in J. ALEKSANDER, *Jugoslavia, before the Roman Conquest*, London 1972, p. 52-3; 61 s. e passim); cf. anche J. ŠAŠEL, *Emona*, R.E. Suppl. B XI (1968), s.v.

pini spesso soppianta o meglio riesprime divinità indigene con una modalità diversa da quella rappresentata dai numi specifici dei grandi corsi d'acqua. Ad Aquileia invece Neptunus è assai poco rappresentato: una dedica dell'epoca di Gallieno venuta alla luce in prossimità del porto (<sup>28</sup>). Sempre in Aquileia rientra nella religiosità ufficiale cui abbiamo accennato il culto al fiume Aesontius in una dedica di età imperiale (<sup>29</sup>). Ad Emona il rapporto di Neptunus con le acque interne è ancora espresso dalla sua associazione con le Ninfe, popolarissima in tutta la zona transalpina lungo il corso dei grandi fiumi (<sup>30</sup>). In Rezia Neptunus compare ancora come divinità protettrice della molitura (CIL XI 5878) mentre in Dalmazia il suo culto serve ad indicare l'effettiva « ripresa » di una tematica indigena. Ci riferiamo al gruppo di iscrizioni per *Bindus Neptunus* da Privilica datate all'epoca di Vespasiano dove la carica di *praepositus* e *princeps Iapodum* segnala la esigenza di una concreta individualità del

(<sup>28</sup>) Un'altra dedica a Neptunus augusto, posta da un *sevir* in Aquileia, è riportata dal BRUSIN, *Gli scavi di Aquileia*, Udine 1934, p. 85 pass. Ripete la formula usata dall'Aquileiese che fece costruire a Nauporto al dio un *aedes* con portico imitando nella pianta templare una probabile struttura « indigena » di tipo celtico (forse legata ad Aequorna?). Cf. CIL III 3778 cit. in nota 27. V. anche CALDERINI, A. R., p. 157.

(<sup>29</sup>) N.S. 1925, 20-21; Calderini, A.R., p. 158.

(<sup>30</sup>) CIL. III, 3841, 10765, 13400.

(*Neptuno et Nymphis* è la formula ricorrente). Stessa associazione a Crumerum sul Danubio a Nord di Aquincum (CIL III, 3662). Un Neptunus « locale » è certo il Neptunus Ovianus di Neviodunum, venerato dal *servus* di un *negotiator* (CIL III, 14354). Molti altri esempi si potrebbero addurre a dimostrare la penetrazione di Neptunus nei paesi interni dove tuttavia non abbandona la associazione « classica » con i suoi simboli: tridente e delfino. Un breve cenno merita ancora la modalità della sua inclusione nella « teologia imperiale » che potrebbe spiegare l'assunzione voluta da Gallieno nella dedica aquileiese; l'antefatto ci riporta all'epoca di Commodo quando *Neptunus*, associato a Sarapis e Felicitas, è funzionalmente legato alla flotta nella sua qualità di mezzo fondamentale di trasporto, di approvvigionamento, quindi strumento necessario per la realizzazione di quei *vota felicia*, in cui converge puntualmente l'ideologia dell'*imperium* (J. BEAUJEAU, *La religion rom.*, o.c., p. 381).

gruppo <sup>(31)</sup>. Questa digressione sui culti fluviali ci ha allontanato dal nostro centro aquileiese ma ci ha permesso di portare il discorso sulla funzionalità dei culti dedicati alle acque che trovano la loro espressione più diretta nella venerazione di *Fontes*, *Nymphae* o *Lymphae* sino agli specifici *Dei Aquatiles* di Como <sup>(32)</sup>.

Diffusi nella Cisalpina e nelle zone transalpine, si ricollegano al problema storico-religioso e funzionale dell'emersione delle forme « prepoliteistiche » nei momenti di disgregazione della cultura ufficiale quale si segnala nel corso del medio-impero.

In Aquileia abbiamo ricordato culti fontinali significativamente legati a Beleno; sempre nell'agro aquileiese, segnaliamo a non molta distanza dal complesso del Timavo una dedica ad un *Fons* da parte di Q. Titacius Maximus e Poplicius Statutus da riferire probabilmente alle sorgenti termali dette i Bagni o più particolarmente a quelle risorgive termali di cui parla Plinio, le *insulae clarae* della zona del Timavo, ora incluse nel complesso industriale del Lisert <sup>(33)</sup>. Non abbiamo invece in Aquileia dediche esplicitamente poste alle Ninfe, tipico culto di sostrato, così diffuso nelle zone danubiane, tranne nel caso in cui appaiono associate a Beleno (Arch. Tr. XX, 1895, 191, n. 47). Appartengono tuttavia allo stesso gruppo le collettività divine femminili indicate come *Dominae* o *Iunones* che paiono specificamente sostituire il noto culto alle *Matres*, *Matrae* e *Matronae* diffuso nei paesi celtici <sup>(34)</sup>. Alle *Dominae* pongono

<sup>(31)</sup> Il valore « indigeno » della carica è sottolineato dal nome illirico di chi la ricopre, Licinius Teuda CIL III 1426 = WILKES, o.c., p. 153.

<sup>(32)</sup> CIL V, 4285 = DESSAU 3291; cf. PASCAL, cit. p. 93.

<sup>(33)</sup> N.S. 1920, p. 21 = I. It. X, I, 320.

