

1222 • 2022
800
ANNI



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento dei Beni Culturali: archeologia, storia dell'arte, del
cinema e della musica

Corso di Laurea in Scienze Archeologiche

Tesi di Laurea Magistrale

Tracce di culti isiaci in contesti termali nella *X Regio Venetia et Histria*

Relatrice: Ch.ma Prof.ssa Paola Zanovello

Laureanda: Anna Baldo

Matricola: 1242756

ANNO ACCADEMICO 2021/22

A Riccardo e alla mia famiglia

Indice

Introduzione.....	I
Capitolo 1 – Il Legame tra la dea Iside e l’acqua	1
1.1 Iside e l’acqua nell’antico Egitto	1
1.2 Iside in epoca ellenistica	4
1.3 L’acqua nei santuari di Iside e Serapide	10
1.4 I culti isiaci a Roma	15
1.5 L’acqua negli Isei del mondo romano.....	18
Capitolo 2 – Iside nelle terme romane	23
2.1 Iside <i>salutaris</i>	23
2.2 Acqua, fonte di salute.....	26
2.3 Il culto delle divinità presso le <i>aquae</i>	31
2.4 Iside e le <i>aquae</i>	35
Capitolo 3 – Viabilità e culti isiaci nella <i>Regio X Venetia et Histria</i>.....	41
3.1 La via Annia	42
3.1.1 Adria	42
3.1.2 Padova	43
3.1.3 Altino.....	48
3.1.4 Concordia Sagittaria	51
3.1.5 Aquileia.....	54
3.2 La via Postumia.....	61
3.2.1 Cremona.....	62
3.2.2 Mantova.....	62
3.2.3 Verona	63

3.2.4 Vicenza.....	67
3.2.5 Oderzo.....	68
3.3 La via Gallica.....	68
3.3.1 Grado.....	69
3.3.2 Brescia.....	69
3.4 La via Claudia Augusta	70
3.4.1 Trento	71
3.5 La via Flavia.....	72
3.5.1 Trieste.....	72
3.5.2 Pola	74
3.6 Altre città	77
Capitolo 4 – Il rapporto tra i culti isiaci e l’acqua nella <i>X Regio Venetia et Histria</i>	79
4.1 Le terme pubbliche di Cividate Camuno	80
4.2 Le <i>aquae Patavinae</i>	83
4.3 L’Iseo di Verona	91
4.4 Aquileia	96
4.4.1 L’Iseo di Aquileia.....	96
4.4.2 La località Beligna di Aquileia	99
4.5 Altre località.....	103
Conclusioni.....	107
Bibliografia.....	113

Introduzione

Il seguente lavoro ha lo scopo di analizzare l'esistenza di tracce archeologiche che, in contesti della *X Regio Venetia et Histria* in stretto rapporto con l'elemento idrico, attestino la presenza di culti isiaci. In particolare, quindi, si è considerato il legame tra l'acqua e Iside, attestato fin dall'età faraonica e recepito poi anche dai Romani, che tradussero i benefici delle *aquae* termali nella manifestazione del potere taumaturgico della dea. Nonostante vi siano molte realtà termali e, più in generale, contesti d'acqua che testimoniano la presenza isiaca, si è deciso di circoscrivere l'analisi alla sola *X Regio* augustea per fornire una trattazione puntuale delle tracce rinvenute in ognuno dei siti indagati.

Tale indagine, però, non può non considerare il *background* culturale della dea, cui viene attribuito un ruolo di guaritrice ed una profonda connessione con l'elemento idrico. L'analisi delle fonti letterarie che dipingono Iside in questi termini è argomento del primo capitolo. In particolare, sono prese in esame testimonianze di età faraonica, di età ellenistica e di età romana. Tra tutte, le fonti di principale interesse sono il *De Iside et Osiride* di Plutarco e *L'asino d'oro* o *Metamorfosi* di Apuleio da cui è possibile ottenere la maggior parte delle informazioni riguardanti il culto della dea. Nello stesso capitolo, inoltre, non manca il riferimento a strutture che rivelano l'importanza pratico-simbolica dell'acqua nella ritualità isiaca. Nel secondo capitolo, invece, vengono considerati quei contesti termali romani, italiani ed europei, che manifestano una devozione isiaca. Viene proposta anche una breve citazione dei principali benefici che gli antichi riconoscevano alle diverse tipologie di *aquae*, in relazione all'intervento di divinità sananti. Il terzo capitolo entra più nello specifico, andando ad esaminare tutte le realtà della *X Regio Venetia et Histria* che documentino la presenza di una cultualità isiaca, sia pubblica che privata. Tale inquadramento viene proposto seguendo le principali strade romane del territorio. Il quarto ed ultimo capitolo, infine, considera contesti della medesima *Regio X* ove è possibile riconoscere uno stretto rapporto tra Iside e le acque locali. Di conseguenza, vengono prese in esame sia le realtà termali sia i luoghi destinati al culto della dea, che comunque manifestano la necessità della vicinanza all'acqua per scopi rituali.

Capitolo 1

Il legame tra la dea Iside e l'acqua

Water, for the ancient Egyptian, constituted life itself, and its source was the Nile.
(da Witt 1971, p. 163)

1.1 Iside e l'acqua nell'antico Egitto

La presenza del Nilo nel territorio d'Egitto ha determinato lo sviluppo di una delle civiltà più longeve della storia antica e, parallelamente, ha attirato l'attenzione di autori affascinati dalle peculiarità di questo corso fluviale: Eschilo, ad esempio, allude al "Nilo possente, affollato di vita"¹, le cui acque sono "prive di febbri"² e "feconde, che presso gli uomini fanno nascere e moltiplicare un sangue portatore di vita"³. Questo importantissimo fiume ha lasciato un'impronta profonda nella stessa cultura egiziana, tanto da essere concepito come una vera e propria divinità⁴ ed essere proiettato nell'*Amduat* (l'oltretomba) con il nome di *Ur-nes*, fondamentale perché lungo esso navigava la barca solare durante la notte. Dalla lettura degli antichi testi egiziani, in particolare quelli che raccontano il mito osiriano, si può cogliere questo costante richiamo al Nilo e all'acqua in generale. Ad esempio fin dai *Testi delle Piramidi*⁵ si sottolinea il legame di Osiride con l'acqua: poiché utilizzata nei rituali per la purificazione del defunto⁶ e perché

¹ Eschilo, *Persiani*, v. 33: "ὁ μέγας καὶ πολυθρέμμων Νεῖλος".

² Eschilo, *Supplici*, v. 561: "ὕδωρ τε Νείλου νόσοις ἄθικτον".

³ Eschilo, *Supplici*, vv. 855-857: "ἀλφεσίβοιον ὕδωρ, ἔνθεν ἀεζόμενον ζώφυτον αἶμα βροτοῖσι θάλλει".

⁴ Bresciani 2001, pp. 177-181.

⁵ Testi religiosi incisi sulle pareti delle camere funerarie interne alle piramidi dell'Antico Regno, datati tra la fine della V dinastia (2400 a.C. circa) e la VI dinastia (2350-2190 a.C. circa). I primi testi sono testimoniati all'interno della piramide di Unas e descrivono il rituale funerario grazie al quale il sovrano può raggiungere l'aldilà superando, nel suo viaggio, diversi pericoli. I Testi delle Piramidi, inoltre, sono fondamentali per lo studio della religione egiziana in quanto contengono racconti mitologici che, nei secoli successivi, vennero ulteriormente elaborati e chiariti. Sono presenti: il mito osiriano, il mito della lotta tra Horus e Seth, alcune allusioni al mondo prima della creazione, la concezione cosmogonica eliopolitana e alcune formule derivate dalla teologia ermopolitana. (Bresciani 1999, pp. 5-6).

⁶ Osiride è dio dei morti.

connessa all'inondazione, la cui responsabilità spettava ad Osiride stesso: "*Dire le parole: Riempiti sono i canali, straripati sono i fiumi, con la purificazione uscita da Osiri.*"⁷. Questo rapporto con il Nilo si propone anche in relazione alla dea Iside e al dio Horus in testi databili al Nuovo Regno che narrano la lotta tra Horus e Seth, durante la quale Iside partecipa attivamente intercedendo a favore della vittoria del figlio. Ne *Il racconto della disputa tra Horo e Seth per l'eredità di Osiri*⁸ si descrivono le prove cui si sottopongono i due sfidanti per ottenere la corona di Osiride. Tra le varie sfide è interessante quella in cui Seth propone a Horus di trasformarsi in ippopotami e immergersi nel fiume per vedere chi tra i due sarebbe emerso per primo:

*[...] Si tuffarono, i due avversari. Allora Isi si sedette in pianto, dicendo: <<Seth uccide Horo, il mio piccino!>> Poi andò a cercare un gomito di filo e fece una corda; portò poi un deben di rame, e lo fuse in un'arma acquatica; vi attaccò la corda e la lanciò nell'acqua, nel luogo dove si erano tuffati Horo e Seth. Ma (l'arma di) rame morse nel corpo di suo figlio Horo, e Horo lanciò un grande grido, dicendo: <<Vieni a me, madre (mia) Isi, grida alla tua (arma di) rame di staccarsi da me. Io sono Horo, figlio di Isi>>. Allora Isi lanciò un grande grido e disse alla sua (arma di) rame: <<Distaccati da lui. Ecco, è mio figlio Horo, è il mio piccino!>>; allora la sua (arma di) rame si staccò da lui. Poi essa la lanciò di nuovo nell'acqua e morse nel corpo di Seth. Seth lanciò un grande grido, dicendo: <<Che cosa ti ho fatto, sorella mia Isi? Grida alla tua (arma di) rame di staccarsi da me. Io sono il tuo fratello da parte di madre, o Isi!>> Allora essa sentì molta compassione per lui; Seth la chiamò dicendo: <<Ami tu l'inimicizia contro il tuo fratello da parte di madre, Seth?>> Allora Isi gridò alla sua (arma di) rame dicendo: <<Distaccati da lui. Vedi, è il fratello da parte di madre di Isi, in cui tu mordi>>. L'(arma di) rame si staccò da lui. [...]*⁹

Il Nilo è dunque teatro delle vicende mitiche ed è ricorrente nella saga osiriana, come più tardi testimoniò Plutarco nel suo *De Iside et Osiride* con una più

⁷ "[...] così in Egitto si sostiene che Osiride è il Nilo che si congiunge con la terra, simboleggiata da Iside, e Tifone è il mare in cui il Nilo si getta e si disperde, scomparendo completamente, tranne quella parte che viene assorbita dalla terra e la feconda." (Cavalli 1985, p. 93).