<sup>(34)</sup> Cf. DE VRIES, o.c. p. 120 ss. Le *Matrae* sono tipiche della Gallia Narbonense mentre le *Matronae* si trovano ampiamente rappresentate nella Cisalpina e le *Matres* sono diffuse in Britannia (cf. anche PASCAL, o.c., p. 116 ss.). Cf. per uno studio d'insieme G. ASDRUBALI PENTITI, *Il culto delle dee madri nell'età imperiale romana*, « An. Per. », VI (1968-1969), p. 299 ss. e, per l'interpretazione come divinità epicorie, L. WEISGERBER, *Der Dedikantenkreis der Matronae Austriales*, « Bonn.

voto una donna (CIL V, 8246) ed un soldato (CIL V, 774 - Dessau 3120). Le *Iunones* si inseriscono in un contesto più « ufficializzato »: un sevirò ricorda il culto *loco privato* organizzato per il suo gruppo familiare con la costruzione di un'*aedes* con portico e cucina e la dedica di *tria signa* che costituisce forse il noto gruppo triadico attraverso il quale sono di solito rappresentate le collettività femminili<sup>(35)</sup>.

Rientrano nello stesso sfondo le divinità protettrici dei crocevia, dei passaggi, quindi della circolarità e comunicazione in genere. Ad Aquileia le conosciamo associate alle *Dominae* in una frammentaria iscrizione *Dom(nabus) Tr(iviis)*<sup>(36)</sup>. Come *Triviae* e *Quadriviae* le ritroviamo associate a *Iuppiter Optimus Maximus Ceterique Dii* nella nota iscrizione (di difficile lettura) del passo di Monte Croce Carnico, come ex voto a compimento di una grossa opera di riassetto viario dell'importante arteria per il Norico<sup>(37)</sup>. L'ufficialità della dedica alla massima divinità capi-

Jb », 1962, p. 107 ss.: queste collettività femminili si prestano molto spesso ad assumere investiture di « rappresentanza » di situazioni indigene, territoriali, troviamo così *Matronae*, *Gallaicae*, *Britanniae*, *Nemausicae*, *Eburnicae* ecc. - Valore analogo hanno le *Nutrices* il cui culto è ampiamente testimoniato a Poetovio dove le iscrizioni sono accompagnate di interessanti bassorilievi figurativi: portano l'epiteto di *Augustae* ad indicare il voluto inserimento nella cerchia delle divinità ufficiali, tra i dedicanti si segnalano schiavi (CIL III, 14052 = RIS 410; CIL III, 14062 = RIS 419. Le iscrizioni del CIL sono confluite nella edizione di E. WEBER, *Römerzeitliche Inschriften der Steiermark*, Graz 1969, p. 409 e ss.

<sup>(35)</sup> Le *Iunones*, rispetto le altre collettività potrebbero presentare una sfumatura individualistica, quasi geni protettori della persona, in più stretto (integrato) rapporto con il culto della Iuno personale nel pantheon romano tradizionale anche se appare separato il rapporto univoco con il mondo femminile (le iscrizioni sono poste da uomini) ed è indubbio il rapporto con i gruppi femminili dei culti di sostrato.

<sup>(36)</sup> Cf. CIL V, 774 = DESSAU 3120 = CALDERINI, A.R., p. 166; CIL V, 8246 = CALDERINI, A.R., p. 166.

<sup>(37)</sup> CIL III, 4441 = DESSAU 3574 = MORO, *Iulium Carnicum*, cit., p. 200 = R. EGGER, *Die Felsinschriften der Plöckenalpe*, « Röm. Ant. u. Früh-Christ », I (1962), p. 197 ss.

tolina segnala il loro recupero nell'ambito di una precisa volontà politica di integrazione degli elementi indigeni nella cornice del politeismo romano. Un valore « diverso » ha invece lo stesso culto quando lo troviamo associato a quello di Silvano e tramite questa mediazione confuso con la collettività mitica delle *Silvanae* particolarmente nel Norico e nella Pannonia dove uno dei centri principali del culto si rivela *Carnuntum* <sup>(38)</sup>. In Aquileia conosciamo una sola dedica posta in loro onore da una donna, forse schiava (CIL V, 817). Non possiamo qui dedicare attenzione capillare alle altre testimonianze per culti dedicati a collettività mitiche che troviamo attestati in Aquileia e zona. Ci limitiamo a segnalare le frequenti dediche *d(iis) d(eabus) o(mnibus)* tra le quali si distingue appena l'epigrafe posta da una donna « a tutti gli dei e dee immortali ». Si riflette in esse secondo una formula di tipo greco accolta però anche nel diritto pontificale romano, la tendenza diffusa in età imperiale ad abbandonare la precisa specializzazione politeistica nell'intento di giungere ad una formulazione più comprensiva e totale del divino <sup>(39)</sup>. Problemi più precisi pongono i culti alle *Vires* ed ai *Fata*. Nel primo caso (tre epigrafi ad Aquileia) il Calderini ripreso dal Pascal propone, data la concentrazione nella zona, una interpretazione generica di divinità locali, ma non sono escluse altre possibi-

<sup>(38)</sup> Una cappella per le *Silvanae e Quadrubiae* ha dato numerose dediche: CIL III, 13463-5; 13467; anche 14089. Numerosi anche i votivi in piombo con la raffigurazione delle tre divinità, interpretabili come *Triviae, Silvanae*, altre collettività femminili. Oltre ai ritrovamenti di *Carnuntum* interessanti i votivi dalla villa di Pogáytelek (Pannonia) in cui sono raffigurate con in mano arnesi agricoli, divinità protettrici dei lavori campestri, legate quindi a quella religione della campagna, intesa come grande villa, latifondo, dove acquista un preciso valore funzionale, sostituendo il culto tipicamente romano dei *Lares*. Il loro culto è estremamente diffuso in tutta la zona danubiana: ricordiamo un'iscrizione da Vindobona che unisce *Silvanae e Quadrubiae* a *Silvanus* (cf. CIL III 13, 497); cf. anche KENNER, o.c., p. 90 ss.

<sup>(39)</sup> CIL V, 8214 = CALDERINI, A.R., p. 171, n. 4. Le altre dediche sono: CIL V 767-8; 8213-15.

lità<sup>(40)</sup>. La loro associazione con *Neptunus* a Brescia (CIL V, 4285) e con le *Lymphae* a Milano e Parma (CIL V, 5648 - Dessau 3871; XI, 1162) ripropone il rapporto di fondo con l'elemento acqua e la latente possibilità di un'apertura iatrica con tutta la sua pregnanza simbolico-espressiva e soprattutto la precisa funzionalità storica. Da segnalare in proposito che i dedicanti appartengono a quelli che potremo definire strati sociali intermedi: sono liberti, anche un sevir, stranieri.

Strati sociali che in età imperiale si dimostrano particolarmente attivi nell'utilizzazione « degli elementi culturali di sostrato specie nel mondo provinciale. Nel secondo caso, i *Fata*, l'interpretazione corrente li riferisce ai *tria fata* o *Tres Fatae*, le divinità del destino della tradizione romana<sup>(41)</sup>.

Rientrano nella morfologia anche i *Nixus* affiancati alle *Lucinae* come divinità salutari, in particolari genî protettori del parto come nell'epigrafe aquileiese pubblicata dal Brusin<sup>(42)</sup>. Interessante in questo, contesto anche la singolare estensione *Fatis divin(is) et barbaric(is)* (della CIL V, 775 = Dessau 3758) che ci propone un'interpretazione nuova della formula intesa a dilatare la sfera tradizionalmente romana all'inglobamento di tutte le forze che presiedono indistintamente ai destini umani. La dedica si lega e si giustifica anche nell'ambito del culto fortemente sincretistico e con finalità escatologiche intrecciato intorno alla coppia *Dis Pater Aeracura* (o *Erecura, Era*) presente in Aquileia stessa ed altrove nella zona nord-orientale e con significativi riscontri nel mondo provinciale. Per Aquileia in parti-

(<sup>40</sup>) In una di queste, posta, come spesso accade per queste testimonianze di religiosità « ufficiale » di età medioimperiale, da un *sevir*, hanno l'appellativo significativo di *Augustae*. Per la diffusione nella Cisalpina cf. PASCAL, o.c., p. 34.

(<sup>41</sup>) LATTE, *Geschichte der Röemischen Religion*, 1960, p. 53; CALDERINI, A.R., p. 142-43; le iscrizioni sono: CIL V, 37-775 = DESSAU, 3758; CIL V, 8217, n. 4.

(<sup>42</sup>) G. BRUSIN, *Scavi*, cit. pp. 86-88. Fanno eco il votum *Fatis Nixibus* sciolto da una donna a Como (Pais 739) e l'epigrafe *Nixibus Sanctis pro salute* da Amstetten, « JOAI », XXIX (1935), p. 18.

colare si segnalano sette epigrafi ed un importante complesso sacrale segnalato nella CIL V, 8970 = Dessau 3962<sup>(43)</sup>. La possibilità di riallacciare anche questo culto aquileiese, di diffusione medio-imperiale, al vasto movimento di rinascenza « nazionale » che percorre con motivazioni diverse il mondo imperiale, si basa su diversi motivi: identificazione, già proposta da Cesare nel *De bello gallico*, di Dite con la massima divinità dei Celti (*Galli se omnes a Dite patre prognatos praedicant idque a Druidum proditum dicunt*, VI, 17).

Diffusione e concentrazione del culto in certe zone del mondo provinciale come gli Agri Decumates (CIL XIII, 6359, 6438, 6439, 6631, 2539). Qui si afferma soprattutto Aeracura,

(<sup>43</sup>) Si tratta di un recinto comprendente sedili, un molo (!) ed altari, quindi un vero e proprio luogo consacrato, dedicato *Diti Patri et Erae* dal *sevir accensus Q. Cerfonius Chryseros*. Il Calderini considera aquileiese anche l'epigrafe con la dedica *Erae* trovata a Scorcola (Trieste) (Arch. Tr. XVII, 1891, 382 = CALDERINI, A.R., p. 141, n. 4).

Il culto è attestato anche nelle province transalpine: a *Carnuntum* ad esempio si ripete la formula aquileiese CIL III 4395 = Dessau 3968. A Bregenz una *tabula defixionis* accosta la coppia Dispater-Hera all'heros celtico Ogmios assimilato da Luciano a Herakles con un preciso valore funerario (cf. EGGER, « OJb », XXXV (1943), p. 103: de ries, o.c. p. 65 ss.). Da segnalare la testimonianza di un culto a *Hera*, e *Haera domina*, certo interpretabile come divinità epicoria a Nesazio (CIL V 8126 = I. It. X, 3, 195) e agro di Pinguente (CIL V, 8200 = I. It. X, 3, 115); cf. DEGRASSI, *Culti dell'Istria Preromana e Romana*, Scritti vari di antichità, Trieste 1971, p. 157 ss. Il valore funerario di *Dis Pater* e *Era* (*Aeracura*) è confermato dalla loro presenza in un'iscrizione che accompagna un'interessante pittura catacombale di Roma, databile al IV secolo d.C. dal cimitero di *Praetextatus* presso la via Appia. Vi compaiono al centro effigiati con la tipologia di Hades e Proserpina, *Dis Pater* e *Aeracura* così segnati; sono presenti *Mercurius nuntius* ed i *Fata divina*, raffigurati da una triade composta da due figure femminili ed una maschile barbata. Il sincretismo è completato dalla presenza di un *Angelus Bonus* e di *Sabazius*.