⁸ Papiro Chester Beatty I, risalente all'età di Ramesse V (fine della XX dinastia).

⁹ Bresciani 1999, pp. 369-370.

completa narrazione della vicenda, che vede Osiride imprigionato in un sarcofago dal fratello Seth (Tifone nel testo plutarchiano) e gettato nel fiume¹⁰. Presso le stesse acque, in un'isola del Delta, secondo un dramma datato al IV secolo a.C.¹¹, Iside partorisce e nasconde Horus:

*[ISI]: Io sono Isi, che ha concepito da suo marito e ha portato nel grembo il dio Horo. Ho messo al mondo Horo, figlio di Osiri, in mezzo alle paludi di Khemmi, e molto me ne sono rallegrata, molto, perché avevo visto colui che vendicherebbe suo padre. Lo nascosi, lo tenni nascosto per timore che fosse massacrato, e partii di là mendicando, per timore che si trovasse nella miseria.*¹²

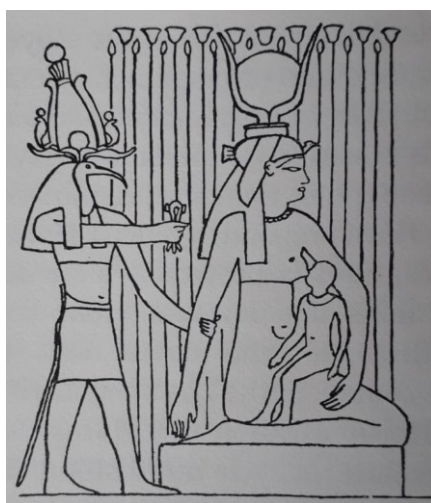


Figura 1. Iside allatta Horus nella palude. Philae (da Dunand 1973, fig. 1, p. 12)

Inoltre, secondo la pratica egizia di assimilazione tra divinità comparabili a livello di funzione e culto, Iside viene identificata con Sothis (Sirio), la stella che secondo gli abitanti dell'antico Egitto era responsabile dell'esondazione del Nilo¹³, quindi associata alla fecondità della terra bagnata dalle acque della piena¹⁴.

A livello pratico l'importanza del fiume e soprattutto della sua periodica inondazione che prometteva abbondanza può essere sottolineata dalla

¹⁰ Plutarco, *De Iside et Osiride*, 13.

¹¹ Stele Metternich, pubblicata da V. Golenischeff, *Die Metternichstele*, Leipzig 1877; C. E. SanderHansen, *Die Texte der Metternichstele*, Kopenhagen 1956.

¹² Bresciani 1999, pp. 498-499.

¹³ Dunand 1973, p. 21.

¹⁴ Ries 1992, p. 160.

presenza, presso i santuari che sorgevano lungo il Nilo, di strutture sotterranee dette “Nilometri” funzionali alla misurazione del livello di piena¹⁵. Di fatto, si trattava di cisterne scavate fino ad intercettare il livello del fiume: l’acqua veniva incanalata all’interno di queste attraverso un’apertura sul fondo, quindi saliva fino a raggiungere la stessa altezza del fiume esterno. Dato che queste strutture erano inserite all’interno di santuari, è verosimile che avessero una funzione ulteriore: permettere di ricavare acqua direttamente dal fiume per attività rituali¹⁶. I Nilometri, infatti, si trovavano all’interno dei recinti dei templi cosicché l’acqua della piena fosse incanalata nell’area sacra.

1.2 Iside in epoca ellenistica

In Egitto i Tolomei inaugurarono un periodo di sincretismo culturale che porta alla definizione di nuove identità divine, tra cui quella di Serapide derivante dall’incontro degli dei egizi Osiride¹⁷ ed Api con i greci Dioniso e Ade. In merito a ciò Plutarco, nel *De Iside et Osiride*, racconta che il sovrano Tolomeo I vide in sogno una statua raffigurante il dio Plutone che gli ordinava di essere condotta ad Alessandria. Una volta localizzata presso Sinope, la statua fu portata nella capitale d’Egitto dove fu interpretata come rappresentazione del dio Serapide.

*[...] fu solo col suo arrivo ad Alessandria che Plutone per gli Egiziani divenne Sarapide. E del resto, quando il fisico Eraclito dice: <<Ades e Dioniso sono la stessa persona per la quale folleggiano e baccheggiano>>, la concezione espressa è proprio questa. Chi infatti ritiene che il corpo venga chiamato Ades perché in un certo modo l’anima delira e si inebria in esso, interpreta con eccessiva leggerezza tale intento simbolico. È meglio allora identificare Osiride con Dioniso e Sarapide con Osiride, che ebbe questo nuovo nome quando mutò la sua natura. Per questo Sarapide è comune a tutti, proprio allo stesso modo di Osiride, come gli iniziati sanno bene.*¹⁸

¹⁵ Wild 1981, p. 25.

¹⁶ Wild 1981, p. 26.

¹⁷ A proposito della mancata ellenizzazione di Osiride si veda Fontana 2010, pp. 15-16.

¹⁸ Plutarco, *De Iside et Osiride*, 28: “ἀλλ’ εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ’ Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτίησάτο τὸν Σάραπιν. καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος “Αἰδῆς καὶ Διόνυσος ὡὗτ’ ὅτε μαινόνται καὶ ληναΐζουσιν, εἰς ταύτην ὑπάγουσι τὴν δόξαν. οἱ γὰρ ἀξιοῦντες

Oltre ad essere sovrapposto a Dioniso e Ade, Serapide assume le funzioni che tradizionalmente nel *pantheon* greco sono associate a Zeus e Asclepio: si presenta, dunque, come figura divina regale, cui spetta il dominio sull'aldilà e cui è attribuito un ruolo iatromantico¹⁹.

In contemporanea, si assiste a un meccanismo di ellenizzazione della dea Iside considerata in maniera preminente rispetto a Serapide²⁰ in quanto madre di Horus, nel quale si identifica la figura del sovrano. Se però Horus è il re, la regina è Iside stessa che si prende cura del sovrano in qualità di madre e compagna²¹.

*Nella vicenda mitica, quindi, Iside annuncia l'arrivo della piena, mentre Horus ne è la piena realizzazione. Di conseguenza, il re, incarnazione di Horus e figlio di Iside, assume un ruolo di protettore e dispensatore di prosperità, proprio perché è inserito nel sistema miracoloso che porta all'esondazione del Nilo e con essa la fertilità della terra egizia. Allo stesso modo, è il governo del buon re a garantire un buon raccolto e con esso il benessere dei propri sudditi.*²²

L'Iside tolemaica si sovrappone ad altre divinità femminili del mondo greco, a lei assimilabili per funzioni²³. L'identificazione di Iside con Afrodite, in quanto divinità della fertilità femminile, è già riconosciuta nel corso del III secolo in una dedica rivolta dall'alessandrino Nicagoras a Iside-Afrodite e a Serapide-Dioniso, dei salvatori e benefici²⁴. D'altronde già nella religione egizia Iside è identificata con la dea Hathor che, nelle funzioni, è uguale alla greca Afrodite²⁵. Tra le divinità femminili della Grecia, quella che maggiormente rimanda ad Iside è Demetra,

Ἄιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ, γλίσχρως ἀλληγοροῦσι. βέλτιον δὲ τὸν Ὅσιριν εἰς ταῦτ' ἀνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Ὅσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντι τῆς προσηγορίας. διὸ πᾶσι κοινὸς ὁ Σάραπις ἐστὶ, ὥς δὴ τὸν Ὅσιριν οἱ τῶν ἱερῶν μεταλαμβάνοντες ἴσασιν." (traduzione da Cavalli 1985, p. 89).

¹⁹ Fontana 2010, p. 13.

²⁰ Dunand 1973, pp. 79-80.

²¹ Fontana 2010, p. 19.

²² Fontana 2010, p. 20.

²³ Lombardi 2012, p. 3.

²⁴ Dunand 1973, pp. 80-81.

²⁵ Dunand 1973, p. 84.

dea dell'abbondanza cui si deve la fertilità della terra²⁶. Iside-Demetra è rappresentata nelle terrecotte con oggetti che tipicamente appartengono all'iconografia della dea greca e che sono utilizzati nella celebrazione dei misteri eleusini: *poios*, spighe di grano, torcia e cesto²⁷. Si tratta però di un meccanismo sincretistico che non è definitivo, in quanto comunque le due divinità mantengono la loro identità: sono, a un tempo, un'unità divina nella figura di Iside-Demetra ma contemporaneamente rimangono indipendenti l'una dall'altra, in qualità di Iside egizia e Demetra greca²⁸. In età tolemaica, inoltre, Iside è riconosciuta nella greca Tyche, dea dell'abbondanza, e per questo rappresentata con una cornucopia²⁹. Tra i Greci, Tyche è una dea veggente in grado di controllare il destino degli uomini. Di conseguenza si sviluppa l'idea che la stessa Iside, in qualità di maga, possa ottenere la guarigione ai malati, evitandone il destino di morte³⁰. Un'ulteriore variante di Iside è Iside Pelagia, signora del mare, protettrice dei naviganti³¹. Per quest'ultimo caso è indubbia un'origine tutta greca del rapporto tra Iside e il mare che, durante l'antico Egitto, non aveva mai goduto di grande considerazione come invece era accaduto per il fiume Nilo³². Si può dire, dunque, che i Greci scelgono i tratti della dea che maggiormente li attraggono al fine di creare un rapporto tra Iside e le divinità del loro orizzonte culturale. In particolare per i Greci Iside è dea che promette abbondanza e protezione per coloro che la invocano³³. Queste funzioni sono sottolineate in un'iscrizione nota come "primo inno di Isidoro", datata al I secolo a.C. e collocata a Medinet Madi, nel Fayum, dove Iside viene esaltata come colei che dà agli uomini vita, salva viaggiatori e

²⁶ Erodoto, *Storie*, II, 59,2: "[...] *Ἰσις δὲ ἐστὶ κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Δημήτηρ*".