In altre iscrizioni aquileiesi (CIL V, 34, 35, 36 = CALDERINI, A.R., p. 141, nn. 1, 2, 3, 5). Dite compare da solo.

La fisionomia del culto si confonde, sia pure con sfumature precise,

divinità legata al binomio dialettico di fertilità ed oltretomba (sul tipo della Kore-Proserpina) come attestano alcune sue raffigurazioni nella tipologia della dea in trono con cesta di frutta sulle ginocchia<sup>(44)</sup>. Ad Aquileia compare anche la forma abbreviata *Era* (CIL V, 32-8970 A = Dessau 3962) in un contesto che ricorda l'esistenza di un *lucus* attrezzato per il culto, forma che richiama la breve dedica triestina *Erae* dal sobborgo di Barcola e le più lontane formule di Nesazio e Pinguente<sup>(44)</sup>. Nella provincia d'Africa si confonde spesso esplicitamente con *Terra Mater*. Divinità quest'ultima che compare in un'unica epigrafe aquileiese e che nel caso specifico ed isolato deve essere considerata di « importazione », e rientra nel tipo di quei culti « ufficiali » che paiono appannaggio di seviri e decurioni, cioè delle medie autorità municipali<sup>(45)</sup>.

nella complessa religiosità « della morte », che ha un posto assai rilevante nella elaborazione teologica del sincretismo pagano del periodo tardo, ed un posto di rilievo anche dal punto di vista sociologico per la frequente presenza tra le associazioni corporative di *collegia funeraticia*, la cui presenza è chiaramente segnalata anche ad Aquileia. Qui segnaliamo ancora gli *Dei Inferi* cui dedica un'ara in memoria della moglie un marito (CIL V, 1071), e l'ara funeraria rotonda con breve dedica *deum parentum*, degli « dei paterni », della stirpe o della famiglia, ai quali non si può disconoscere il rapporto con il gruppo di *Dii Parentes*, interpretabili sicuramente come divinità « autonome », locali in una ricca serie di iscrizioni da Verona (A. CALDERINI, A.R., p. 169; PASCAL, o.c., p. 101). Sempre valore funerario debbono aver avuto anche i *Fata* (vedi supra) sia pure con sfumature particolari come si può ricavare anche da altre testimonianze, specie norico-pannoniche: vedi ad esempio i *Fatales Dei* di Emona dall'epitaffio di Urbana (CIL III 6475-10762 = AIJ 199) ed i *Fati* dell'epigrafe da Savaria (CIL III 10907 = RIU 2 (in quest'ultima l'iconografia ripete il gruppo triadico delle figure femminili così frequente nell'« arte sacra » di età imperiale).

<sup>(44)</sup> Cf. n. 43 - J. TOUTAIN, *Les cultes paiennes dans l'empire romaine*, Paris 1907, I, p. 344 ss.

<sup>(45)</sup> Da Thiblis CIL VIII, 5524 - A.E. 1895, n. 81. L'epigrafe aquileiese n in Pais 169 = DESSAU, 3952 = CALDERINI, A.N., p. 124; nelle province danubiane il suo culto pare legato al lavoro nelle miniere e si inserisce particolarmente nel programma ideologico dell'imperatore



Attenzione particolare merita invece, per la massiccia presenza e per certe caratteristiche morfologiche e funzionali, il culto di Silvanus, certo il più importante dopo quello di Belenus in Aquileia almeno a giudicare dalla documentazione<sup>(46)</sup>. In Aquileia il suo epiteto più comune è Augustus, altrimenti le dediche portano solo il suo nome; in una sola in cui è associato a Iuppiter ha l'epiteto di *sanctus*<sup>(47)</sup>.

La maggior parte dei suoi devoti hanno una carica ufficiale nell'amministrazione cittadina, sono ad esempio seviri, una dedica è posta da un *vilicus* (CIL V, 8201); mentre un gruppo fa parte di un *collegium* corporativistico di *sectores materiaram et incolae* (CIL V, 815 - Dessau 3547) e ci riporta alla realtà sociale dei diversi culti di comunità, di gruppi, dedicati in età imperiale a questo nume apparentemente estraneo alla religiosità ufficiale, quindi facilmente utilizzabile ad assumersi patronati

Settimio Severo che come è noto ne fece restaurare un santuario a Rudnik (Moesia Superior). Il legame funzionale non va però con la *Terra Madre*, ipostasi di una « grande dea » concettualizzata da un'esegesi storico-religiosa del tipo della famosa *Mutter Erde* del Dieterich (Leipzig, 1904). Rimanda invece alla funzionalizzazione di *Tellus* nella liturgia della *renovatio saeculorum* nel quadro della celebrazione dei *ludi saeculares* augustei (LATTE, o.c., p. 219, n. 1).

In generale vedi: T. GESZETELYJ, *The cult or Terra Mater in the Danubian Basin Lands*, « ACID », 1971, p. 85 ss.; ID., *The Cult of Tellus Terra Mater*, « ACID », VIII (1972), p. 75 ss.; per l'inclusione nell'ideologia del *saeculum frugiferum* cf. Z. KADAR, *Saeculum frugiferum on the coins of the soldier Emperors*, Num. Közl.

<sup>(46)</sup> CALDERINI, A.R., p. 112 ss.