²⁷ Dunand 1973, pp. 87-88.

²⁸ Dunand 1973, pp. 88-89.

²⁹ Dunand 1973, pp. 92-93.

³⁰ Malaise 1997, p. 95.

³¹ Dunand 1973, p. 94.

³² Malaise 1997, p. 93.

³³ Dunand 1973, p. 99.

malati (viene infatti invocata in qualità di “*soteira*”) e crea la natura garantendo la piena del Nilo e la pioggia sulla terra³⁴.

I culti isiaci d'età ellenistica richiamavano i riti tradizionali dell'Egitto faraonico sia nelle cerimonie quotidiane sia nelle feste periodiche. Nelle cerimonie quotidiane i sacerdoti di Iside si occupavano dell'apertura, al mattino, del tempio della dea dove si dedicavano alle cure della statua di culto destinandole offerte e libagioni di acqua del Nilo³⁵. In quanto alle festività solenni, queste prevedevano una fondamentale componente misterico-iniziatica ispirata agli antichi misteri di epoca faraonica. Grazie ai testi di Plutarco (*De Iside et Osiride*) e di Apuleio (*Metamorfosi*) abbiamo importanti informazioni riguardanti i misteri isiaci: sappiamo, ad esempio, quali erano le prescrizioni per l'iniziazione³⁶, conosciamo i ruoli sacerdotali³⁷ e ciò che costituiva oggetto di segreto per gli iniziati³⁸. In particolare i misteri isiaci riscossero molto successo per il loro carattere

³⁴ Mora 1990, pp. 66-67.

³⁵ Turchi 1948, p. 64.

³⁶ Lucio nelle *Metamorfosi* di Apuleio riceve l'iniziazione nel libro XI-23: “[...] essendo venuto il momento, come diceva il sacerdote, favorevole, accompagnato da tutta la sacra schiera, fui da lui condotto ai vicini bagni; dopo che io ebbi preso il solito bagno, egli implorò il perdono degli dei e mi purificò spargendomi tutto d'acqua, indi mi ricondusse al tempio; erano già passate le prime due parti del giorno, quando si fermò davanti al cospetto della dea e mi confidò alcune cose in segreto che non si possono esprimere con parole umane, poi alla presenza di tutti mi ordinò di essere molto temperante nel cibo per dieci giorni di seguito, di non mangiar carne e di non bere vino.” (Scazzoso 1970, p. 633).

³⁷ Apuleio ricorda un *summus sacerdos* (*Metamorfosi*, XI-16,17,20,21), un *grammateus* (*Metamorfosi*, XI-17) ed i *pastophores* (*Metamorfosi*, XI-17). Plutarco, nel *De Iside et Osiride*, cita i precetti osservati dai sacerdoti isiaci: “[...] per cui i sacerdoti si tagliano i capelli e indossano vesti di lino [...] si astengono [...] dal mangiare la loro carne (delle pecore)” (Cavalli 1985, p. 62), “[...] rifiutano la maggior parte dei legumi e la carne di montone e di maiale [...]” (Cavalli 1985, p. 63) “Frequenti sono poi i periodi di purificazione, durante i quali i sacerdoti si mantengono assolutamente astemi, e trascorrono il loro tempo dedicandosi alla meditazione, allo studio e all'insegnamento delle cose divine.” (Cavalli 1985, p. 64) “I sacerdoti [...] non toccano alcun tipo di pesce [...]” (Cavalli 1985, p. 65).

³⁸ Nelle *Metamorfosi*, una volta ricevuta l'iniziazione, Lucio dice: “Forse tu, o lettore curioso, chiederai ansiosamente che cosa in seguito fu detto e fatto: te lo direi, se fosse lecito il dirlo, e tu lo verresti a sapere se fosse concesso l'udirlo. Ma uguale sarebbe la colpa della temeraria indiscrezione per la lingua e per le orecchie. Io però non ti tormenterò lasciandoti sospeso in un desiderio che può anche essere pio; perciò ascolta e credimi, ché ti dico la verità: toccai i confini della morte e oltrepassata la soglia di Proserpina, ritornai attraverso tutti gli elementi; in mezzo alla notte vidi il sole che brillava di viva luce, mi avvicinai agli dei sotterranei e celesti e li adorai da vicino; ecco, ti ho detto tutte queste cose e, benché tu le abbia udite, non puoi capire.” (Scazzoso 1970, pp. 633-635).

soteriologico³⁹ associato alla resurrezione di Osiride resa possibile da Iside, per cui lo stesso iniziato aspirava ad essere un nuovo Osiride, salvato dalla morte per l'intercessione della dea stessa⁴⁰. A questo proposito, nei capitoli 16 e 21 delle *Metamorfosi*, Apuleio usa il termine "*renatus*" per indicare uno stato di rinascita sia fisica che psicologica, "denota una fine e un nuovo inizio"⁴¹. Tra le festività più importanti dedicate a Iside si ricorda il *Navigium Isidis*⁴², di cui ci dà testimonianza Apuleio nel libro undicesimo delle *Metamorfosi*. Innanzitutto la celebrazione si apriva con un'imponente processione (probabilmente notturna, data la necessità di fiaccole, lucerne e candele per illuminare la via) a cui partecipavano sia donne che uomini. Le prime portavano oggetti associati alla bellezza femminile quali pettini, specchi, fiori e profumi; agli uomini spettava l'accompagnamento musicale del corteo sacro⁴³. Sfilavano poi gli iniziati ai misteri isiaci che agitavano sistri e i sommi sacerdoti⁴⁴. Inoltre, venivano condotte

³⁹ Nelle *Metamorfosi*, la stessa Iside dice a Lucio: "Ecco sono qui, avendo pietà delle tue sventure, favorevole e propizia. Non piangere, non lamentarti più, lascia ogni tristezza, ormai, in grazia della mia Provvidenza, brilla per te il giorno della salvezza." (Scazzoso 1970, p. 603).

⁴⁰ Kákosy 1997, p. 149.

⁴¹ Gwyn Griffiths 1975, p. 51.

⁴² Kákosy 1997, p. 148.

⁴³ Apuleio, *Metamorfosi*, XI-9: "[...] si preparava la vera processione dedicata alla dea Protettrice; delle donne splendenti per le loro bianche vesti, che con aspetto lieto portavano diverse cose, tutte adorne di ghirlande di fiori primaverili, attingendo dal loro grembo, cospargevano di fiorellini la via per la quale doveva passare il sacro corteo, altre con brillanti specchi volti all'indietro mostravano alla dea che si avanzava, la folla di quelli che seguivano, poi alcune portavano dei pettini d'avorio e con il gesto delle braccia e ripiegando le dita, facevano l'atto di adornare e pettinare le chiome regali, infine venivano quelle che agitando vasetti d'unguenti e profumi preziosi li spruzzavano per le piazze. Poi s'avanzava un gran numero di persone d'ambo i sessi con lucerne, con fiaccole, con candele ed ogni altro genere di lumi artificiali che invocavano il favore della dea, origine degli astri celesti e suonavano dolci melodie modulandole soavemente sul flauto e sulla zampogna. Seguiva un giocondo e brillante corteggio di scelta gioventù in bianca veste, nuova, fiammante, che cantava un bell'inno scritto e musicato da un valente poeta con il favore delle Muse, il qual canto ripeteva ad intervalli i preludi dei voti maggiori. Venivano successivamente i flautisti sacri al grande Serapide che, sul loro strumento posto obliquamente fino a toccare l'orecchio destro, suonavano delle arie particolari di quel dio e del suo tempio ed infine molti che ammonivano di lasciar libero il passaggio al sacro corteo." (Scazzoso 1970, pp. 609-611).

⁴⁴ Apuleio, *Metamorfosi*, XI-10: "Indi sfilano, le schiere degli iniziati ai sacri Misteri, uomini e donne di ogni condizione e di ogni età, luminosi nella loro pura veste di candido lino, le donne con le chiome profumate coperte di veli trasparenti, gli uomini rasati fino alla radice dei capelli e con la sommità della testa rilucente poiché essi rappresentavano gli astri terreni della grande religione e scuotevano dei sistri di bronzo, d'argento e anche d'oro che davano un acuto tintinnio. I ministri delle cerimonie, i sommi sacerdoti, coperti di un bianco abito di lino che cingeva tutto il petto e

in processione le icone sacre a Iside, tra cui una cesta “contente i segreti della sublime religione nascosti gelosamente” ovvero “un’urna” d’oro “artisticamente foggiate, rotonda alla base e fuori cesellata con i mirabili simboli sacri degli Egiziani”⁴⁵. Di quest’urna sacra non abbiamo esempi materiali ma rappresentazioni in affreschi romani, ad esempio in un fregio collocato presso l’*Aula Isiaca* scoperta sul Palatino al di sotto della basilica della *Domus Flavia* (fig. 2). Plutarco ci informa che nei culti isiaci l’*hydria* aveva un ruolo preminente: “Gli Egiziani chiamano “emanazione di Osiride” non solo il Nilo, ma anche tutto ciò che è umido in generale: e, nelle cerimonie, in testa alla processione viene sempre portata l’idria sacra al dio”⁴⁶. Il momento finale del *Navigium Isidis* era rappresentato dal momento in cui, presso la riva del mare, il sommo sacerdote consacrava e dedicava alla dea una nave presso cui i fedeli portavano doni⁴⁷. Nave che già durante la processione descritta da Lucio viene richiamata dalla presenza di una lucerna dorata a forma di imbarcazione (*aureum cymbium*)⁴⁸ portata da uno dei sacerdoti. Il ruolo di Iside come signora del mare⁴⁹ è quindi

avviluppava aderentemente tutto il corpo fino ai piedi, portavano dei simboli solenni delle potenti divinità.” (Scazzoso 1970, p. 611).

⁴⁵ Apuleio, *Metamorfosi*, XI-11: “La sua apertura poco elevata finiva da una parte in un lungo tubo prominente a becco, dall’altra, molto indietro, era attaccato un manico dalla curvatura assai ampia sulla cui sommità era posto un aspide contorto in un nodo che ergeva il suo collo squamoso striato e gonfio.” (Scazzoso 1970, p. 613).

⁴⁶ Cavalli 1985, p. 98.

⁴⁷ Apuleio, *Metamorfosi*, XI-16: “[...] avanzammo a poco a poco avvicinandoci alla riva del mare [...] Quivi, allineati secondo il rito i simulacri, il sommo sacerdote pronunciò con la casta bocca solenni preci e poi consacrò e dedicò alla dea, dopo aver compiuto la purificazione nel modo più religiosamente completo con una fiaccola accesa, un uovo e dello zolfo, una nave molto ben costruita ornata tutt’intorno di mirabili pitture egizie. Sulle vele lucenti di questa nave fortunata erano intessute le lettere votive che erano d’augurio per la prospera navigazione del nuovo commercio, e già l’albero maestro, un pino rotondo, è issato alto e lucente, notevole per la sua vela; sulla poppa splendeva un’oca dal collo torto e rivestita di lamine d’oro e la carena poi era bellissima tutta fatta di brillante legno di cedro. Allora tutta la gente, sia gl’iniziati che i profani, recano a gara dei vanni pieni di profumi e di consimili offerte e libano sopra ai flutti un miscuglio intriso di latte, finché la nave, colma di generosi doni e di voti augurali, si scioglie dai legami dell’ancora e prende il largo sospinta da un venticello leggero e favorevole.” (Scazzoso 1970, p. 621).

⁴⁸ Apuleio, *Metamorfosi*, XI-10: “Il primo di loro recava una lucerna brillante di chiara luce, ma non simile a quelle nostre con cui illuminiamo i banchetti alla sera, ma in forma di barca d’oro che nel punto della sua maggiore ampiezza alimentava una fiamma più viva [...]” (Scazzoso 1970, p. 611).

⁴⁹ Si veda *supra* p. 6.

accentuato in questo riferimento alla barca. È da ricordare, poi, che nelle sue *Metamorfosi* Apuleio cita la dea come colei che governa “i venti salubri del mare”⁵⁰ e “protegge gli uomini sia in terra che in mare”⁵¹.



Figura 2. Dettaglio del fregio continuo dell'Aula Isiaca. Vaso monoansato con apertura a becco, sormontato da un aspide (da Iacopi 1997, dettaglio dell'immagine a p. 18)

1.3 L'acqua nei santuari di Iside e Serapide

In epoca ellenistica le attività culturali riservate a Iside e Serapide prevedevano l'uso di acqua⁵² che veniva convogliata in strutture sotterranee ispirate ai Nilometri dell'antico Egitto⁵³. Ad esempio, presso il Serapeo di Alessandria (fig. 3) l'acqua veniva raccolta in un bacino sotterraneo per mezzo di un acquedotto interrato che doveva coprire una distanza di ben 570 metri per connettersi al Canale di Alessandria⁵⁴. Si tratta di un vero e proprio Nilometro che, secondo Wild, venne costruito “come un'espressione della natura e delle funzioni dei loro dei”⁵⁵, “per affermare in modo simbolico il dominio di Serapide sull'inondazione

⁵⁰ Apuleio, *Metamorfosi*, XI-5: “*maris salubria flamina...nutibus meis dispenso*”.

⁵¹ Apuleio, *Metamorfosi*, XI-25: “*mari terraque protegas homines*”.

⁵² I misteri isiaci stessi prevedevano l'uso d'acqua, ne abbiamo esempio in Apuleio, quando nelle *Metamorfosi* ricorda la purificazione nel momento dell'iniziazione (vedi nota 36) e in Plutarco, quando nel *De Iside et Osiride* cita l'urna d'oro: “Il diciannovesimo giorno del mese (di Athyr), poi, durante la notte scendono tutti al mare. Gli addetti agli arredi divini e i sacerdoti tirano fuori la cesta sacra, che porta all'interno un'urna tutta d'oro, e in questa versano poi dell'acqua potabile. Allora i presenti si mettono a gridare: <<Osiride è stato ritrovato!>>. Poi si mischia con l'acqua un po' di terra fertile e vi si aggiungono estratti aromatici e preziosi profumi: con questo impasto si modella la figura di una falce di luna, che viene poi vestita e adornata. Il significato di tale cerimonia è che per loro questi dei sono l'essenza della terra e dell'acqua.” (Cavalli 1985, pp. 102-103).

⁵³ Wild 1981, pp. 28-29.

⁵⁴ Wild 1981, p. 29.

⁵⁵ Wild 1981, p. 31.

del Nilo e perciò sulla vita stessa”⁵⁶. I Nilometri potevano quindi aver preservato il ruolo di misuratori della piena del Nilo, ma venivano soprattutto costruiti con intento simbolico.

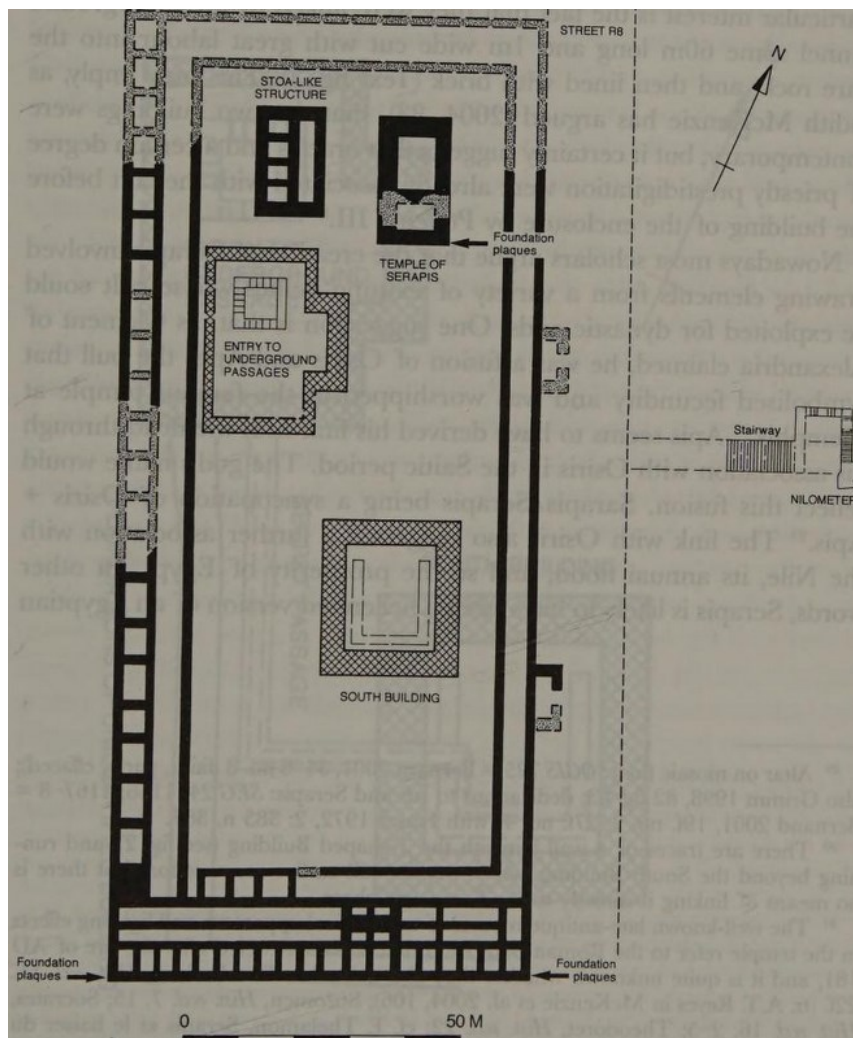


Figura 3. Planimetria del Serapeo di Alessandria (da Alvar 2008, fig. 1. p. 55)

Strutture simili sono documentate anche al di fuori del territorio egiziano, presso l'area mediterranea⁵⁷, dove il culto isiaco giunge a seguito di rapporti commerciali, politici e culturali con l'Egitto tolemaico⁵⁸. A Delo⁵⁹, in santuari

⁵⁶ Wild 1981, p. 32.

⁵⁷ Wild 1981, pp. 34-47.

⁵⁸ Fontana 2010, p. 64.

⁵⁹ Fondamentale snodo culturale in relazione a Iside e Serapide (cfr. Fontana 2010, pp. 72-73).

dedicati a Serapide⁶⁰, esistono due esempi di cripte per l'incanalamento d'acqua e una possibile terza per la quale, però, sono solamente avanzate ipotesi. Presso il Serapeo A (fig. 4), all'estremità orientale del recinto sacro, è presente una struttura sotterranea (B in fig. 4) che veniva inondata dall'acqua⁶¹ del fiume Inopo attraverso un canale scavato a est del tempio centrale (tratteggiato in fig. 4)⁶².