<sup>(47)</sup> BRUSIN, *Scavi*, 82 s.; PASCAL, o.c., p. 173 = CALDERINI, A.R., p. 583; stesso epiteto in un interessante esempio di sincretismo personale proveniente da Pola dove è venerato da C. Julius Chrisogonus, insieme a Mithra e Nemesi (I. It. X, I, 593); dalla Dalmazia la sigla S.V.S. ci riporta ad un *S(ilvanus) V(ilicus) S(anctus)* (CIL III 13205) che conferma il rapporto con i *vilici*, altra categoria appartenente agli strati sociali intermedi e per di più legata alla campagna, la cui partecipazione all'elaborazione della religiosità medioimperiale non deve essere sottovalutata. Per Silvanus sono frequenti anche dediche di *saltuari* e *venatores*; J. TOUTAIN, cit., I, p. 244.

diversi in situazioni particolari. Sul piano sociologico ad esempio significativa è l'assunzione del patronato di gruppi di schiavi<sup>(48)</sup>. Tuttavia dobbiamo cautelarci dal vedere in Silvanus solo una divinità degli schiavi o degli strati bassi della popolazione dell'impero, come potrebbe suggerire un'affrettata lettura delle conclusioni del Bömer ed alcune osservazioni del Latte.

Potremo concordare con un'affermazione che inserisca Silvanus nel novero di quelle divinità morfologicamente e strutturalmente adatte ad esprimere le esigenze, le rivendicazioni di gruppi in qualche modo coinvolti in problemi di autonomia, di autorivendicazione, la cui matrice sociologica e politica può anche essere abbastanza varia. Ricordiamo che nella tradizione romana Silvanus è legato allo spazio extraurbano, al bosco, al pascolo, inserito nell'ambigua sfera della caccia, contrario a tutto ciò che è interno, chiuso, casalingo, urbano (per ciò strutturalmente opposto al mondo femminile che vede in lui ad esempio un pericoloso nemico nel delicato e fondamentale momento del parto!)<sup>(49)</sup>. Ciò non impedisce che in Pannonia o in Dacia, ad esempio, possa assumere l'epiteto di *domesticus*, senza contraddire perciò l'altro, altrettanto presente in diverse parti dell'impero, di *silvestris*. Sarebbe troppo lungo qui seguire il gioco delle diverse denominazioni in rapporto allo *status* sociale dei dedicanti, ma potremo riassumere che Silvanus si presenta sempre là dove con una scelta « autonoma » si vuole ribadire la propria individualità sul piano etnico e sociale, o su entrambi i livelli. Nelle province danubiane la possibile sua identificazione con divinità di sostrato, magari con divinità celtiche del tipo di *Teutates*, *Smertrius*, *Sucellus*, lo pone in rapporto diretto, anche se ambivalente, sia con la volontà di autonomia in senso

<sup>(48)</sup> F. BÖMER, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Akad. Mainz 1965, I, p. 78.

<sup>(49)</sup> Tre divinità corrispondenti a tre arnesi battuti contro la porta della partoriente metteranno in fuga Silvanus, Varr. in Aug. C.D. 6, 9; così funzionalmente le donne sono escluse dal rituale per i bovi (Cato, R.R., 83).

« decoloniale » che poteva animare certe amministrazioni municipali, sia con la volontà di identificazione (e l'accordata concessione da parte dell'autorità centrale) di gruppi « stranieri » o qualitativamente differenziati. I diversi casi sono stati studiati puntualmente dal Töth per la Dacia<sup>(50)</sup> ma il discorso potrebbe essere esteso. La varietà dei livelli di partecipazione al culto rende estremamente difficile un discorso d'insieme. Si può tuttavia assumere che generalmente il culto di Silvano tra il II-III d. C. si inserisce in quella che è stata definita la nuova evoluzione religiosa delle province danubiane in un periodo che va da Commodo ai Severi. Un fatto ideologico che rispecchia la mutata e composita situazione che si andava via via formando nelle regioni orientali, alla quale non era certo estraneo anche l'esercito nella misura in cui i *castra*, le *cannabae* diventavano, per il contatto diretto con le popolazioni locali e per il nuovo tipo di rapporti sociali ed economici stabiliti, centri di maturazione di nuove e diverse realtà storiche<sup>(51)</sup>.

Il *Silvanus Augustus* aquileiese, la cui popolarità è chiarita

(<sup>50</sup>) Sulla diffusione e valore sociologico dei culti di Silvanus nelle province danubiane esiste una ricca, recente bibliografia: S. TÖTH, *Zur Frage und Ursprung und die Sozialen Hintergrund der Silvanus Kultus in Dazien*, « ACID », 1967, p. 77 ss.; M. SZÖKE, *Building inscription of a Silvanus sanctuary from Cirpi*, « A. Arch. Hung. », XXII (1971), p. 221 ss.; Z. FARKAS, *Notes sur le culte scarbatien de Silvanus Augustus*, « ACID », VIII (1972), p. 95 ss. Interessante anche per l'accento a rapporti aquileiesi.

Per il rapporto di Silvanus con l'augurato e conseguente legame morfologico e funzionale di Belenus cf. supra n. 11.

(<sup>51</sup>) In questa dimensione può trovare posto anche l'interpretazione del Domaszewski che nel suo saggio sulla religione dell'armata romana aveva ipotizzato per la diffusione del culto di Silvanus ad opera di soldati di origine illirica reclutati specie tra gli *equites singulares* e sparpagliati in tutte le province orientali (cf. DOMASZEWSKI, *Die Religion des Römischen Heeres*, Trier 1895, p. 53 ss.); sulla « qualità » sociale dei promotori del culto di Silvanus alcuni cenni significativi anche in G. ALFÖLDI, *Geschichte des religiösen Lebens in Aquincum*, « Act. Arch. Hung. », 1961, p. 103 ss. (gli adoratori di Silvanus sono qui peregrini e liberti).

anche dall'impiego della formula abbreviata S.A.S., e per il quale sembrano mostrare predilezione liberti e seviri, pare inserirsi in un programma di lealismo verso la politica centrale, ma non scevro di precise motivazioni locali che solo dal confronto possono trovare la loro giustificazione.

L'anello di congiunzione tra il culto aquileiese e quello Norico-Pannonico e Dalmatico del *Silvanus Silvestris* viene comunque dall'epigrafe di Resiutta che ricorda una dedica al dio da parte di un adetto alla dogana della *Statio Plorucensis*, stazione doganale di Chiusaforte, verso il confine orientale del territorio di *Iulium Carnicum* <sup>(52)</sup>.

Due culti ancora in Aquileia dedicati a divinità tradizionali nel pantheon romano, possono in Aquileia come in altre parti del mondo provinciale romano nascondere precisi valori autonomi: i culti di *Mars* e *Mercurius*.

Nella *interpretatio* di Cesare, *Mercurius* è la divinità più popolare dei Galli: *deorum Mercurium maxime colunt*, come inventore di tutte le arti ma anche nella qualifica di *dux viarum et itinerum*, dei transiti, quindi delle transazioni, del commercio in genere della comunicazione. Un riscontro epigrafico ed archeologico effettivamente dà la prova della diffusione del culto specie nelle zone pedemontane e lacustri, lungo le grandi arterie di transito, almeno per quanto riguarda la Cisalpina <sup>(53)</sup>. Non stupisce quindi la concentrazione di dediche in Aquileia, accresciute anche dalle recenti scoperte epigrafiche all'interno del campanile <sup>(54)</sup>. L'epiteto comune è *Augustus* e come

<sup>(52)</sup> EGGER, « JOAI », 1922, p. 313; MORO, o.c., p. 204.

<sup>(53)</sup> DE VRIES, o.c., p. 40; PASCAL, o.c. P.

<sup>(54)</sup> CALDERINI, A.R., o.c., p. 154; L. BERTACCHI, *La torre campanaria di Aquileia*, « A.N. », XLIV (1973), col. 1 ss. Per la concezione del *Mercurius Augustus* nel programma augusteo della « divinizzazione » dell'imperatore come strumento politico-ideologico, cf. M.L. PALADINI, *L'aspetto dell'imperatore dio presso i Romani*, Milano 1963, p. 1 ss. e, specificamente, T. GESZETELY, *Mercury and Augustus, Horace, Odes, 1, 2*, « ACID », IX (1973), p. 77 ss. Per il fondo celtico del culto di *Mercurius* diffuso su tutto il territorio delle Gallie e con aspetto di « grande

tale ha anche un collegium di *cultores*, e può rientrare nella vasta area del cosiddetto « culto imperiale », secondo la più tipica e ripetuta concezione ideata già da Ottaviano Augusto. Ma ciò che rende il suo culto interessante ai fini del nostro discorso è la semplice dedica in Aquileia di un'ara *Marti et Merc(urio)* da parte di un certo Leontius (CIL V, 795). L'associazione ripete una convergenza di tipo celtico sviluppata sull'associazione frequente segnalata tra Mars e Mercurius e l'antica divinità di sostrato Teutates. L'interpretazione viene da una fonte tarda (i *commentaria Bernensia* a Lucano editi dall'Usener, 1, 51, 18) e può avere varie « spiegazioni » e conferme. Il discorso di sostrato può essere più preciso per il culto di *Mars* che anche in Aquileia sembra mantenere la fisionomia incerta, comunque estranea alle formulazioni ufficiali del Mars italico e imperiale, notata dal Pascal per tutta la Cisalpina<sup>(55)</sup>. Alle scarse testimonianze epigrafiche complete e precise fanno riscontro la provata esistenza di un tempio e di un *collegium*, soprattutto di un *collegium* funeraticio che annovera 25 tra uomini e donne definiti con l'appellativo comune di *Martenses* e fa pensare ad un'elaborazione originale diversa, probabilmente influenzata dal persistente culto al *Mars Latobius* del vicino Norico<sup>(56)</sup>. Sono noti infatti sino dagli inizi del I sec. a. C. i rapporti commerciali che univano Aquileia con il famoso *oppidum* celtico di montagna del Magdalensberg, sostituito poi da Virunum, dove il Mars

dio » assimilato all'epicorio Lug nella città di Lugdunum cf. J.A. EVEN, *Note sur le Mercure celtique*, « Ogam », IV (1952), p. 289 ss.; V (1953), p. 309 ss.; VII (1956), p. 81 ss. Anche F. BENOIT, *Mars et Mercure*, Aix 1960, passim.

In Aquileia esiste una rappresentazione di Mercurius definita « celtizzante » dallo Sticotti (*A proposito dell'Hermes di Alkamenes*, « A. Tr. », III, 2 (1905-6), p. 55); PASCAL, o.c., p. 154 ss.; per le epigrafi aquileiesi, CALDERINI, A.R., p. 151 ss.; CIL V, 795; 8236 = DESSAU, 3153. Per l'interpretazione celtica, de Vries, o.c., p. 45 ss. anche E. THEVENOT, *Sur les traces des Mars celtiques*, Brugge 1955, che segnala una possibile morfologia uranica di base.