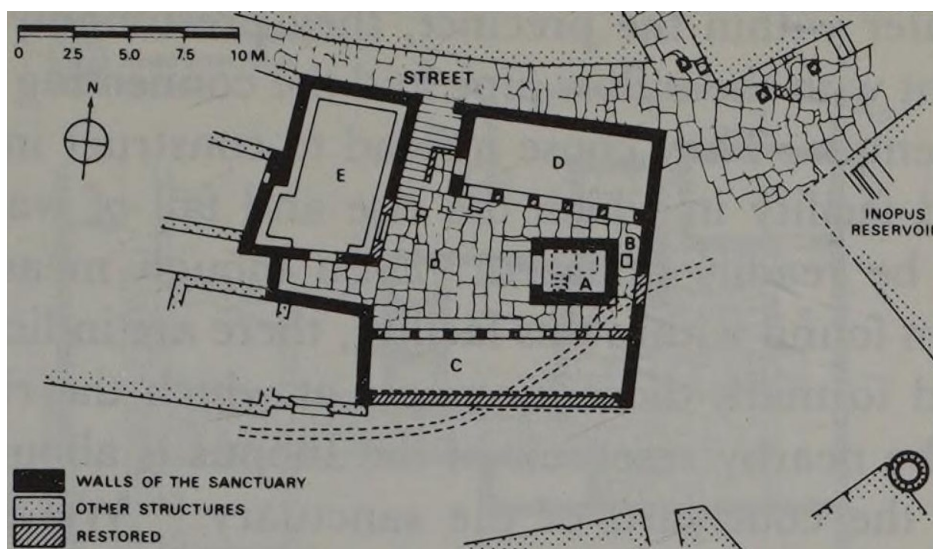


Figura 4. Serapeo A, Delo. Sono indicate le diverse strutture: tempio centrale (A); cripta d'acqua (B); portico (C); santuario a più dei (?) (D); sala per i banchetti (E) (da Wild 1981, fig. 14, p. 35)

Wild afferma che per gli antichi il fiume Inopo era “collegato fisicamente in qualche modo con il Nilo stesso”⁶³, di conseguenza “la cripta fu progettata per imitare in scala ridotta i Nilometri tolemaici d'Egitto”⁶⁴ e rimarcare la connessione tra la piena del fiume e il dio Serapide⁶⁵. Una struttura simile è documentata presso il Serapeo B di Delo (fig. 5), al di sotto dell'area del portico⁶⁶ (D in fig. 5), ma data la mancanza di gallerie per il deviamiento dell'acqua dall'Inopo l'ipotesi

⁶⁰ Dove il Serapeo A e il Serapeo B sono privati, mentre il Serapeo C è pubblico (cfr. Coarelli 2019, pp. 121-124).

⁶¹ Il bacino d'acqua aveva una dimensione di 1,10 x 1,10 m (Wild 1981, p. 34).

⁶² Wild 1981, p. 35.

⁶³ Wild 1981, p. 35.

⁶⁴ Wild 1981, p. 36.

⁶⁵ La cripta risulta collocata immediatamente al di sotto della cella che custodiva la statua del dio, così da sottolineare il potere di Serapide sull'acqua (cfr. Wild 1981, p. 36).

⁶⁶ Wild 1981, p. 36.

è che l'acqua giungesse in altro modo⁶⁷. Infine, presso il Serapeo C di Delo, si crede che fosse predisposta una struttura analoga a quelle precedentemente citate, di cui però non sono state trovate tracce⁶⁸.

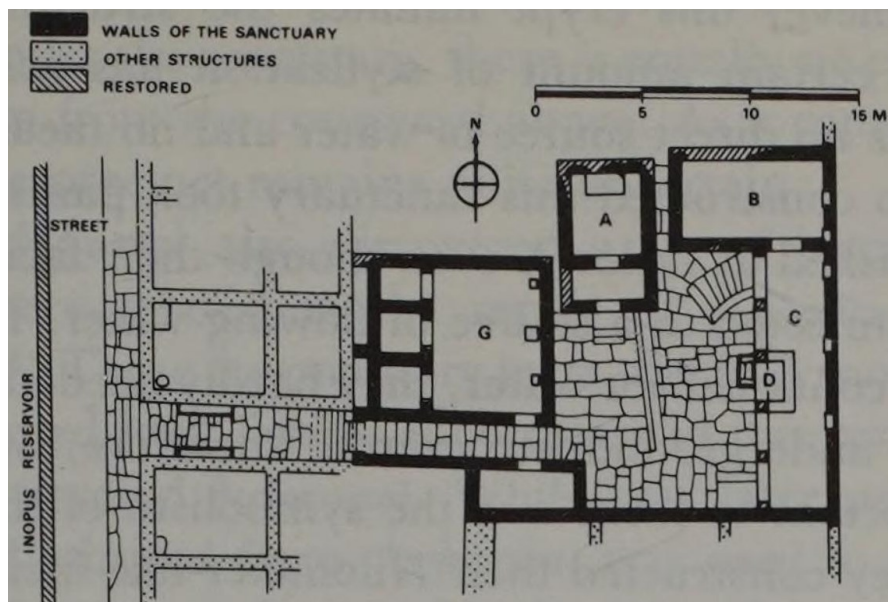


Figura 5. Serapeo B, Delo. Sono indicate le diverse strutture: tempio centrale (A); stanza chiusa (B); portico (C); Nilometro (D); stanza con piccoli santuari, per uno o più culti (G) (da Wild 1981, fig. 15, p. 37)

Anche nel santuario di Iside e Serapide di Gortyna (fig. 6) è stata scoperta una cripta localizzata a sud del tempio principale⁶⁹ (D in fig. 6), forse antecedente al tempio stesso⁷⁰. In questo caso l'acqua, proveniente da uno dei rii che scorrevano a sudovest del tempio o accumulata come pioggia sul tetto della struttura, era immessa nel bacino da un largo tubo posto presso il muro occidentale della cripta, all'altezza di 2.10 metri⁷¹. Dato che manca la canaletta

⁶⁷ Attraverso il trasporto di secchi riempiti con l'acqua del fiume; in alternativa si pensa a un sistema di canalette create per incanalare l'acqua piovana che si accumulava presso il tetto del portico all'interno del bacino (cfr. Wild 1981, p. 37).

⁶⁸ In merito alle ipotesi si veda Wild 1981, pp. 38-40, in cui si cita la possibilità della presenza di un Nilometro anche presso il santuario di Iside e Serapide a Tessalonica.

⁶⁹ Wild 1981, p. 41.

⁷⁰ "Le porzioni inferiori dei muri della cripta sono composte da conci accuratamente accostati, tipologia di muratura largamente utilizzata in epoca ellenistica. Tuttavia, le parti superiori sono state ricostruite in pietra grezza (*opus incertum*). Anche gli archi oltre i tre pollici della cripta sono stati restaurati in laterizio." Wild 1981, p. 41.

⁷¹ Wild 1981, p. 42.

per il deflusso dell'acqua, si ipotizza⁷² che il bacino venisse svuotato prelevando artificialmente l'acqua al fine di celebrare rituali dedicati a Iside e Serapide.

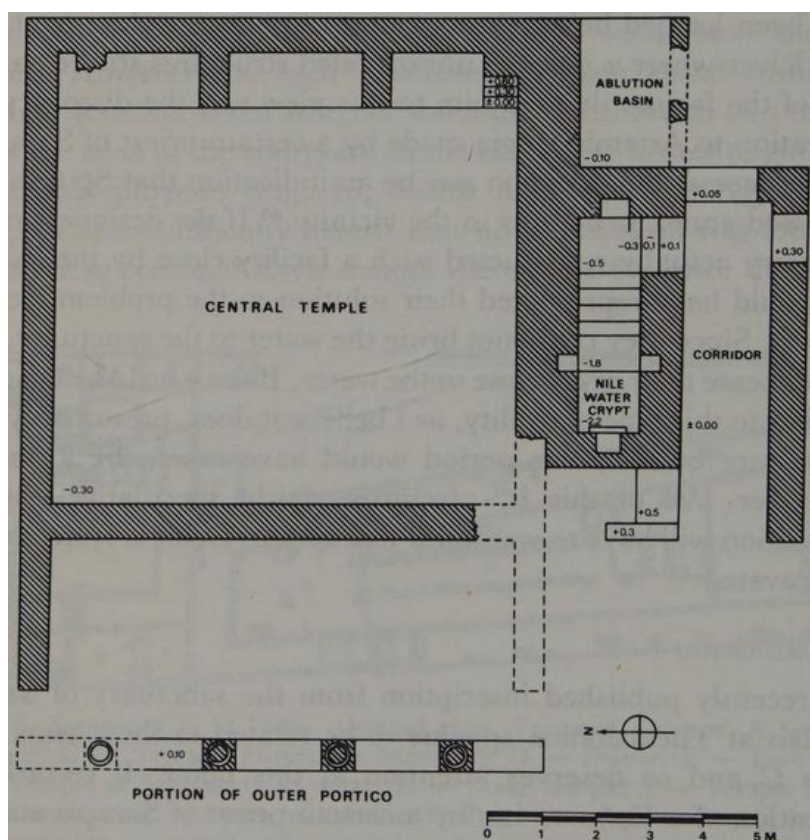


Figura 6. Santuario di Iside e Serapide a Gortyna (da Wild 1981, fig. 17, p. 40)

Questi esempi sono utili per capire che i Nilometri costruiti al di fuori dell'Egitto avevano una funzione simbolico-culturale in quanto richiamavano il potere di Iside e Serapide sull'elemento idrico e, contemporaneamente, l'acqua ivi raccolta veniva utilizzata per riti loro dedicati. Dice Wild: "Proprio come in Egitto, l'acqua della piena doveva essere vista come un segno del potere benefico delle divinità egizie. Se un tempo questa sostanza vivificante era stata generalmente disponibile solo per gli abitanti della valle del Nilo, ora tutti i devoti di Iside e Serapide potevano dividerla anche se abitavano a molte centinaia di miglia dall'Egitto"⁷³.

⁷² Wild 1981, p. 44.

⁷³ Wild 1981, p. 50.

1.4 I culti isiaci a Roma

I culti isiaci diffusi in tutto il Mediterraneo durante l'età ellenistica, ben presto giunsero anche in Italia. Se per molti studiosi l'isola di Delo ebbe un ruolo cardine in questo procedimento di appropriazione culturale, altri ritengono che gli italici ebbero modo di sperimentare in prima persona la religione egizia o recandosi in prima persona in Egitto o tramite rapporti con egiziani presenti sul suolo italiano⁷⁴. Si ipotizza che le prime città interessate dall'introduzione dei culti a Iside, nel corso del II secolo a.C., furono Pozzuoli, Pompei e Ostia⁷⁵. A Pozzuoli la *lex parieti faciundo*⁷⁶ si propone come un documento di fondamentale importanza poiché ricorda la dedica di un tempio a Serapide prima del 105 a.C., periodo attorno al quale fu edificato lo stesso Iseo di Pompei. A Ostia si hanno informazioni circa l'introduzione dei culti isiaci nei primi anni dell'epoca repubblicana grazie al ritrovamento di una statua fittile di Iside, mentre un frammento marmoreo, che rappresenta la dea su di una nave⁷⁷, indica l'ufficializzazione dei culti attorno al I secolo a.C. Per quanto riguarda Roma, probabilmente i culti isiaci furono introdotti attorno alla fine del II secolo a.C., in quanto esistono chiare testimonianze epigrafiche recuperate presso il Campidoglio databili attorno a tale data.⁷⁸ Apuleio nel XI libro delle sue *Metamorfosi*, ricorda che con Silla al potere era già attivo un collegio di sacerdoti (*pastophores*) dedito alla celebrazione di rituali riservati a Iside:

[...] Infine, perché io non mi dedicassi al suo culto in mezzo alla folla degli altri, mi iscrisse nel collegio dei suoi "pastofori", anzi proprio fra i decurioni quinquennali. Allora, avendo di nuovo rasata la mia testa, adempivo felice agli incarichi propri di

⁷⁴ Per una sintesi delle ipotesi riguardanti le modalità di penetrazione dei culti isiaci nel territorio della Penisola si veda Fontana 2010, pp. 64-69.

⁷⁵ Ricci 1997, p. 141.

⁷⁶ CIL X, 1781; l'iscrizione dà notizia dei lavori di sistemazione dell'area prospiciente il tempio di Serapide, rivolto verso il mare. Tale vicinanza sottolinea il legame tra Serapide e il mare, dio protettore dei mercanti, dei navigatori e delle attività commerciali svolte nei principali porti mediterranei, tra cui Delo, Pozzuoli, Ostia e Pompei (cfr. Zevi 2006, p. 77).

⁷⁷ Il rilievo marmoreo rappresenta Iside alla presenza del dio Vulcano, divinità principale di Ostia in qualità di *pontifex Vulcani* (cfr. Coarelli 2019, pp. 118-119).

⁷⁸ Coarelli 2019, p. 120.

*quell'antichissimo collegio fondato ai tempi di Silla senza velare o nascondere, ma anzi ostentando, la mia calvizie.*⁷⁹

Se solitamente l'acquisizione del culto isiaco viene associata a "una forma di religiosità individuale e privata"⁸⁰, in realtà si dovrebbe tener conto del ruolo attivo esercitato dalla componente gentilizia della società⁸¹. A questo proposito Federica Fontana esprime la sua opinione dicendo: "Credo che si debba, invece, acquisire una prospettiva diversa, perché, pur non essendo stato introdotto come culto "pubblico" nell'ambito del *pantheon* tardorepubblicano, il culto isiaco, di cui erano percepiti con chiarezza sia il significato politico sia il legame con la dimensione "regale", fu adottato precocemente da esponenti dell'aristocrazia senatoria, che legarono apertamente al proprio nome la divinità egiziana a scopo autocelebrativo, proprio per il legame che essa istituiva tra il potere politico e il benessere "alimentare" del popolo"⁸². Nonostante quest'interesse gentilizio nei confronti del culto isiaco, si deve ricordare l'ostilità dell'ala più conservatrice del Senato che si manifestò apertamente quando, ad esempio, il console A. Gabinio fece rimuovere dal Campidoglio le statue e gli altari dedicati a Iside, Serapide, Arpocrate e Anubi (58 a.C.) e il Senato fece abbattere i santuari eretti in onore di Iside e Serapide (52 a.C.)⁸³. La devozione per le divinità egizie crebbe soprattutto tra le frange popolari della società romana, responsabili dell'erezione di numerosi templi di stampo privato dedicati a Iside e Serapide. Si arrivò poi, nel 43 a.C., ad accettare pubblicamente il culto isiaco poiché legalizzato dal primo triumvirato⁸⁴. Successivamente, durante gli scontri tra Marco Antonio e Ottaviano, i *sacra Aegyptia* vennero contrastati in quanto gli dei egizi venivano considerati "i

⁷⁹ Apuleio, *Metamorfosi*, XI-30: "*Ac ne sacris suis gregi cetero permixtus deseruiem, in collegium me pastophorum suorum, immo inter ipsos decurionum quinquennales adlegit. Rursus denique quam raso capillo collegii uetustissimi et sub illis Syllae temporibus conditi munia, non obumbrato uel oblecto caluitio, sed quoquouersus obuio, gaudens obibam.*" (traduzione da Scazzoso 1970, p. 647).

⁸⁰ Fontana 2010, p. 69.

⁸¹ Sono molti infatti i nomi gentilizi romani connessi ai culti isiaci (cfr. Fontana 2010, pp. 69-71).

⁸² Fontana 2010, p. 69.

⁸³ Grimm 1997, p. 121.

⁸⁴ Grimm 1997, p. 123.

protettori dei nemici dello stato romano e rappresentavano di conseguenza una minaccia per la *res publica*⁸⁵. Con il principato augusteo, il culto della dea Iside venne relegato oltre il confine sacro della città; con Tiberio invece la repressione del culto fu molto più incisiva, tanto che l'imperatore fece demolire il tempio isiaco e gettare la statua di Iside nel Tevere⁸⁶. La situazione cambiò totalmente con l'imperatore Caligola che fece erigere (o restaurò) un tempio dedicato a Iside nel Campo Marzio; inserì i misteri isiaci nei *sacra publica* e inaugurò una vera e propria forma di egittomania nelle arti figurative⁸⁷. I culti isiaci, con i successivi imperatori, conobbero periodi di tolleranza alternati a periodi di profonda insofferenza a seconda della convenienza politica, del favore pubblico e della superstizione⁸⁸. Ciononostante si arrivò, tra la fine del I e gli inizi del II secolo d.C., a diffondere la conoscenza della dea Iside e dei suoi culti presso l'intero territorio imperiale⁸⁹.

A Roma, accanto ai culti misterici, si celebravano feste pubbliche che non richiedevano alcuna iniziazione ai fedeli. "Sappiamo che i cicli festivi erano due: dal 5 marzo al 1° aprile e dal 28 ottobre al 3 novembre. Del ciclo autunnale conosciamo ben poco, ma è probabile si trattasse di una celebrazione della vicenda divina. Venivano rievocate la morte di Osiride, la ricerca di Iside e infine la rinascita. Il ciclo primaverile onorava soprattutto l'aspetto marino e fluviale delle divinità egizie."⁹⁰ Le celebrazioni primaverili iniziavano il 5 marzo con la processione del *Navigium Isidis*⁹¹ che inaugurava la protezione della dea su coloro che solcavano il Mediterraneo; il 20 marzo si ricordava l'inondazione del Nilo (festa nota come *Pelusia*, dal nome della città di Pelusion sita alle foci del

⁸⁵ Grimm 1997, p. 124.

⁸⁶ Durante il principato augusteo molti manufatti egizi vennero trasferiti a Roma; con Tiberio al potere tutto ciò che aveva a che fare con l'Egitto fu ampiamente osteggiato (cfr. Grimm 1997, pp. 124-125).

⁸⁷ Grimm 1997, p. 126.

⁸⁸ Per un quadro completo delle risposte dei vari imperatori ai culti isiaci, si veda Grimm 1997, pp. 120-133.

⁸⁹ Kákosy 1997, p. 148.

⁹⁰ Zazo 1964, p. 553.

⁹¹ Si veda *supra* pp. 8-10.

fiume) e, per finire, il 1° aprile si svolgeva la festa in onore di Iside di Faro (*Sacrum Phariae*)⁹².

1.5 L'acqua negli Isei del mondo romano

L'acqua costituiva una componente essenziale nelle cerimonie in onore della dea Iside. Anche nel territorio dell'impero romano sono documentate strutture sotterranee che, costruite in epoca ellenistica e ristrutturate in età romana⁹³, riprendono la morfologia dei Nilometri dell'Egitto faraonico. Il caso più esemplificativo lo si trova presso l'Iseo di Pompei dove la cripta per l'acqua lustrale, nota con il nome di "*purgatorium*"⁹⁴, è situata a sud-est del tempio centrale (n. 4 in fig. 7). L'accesso a questa struttura è individuato presso la parete nord sulla quale è presente una ricca decorazione⁹⁵ (fig. 8): al di sopra della porta, in corrispondenza del timpano, si trova un rilievo che rappresenta figure adoranti ai lati di un'urna⁹⁶, mentre al di sotto del timpano corre un fregio dipinto che vede la presenza di nove personaggi tra cui si notano quattro figure rivolte in adorazione verso l'urna soprastante. Nel fregio e nei rilievi che decorano la facciata del *purgatorium* sono presenti altri simboli associati alla dea egizia: si tratta di situle, serpenti e sistri⁹⁷. Ulteriori decorazioni a stucco sono individuate presso le pareti laterali della camera, queste però propongono soprattutto figure legate alla tradizione mitologica greco-romana: Perseo e Andromeda, Marte e Venere, amorini⁹⁸. A differenza dell'esterno, la parte interna della cripta risulta praticamente spoglia. Qui una stretta scalinata conduce alla camera interrata dove è ubicata la vasca che, probabilmente, veniva riempita dall'acqua piovana⁹⁹.

⁹² Zazo 1964, p. 553.

⁹³ Si veda il Nilometro di Gortyna, di cui a p. 13, nota 70.

⁹⁴ De Caro 1997a, p. 341.

⁹⁵ Wild 1981, p. 44.

⁹⁶ Si tratta forse dell'urna usata per i riti celebrati in occasione del *Navigium Isidis*, si veda *supra* pp. 9-10.

⁹⁷ Wild 1981, pp. 44-45.