<sup>(56)</sup> KENNER, o.c., p. 70 ss.; G. ALFÖLDI, o.c., p. 46 ss.

celtico aveva con ogni probabilità un culto centralizzato. E' significativa la dedica tardo-repubblicana posta proprio a *Mars* (*Marti*) da un liberto ed un servus dei Barbi, da un procurator della stessa casa commerciale e potente famiglia aquileiese (e tergestina) e da un liberto dei Pobllici. La dedica è incisa sulla coscia della famosa statua bronzea di stile prassitelico detta del « giovane di Helenenberg » nel quale gli studiosi sono concordi nel vedere l'assunzione iconografica dell'eroe celtico Latobius, divinità eponima della stirpe dei Latobi, identificato con Mars<sup>(57)</sup>. Troviamo così già operante in età repubblicana quel sincretismo Mars-Latobius che, dopo l'abbandono del centro del Magdalensberg all'epoca di Claudio, ritroviamo in vari centri del Norico. Fin da quel momento poteva dunque essere nota anche in Aquileia la fisionomia del dio celtico, legato all'acqua probabilmente in funzione iatrica e con possibili aperture soteriologiche ed escatologiche ma anche in rapporto non sottovalutabile con il valore « economico » dell'elemento acqua per l'esistenza di qualunque comunità. Non solo da un punto di vista immediato di sussistenza per quanto riguarda il rifornimento idrico, ma, specie nel caso specifico, quando si identifichi con una rete fluviale, come

(<sup>57</sup>) Cf. CIL , III, 4815: iscrizione su statua trovata nel 1502 datata alla metà del I secolo a.C. (contro tale datazione il Deggrassi). La dedica al nume *M(arti)* è posta su un piccolo scudo trovato accanto. Il complesso sincretismo dell'*heros Latobius* è reso esplicito soprattutto in un'epigrafe da Seggau CIL. III, 5320 = RIS 166, posta *Marti Latobio Marmogio Toutati Sinati Mog(e)tio da C. Va(lerius) V(a)lerianus ex voto*. Toutates è nota divinità celtica di cui troviamo traccia in tutte le Gallie (de Vries, o.c., p. 45 ss.) in rapporto con l'oltretomba e probabili riti di iniziazione. Le iscrizioni da St. Paul sono: CIL. III, 5097, 5098. Cf. anche KENNER, o.c., p. 71. Anche i reperti sul Magdalensberg ci riconducono all'elemento acqua: cavallo e barca su raffigurazione musiva e terracotta del vecchio in barca ecc.

Una diversa ma interessante valutazione propone l'associazione di Mars a Iuppiter Optimus Maximus, Iuno e Minerva sull'ara votiva raffigurante Roma ed Aquileia, posta dagli imperatori Balbino e Pupieno e dal Cesare Gordiano *pro salute et victoria* in occasione dell'assedio di Massimino (G.B. BRUSIN, *Scavi*, o.c., pp. 73-75).

mezzo primario di trasporto, quindi mezzo di scambio commerciale e comunicazione. Non deve così stupirci che l'eroe epicorio dei Latobii identificato con Mars sia onorato in un tempio che è definito un *navale*, una stazione di riparazione e costruzione navale, nel cuore della montuosa Carinzia, nella valle di Lavant (St. Paul), oltreché essere legato alla nave sullo stesso Magdalenberg<sup>(57)</sup>.

Un cenno a parte in questa carrellata di culti di sostrato, epicori locali, ci porta a parlare sia pure di sfuggita del *Genius loci*, culto della forza e capacità vitale della comunità ed insieme formulazione ufficiale di identità nell'ambito della romanizzazione. In Aquileia, dove troviamo un'epigrafe posta da un collegio di cultores *Geni Aquilei(ae)*, esso rientra nella fascia dei culti lealistici, ma possiamo ricordare che altrove lo stesso tipo di culto potrà essere piegato ad esprimere istanze particolariste come nella religione volutamente « conservatrice » dei *pagi*, e persino specializzarsi a sottolineare con precisa sfumatura particolaristica, la nuova ufficialità del « dominio » personale, del latifondo. Come nel caso della dedica posta in Africa per Iupiter Saturnus ed il *Genius salti*, la divinità epicoria, protettrice ed individualizzante di un vasto territorio privato dell'agro di Thiblis, da parte di un liberto degli Antistii, possente famiglia di proprietari terrieri della provincia d'Africa<sup>(58)</sup>.

Al culto dei Genii può essere accostato entro certi limiti quello per le *Fortunae*, presente in Aquileia e variamente diffuso con valori e motivazioni diverse in tutto il mondo romano ed al centro di diversi sincretismi<sup>(59)</sup>.

<sup>(58)</sup> MAJONICA, *Guida*, 74, n. 63 = CALDERINI, A.R., p. 169, n. 3; PASCAL, o.c., p. 89.

Per i valori teologici del concetto di « genius » cf. FISCHWICK, *Genius and Numen*, « H. Th. R. », LXII (1969), p. 356 ss.: *genius* indica sempre una forza personale, individuante che può essere utilizzata sul piano ideologico in modo ambivalente.

La dedica al *genius salti* di Thiblis è in A.E., 1972, n. 697.

Tra le sei dediche riportate dal Calderini, ricordiamo il *votum* sciolto da Octavia Quinta alla *Fortuna Veruniensis*, divinità epicoria non di Aquileia ma della norica *Virunum*. Il suo culto ci propone una serie di problemi che si intrecciano intorno al complesso sincretismo sviluppatosi intorno ad una figura femminile che nel Norico assume i titoli e gli attributi interscambiabili di Fortuna, ma anche di Noreia e di Isis nell'intento di porsi come « grande » divinità, salvatrice in senso totale<sup>(60)</sup>.