⁹⁸ Wild 1981, p. 46.

⁹⁹ Acqua raccolta da una canaletta appositamente scavata presso lo stilobate del portico e trasportata nella cripta da un sistema di tubature sotterranee (cfr. Wild 1981, pp. 46-47).

Inoltre data la mancanza di una canaletta per il deflusso delle acque, è verosimile che la cripta fosse svuotata prelevando l'acqua a mano¹⁰⁰ come nel caso del Nilometro di Gortyna¹⁰¹.

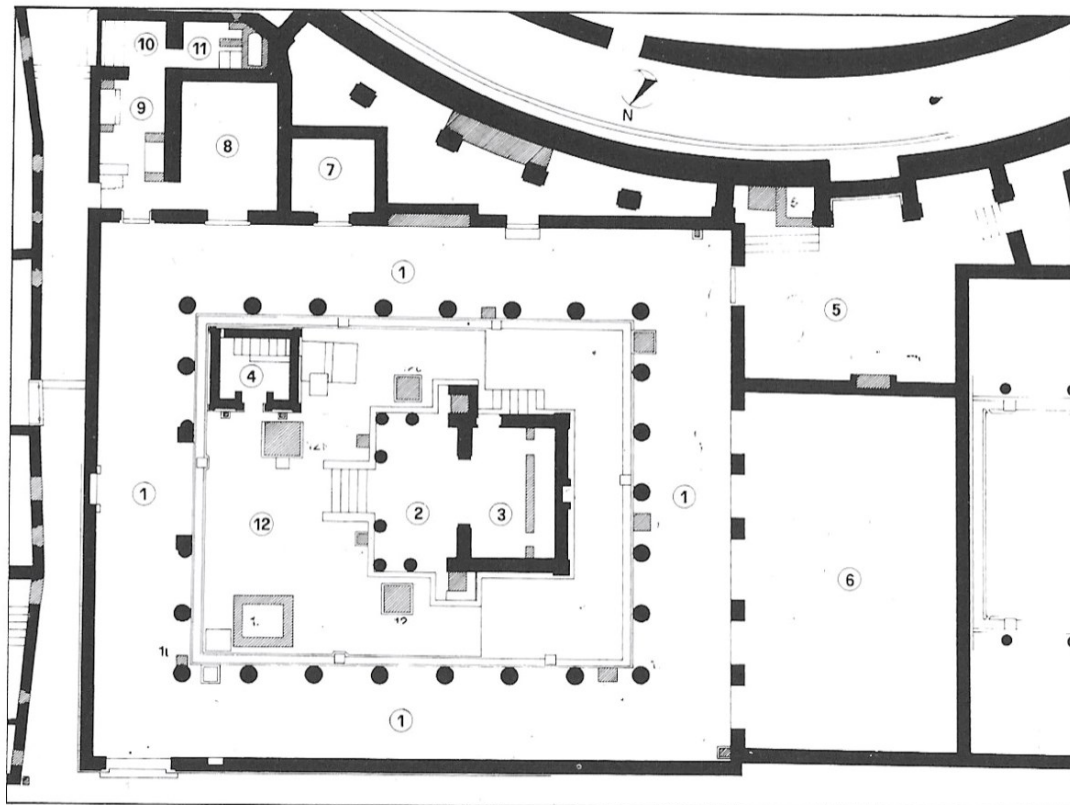


Figura 7. Pianta del santuario di Pompei: 1) portico; 2) pronao; 3) cella; 4) *purgatorium*; 5) *sacrarium*; 6) *ekklesiasterion*; 7) cubicolo; 8) triclinio; 9) cucina; 10) sottoscala; 11) ambiente di servizio con bacino; 12) cortile (da De Caro 1997a, fig. di p. 341)

¹⁰⁰ Wild 1981, p. 47.

¹⁰¹ Si veda *supra* p. 14.

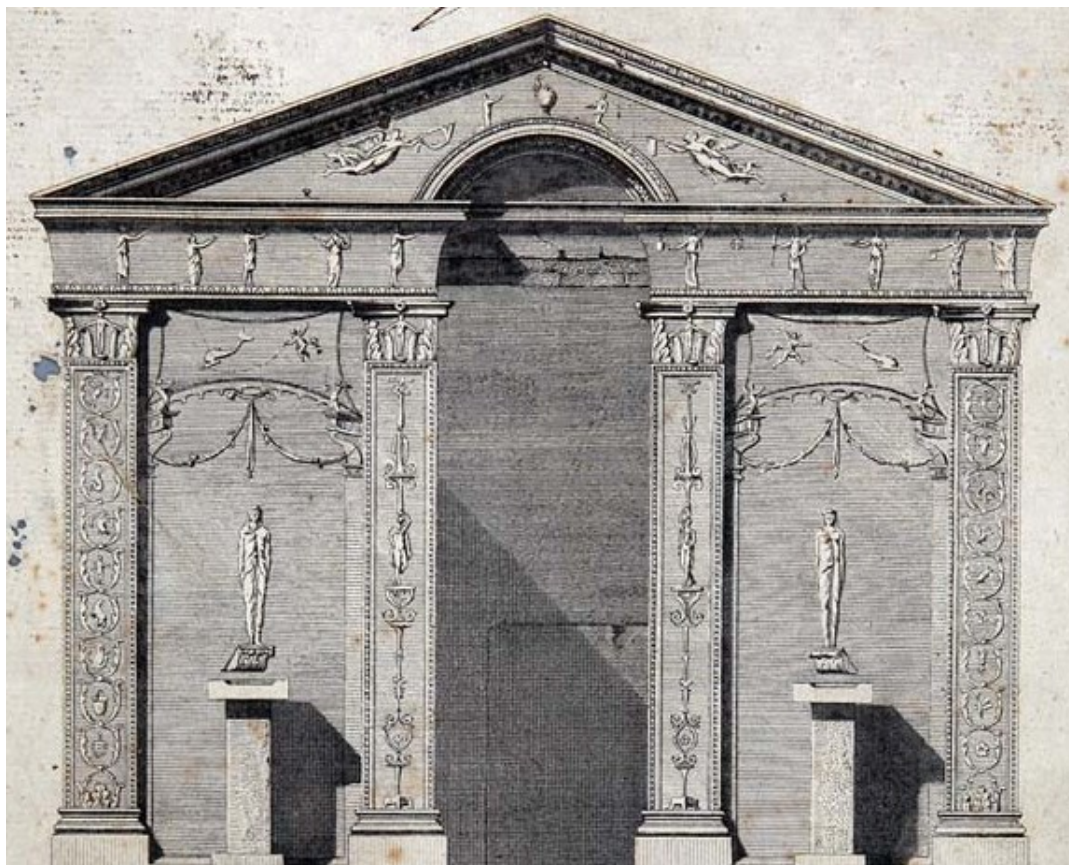


Figura 8. Incisione della fronte del *purgatorium* di Francesco La Vega, conservata al Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Numero di inventario ADS 912.

Dato che non esistono esempi di Nilometri costruiti dai Romani¹⁰², si può affermare che queste installazioni “gradualmente cessarono di essere significative nel culto di Iside e Serapide”¹⁰³ e, anzi, furono introdotte nuove strutture per l’incanalamento dell’acqua. A questo proposito un esempio utile riguarda il santuario di Iside e Serapide sito in Sabratha, Libia, costruito tra il II e il III secolo d.C. Al di sotto dello stilobate del tempio centrale venne costruito un deambulatorio collegato a una cisterna voltata¹⁰⁴ (fig. 9). Wild riporta che la

¹⁰² Si deve ricordare che le strutture di Pompei e Gortyna rimangono in uso e vengono ristrutturare durante l’età romana ma sono prodotti dell’età ellenistica (cfr. Wild 1981, pp. 40-47).

¹⁰³ Wild 1981, p.47.

¹⁰⁴ Wild 1981, pp. 48-49; per una descrizione dettagliata dell’impianto sotterraneo si veda Pesce 1953, pp. 35-37.

cisterna ed un'altra struttura comunicante della stessa dimensione, venivano riempite per mezzo di un complesso sistema di raccolta dell'acqua piovana¹⁰⁵.

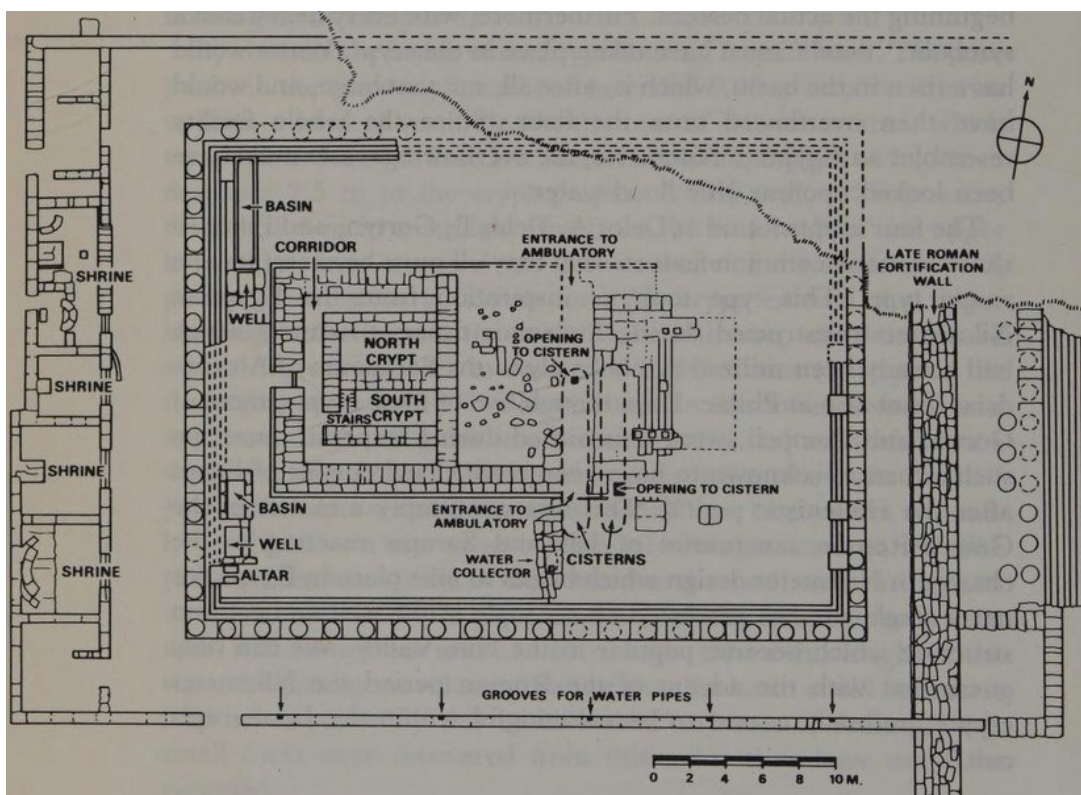


Figura 9. Santuario a Iside e Serapide, Sabratha. Veduta del piano terra (da Wild 1981, fig. 19, p. 48)