Si unisce parzialmente a questa tipologia, per l'assunzione di alcuni attributi iconografici come ruota e timone, anche Nemesis, la dea del destino della tradizione greca, variamente assimilata alla greca Artemis, anche nella sua specifica qualificazione asiatica dell'Artemis efesia, e pure presente in Aquileia<sup>(61)</sup>.

Ancora altri culti presenti in Aquileia potrebbero ciascuno richiamare, anche se non esplicitamente, istanze epicorie. Ci soffermiamo ad esempio su quello per Menerva-Minerva che ha una notevole e precoce attestazione non solo in Aquileia (CIL V, 799) ma anche sul Carso triestino dove già in età repubblicana la dea possedeva un sacello presso la stazione doganale a Sud di Prepotto<sup>(62)</sup>. Il culto in questo caso rimanderebbe a tradizioni

<sup>(60)</sup> A. CALDERINI, *A.R.*, p. 163. Tra queste l'area sepolcrale dei *Cultores Fortis Fortunae* che rientra nella cornice generica dei culti funerari. Equivalente della *Fortuna Veruniensis* può considerarsi la composizione su lastra rettangolare marmorea nota come *Fortuna o Tyche di Aquileia*, raffigurante una donna tunicata con cornucopia accanto ad un vecchio appoggiato ad un vaso traboccante d'acqua, il fiume Natissa (cf. V. SANTAMARIA-SCRINARI, *Museo Archeologico di Aquileia, Catalogo delle sculture romane*, Roma 1972, p. 182, n. 557).

<sup>(61)</sup> Su Noreia Isis, grande dea epicoria del Norico ed i suoi complessi sincretismi, cf. KENNER, o.c., p. 57 ss. In una dedica dell'Uhlrichsberg si legge *Noreiae Isidi F(ortunae)* (CIL III, 4810) a segnare l'avvenuto sincretismo tra il nume epicorio, la grande divinità « straniera » e la potenza individuante. Il sincretismo è anche ampiamente operante sul piano iconografico.

<sup>(62)</sup> I simboli della Fortuna, timone, ala, ruota alata, compaiono anche su un cippo recante la dedica a Nemesis (Pais 167); SCRINARI-SANTAMARIA, o.c., p. 184, n. 565. In altre raffigurazioni la dea propone



celtiche data la diffusione di una Minerva in veste di eroina culturale (almeno nell'interpretazione di Cesare) solo parzialmente assimilata alla Minerva Atena guerriera, su tutto il territorio delle Gallie<sup>(63)</sup>.

In Italia appare concentrata proprio nella Cisalpina, particolarmente nella zona dei laghi oltre che al confine nord-orientale, mentre è piuttosto assente dalle province danubiane. Il culto di Minerva assunto come valorizzazione di un sostrato celtico di tipo soprattutto occidentale, presenterebbe un'eccezione rispetto la segnalata gravitazione del mondo culturale aquileiese verso le province danubiane. Dobbiamo tuttavia aver presente che il sincretismo di *Minerva-Menerva* propone un'interpretazione immediata, avvenuta in un momento « antico », d'incontro tra le due culture, celtica e latina, ed ha valore completamente diverso da quello eminentemente ideologico e politico che si deve ascrivere ad esempio alla voluta ripresa del culto di Beleno in età medio imperiale, ripresa che accomuna per un certo tipo di situazione socio-culturale il mondo aquileiese a quello delle province danubiane.

Concludiamo quindi questo forzatamente lacunoso *excursus*

l'aspetto di cacciatrice come su ara in cui ha l'epiteto di *Augusta* (Pais 166 = SANTAMARIA-SCRINARI, o.c., p. 179, n. 550) e su bassorilievo mutilo proveniente dagli scavi del porto che ricorda tipologicamente le raffigurazioni della Nemese norica (ibidem, p. 184, n. 564).

Per la tipologia dei culti a Nemese ed il variare dei significati nell'impero romano, cf. il lungo saggio di B. SCHWEITZER, *Dea Nemesis Regina*, JdI, 46, 1931, p. 175 ss. Importante soprattutto sul piano sociologico il suo rapporto con i *collegia iuvenum* di cui possibile riconoscere una traccia anche ad Aquileia.

(<sup>63</sup>) G. BRUSIN, *Epigrafe votiva bilingue per Artemis*, Homm. a L. Herrmann, v. XLIV Latomus, Bruxelles 1960, p. 291 ss. E' nominato un συνέδριον κτῶν περὶ τὴν θεὰν Νεμεσιακῶν che ricorda il collegio degli iuvenes di Vence CIL. XII, 22. Cf. H.W. PLEKET, *Collegium iuvenum nemesiorum, A note on ancient Youth Organizations*, Mnem. XXII (1969), p. 281 ss. La tematica si inserisce in quella « ideologia » della caccia che nel medioimpero assume un preciso valore ideologico. Cf. in generale J. AJMARD, *Essai sur les chasses romaines*, Paris 1951, passim.

con un ripetuto richiamo a considerare la funzione eminentemente ideologica dei fatti religiosi per tentare la ricostruzione del loro effettivo « peso » storico. Un'attenzione che richiede in ogni singolo caso la continua verifica degli aspetti morfologici in rapporto alle diverse situazioni storiche e ci costringe a provare continuamente, nell'attualità, la « funzione » di molti elementi troppo spesso catalogati solo come « sopravvivenze » o « arcaismi ».

Anche tenendo conto di questa prospettiva, il mondo aquileiese rivela la varietà e ricchezza della sua realtà culturale che lo pone ad uno dei centri privilegiati per lo studio dei processi di dinamica storica nel mondo antico.