Ulteriori santuari dedicati a Iside e Serapide¹⁰⁶ danno testimonianza di diversi sistemi usati per raccogliere l'acqua in età romana. Ad esempio ad Eretria è stato scoperto un pozzo poco profondo per l'acqua piovana¹⁰⁷; a Cuma eolica sono state avanzate ipotesi circa una grande cisterna scavata nella roccia, dotata di un distributore d'acqua con tubi di argilla¹⁰⁸; a Pergamo è stato riportato alla luce un bacino per l'acqua dinanzi alla statua di culto della divinità, oltre il quale si

¹⁰⁵ L'acqua era immessa nella cisterna attraverso una canaletta connessa ad una serie di condutture ubicate in corrispondenza del perimetro dei portici del santuario, dai cui tetti sgorgava la pioggia (cfr. Wild 1981, p. 49).

¹⁰⁶ È il caso dei santuari di Eretria, di Cuma eolica, di Pergamo e Frauenberg (cfr. Wild 1981, pp. 54-60).

¹⁰⁷ Wild 1981, p. 55.

¹⁰⁸ Wild 1981, p. 17.

trova un'altra vasca molto profonda rivestita d'alabastro egiziano¹⁰⁹; a Frauenberg si è rinvenuta una struttura quadrangolare semi interrata collegata a un canale di approvvigionamento d'acqua¹¹⁰.

Nonostante le numerose varianti d'epoca romana, è evidente che nelle strutture dedicate alle divinità egizie l'acqua giocava un ruolo sostanziale. È probabile però che il significato simbolico associato a tale elemento fosse cambiato rispetto alla precedente epoca ellenistica: se in età ellenistica si trattava di rimarcare il potere della divinità sulle acque, in seguito con i Romani la prospettiva cambia e "l'acqua del Nilo era più spesso valutata come un segno della presenza degli dei piuttosto che del loro potere"¹¹¹. Ciò spiega il motivo per cui i Romani smisero di costruire i Nilometri: non avevano, infatti, alcun interesse a rievocare l'innalzamento delle acque generato dalla potenza della divinità com'era stato in età ellenistica, per loro era sufficiente dotare i santuari di una qualsiasi struttura in grado di contenere acqua, al fine di sottolineare la presenza della divinità.

¹⁰⁹ Wild 1981, p. 57.

¹¹⁰ Wild 1981, pp. 59-60.

¹¹¹ Wild 1981, p. 69.

Capitolo 2

Iside nelle terme romane

2.1 *Iside salutaris*

Nell'antico Egitto l'immagine di Iside come figura salvifica si manifesta a partire da un testo datato al Nuovo Regno¹¹² in cui la dea, grazie alla sua magia, guarisce Ra dal morso di un serpente velenoso:

*Venne Isi coi suoi sortilegi, con la sua bocca (piena) di soffi di vita, le sue formule per distruggere i mali, e le sue parole che vivificano le gole morte. Essa disse: <<Che succede, o padre divino? Che c'è dunque? Un serpente ha diffuso in te i mali, uno che hai creato ha alzato la testa contro di te. Oh, sarà abbattuto dagli incantesimi efficienti: io lo farò retrocedere alla vista dei tuoi raggi>>.*¹¹³

Queste capacità guaritrici di Iside sono evidenziate anche nell'episodio della ricomposizione del corpo di Osiride, dilaniato dal fratello Seth¹¹⁴. In questa prospettiva i fedeli di Iside s'identificano con Osiride chiedendo alla dea di intercedere per la loro salute¹¹⁵. La concezione di Iside come dea salvifica viene ripresa anche da Diodoro Siculo nel I libro della sua *Biblioteca Historica*:

Gli egiziani affermano che Iside ha scoperto molti farmaci che danno la salute, e che aveva grande esperienza della scienza medica. E che perciò, anche ottenuta l'immortalità, ama soprattutto guarire gli uomini e porta soccorso nel sonno a quanti glielo chiedono, manifestando con tutta evidenza sia la propria epifania, sia il beneficio che rende agli uomini che glielo domandano. [...] Infatti, stando accanto ai malati nel sonno, porta loro soccorso contro la malattia, e chi le presta ascolto guarisce contro ogni aspettativa; e molti, privati della speranza dai medici a causa

¹¹² Scritto in un papiro conservato al Museo Egizio di Torino (n. 1993).

¹¹³ Bresciani 2001, pp. 66-69.

¹¹⁴ Plutarco, *De Iside et Osiride*, 18: "Ma Tifone, mentre andava a caccia di notte, la scoprì per caso (la bara), illuminata dalla luna; riconosciuto il corpo di Osiride, lo fece in quattordici pezzi e lo disperse. Quando lo venne a sapere, Iside si mise di nuovo a cercare qua e là, attraversando le paludi su una zattera di papiro [...]" (Cavalli 1985, p. 77).

¹¹⁵ Si veda *supra* p. 8.

*della natura difficile della loro malattia, da lei sono salvati, mentre tanti, completamente privi dell'uso degli occhi o di qualche altra parte del corpo, quando facciano ricorso a questa dea, si ristabiliscono nelle condizioni precedenti.*¹¹⁶

Nel testo si riconosce la pratica dell'*incubatio* che consiste nel dormire presso il santuario del dio che, comparendo al fedele durante il sonno, gli suggerisce la cura per i suoi mali¹¹⁷. “Iside è dunque una divinità epifanica, in un contesto onirico e insieme mantico in funzione medicale, dall’efficacia assoluta al di là di ogni capacità terapeutica umana e quindi tipicamente “miracolosa””¹¹⁸. In particolare, secondo il Bricault, il luogo maggiormente noto per i rituali d’incubazione isiaci è Menouthis¹¹⁹. Tale centro culturale era conosciuto anche in Italia, in quanto nel porto di Ostia sono state recuperate due iscrizioni di età antonina che citano la dedica di statue ad Iside di Menouthis¹²⁰. L’azione epifanico-curativa riconosciuta ad Iside, viene estesa anche alla figura di

¹¹⁶ Diodoro Siculo, *Bibliotheca Historica*, I, 25,2-25,5: “*φασὶ δ' Αἰγύπτιοι τὴν Ἴσιν φαρμάκων τε πολλῶν πρὸς ὑγίαν εὐρέτιν γεγονέναι καὶ τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης μεγάλην ἔχειν ἐμπειρίαν· διὸ καὶ τυχοῦσαν τῆς ἀθανασίας ἐπὶ ταῖς θεραπαίαις τῶν ἀνθρώπων μάλιστα χαίρειν, καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους τοῖς ἀξιοῦσι διδόναι βοηθήματα, φανερώς ἐπιδεικνυμένην τὴν τε ἰδίαν ἐπιφάνειαν καὶ τὸ πρὸς τοὺς δεομένους τῶν ἀνθρώπων εὐεργετικόν [...]* καὶ πολλοὺς μὲν ὑπὸ τῶν ἰατρῶν διὰ τὴν δυσκολίαν τοῦ νοσήματος ἀπελπισθέντας ὑπὸ ταύτης σώζεσθαι, συχνοὺς δὲ παντελῶς πηρωθέντας τὰς ὁράσεις ἢ τινὰ τῶν ἄλλων μερῶν τοῦ σώματος, ὅταν πρὸς ταύτην τὴν θεὸν καταφύγῃσιν, εἰς τὴν προϋπάρξασαν ἀποκαθίστασθαι τάξιν.” (traduzione da Cordiano, Zorat 2004, p. 181).

¹¹⁷ Una testimonianza di guarigione perpetuata presso un *Asklepieion* attraverso il riposo ci deriva dal frammento n. 1381 della serie dei papiri di Ossirinco: “Era notte, quando ogni creatura vivente era addormentata eccetto quelli ammalati, ma la divinità si mostrò in modo più efficace; una febbre violenta mi bruciò, ed ebbi le convulsioni con una perdita del respiro e tosse a causa del dolore che proveniva dal mio fianco. Pesante nella testa per i miei problemi, stavo cadendo semi-cosciente nel sonno, e mia madre, come farebbe una madre per suo figlio...stava seduta senza godere nemmeno di un breve periodo di riposo, quando improvvisamente percepi – non era un sogno o sonno, poiché i suoi occhi erano inamovibilmente aperti, anche se non vedevano chiaramente – una visione divina e terrificante, impedendole facilmente di osservare il dio o i suoi servi, chiunque essi fossero. In ogni caso c’era qualcuno la cui altezza era maggiore di quella di un umano, vestito di vesti lucenti e che portava nella mano sinistra un libro, il quale, dopo avermi guardato solo due o tre volte dalla testa ai piedi, scomparve. Quando si riprese (mia madre) provò, ancora tremante, a svegliarmi, e scoprendo che la febbre mi aveva lasciato e che molto sudore si stava riversando fuori da me, s’inginocchiò verso la manifestazione del dio, e poi mi asciugò e mi calmò. Quando le parlai lei voleva dichiarare la virtù del dio, ma io, anticipandola, le dissi tutto da solo; poiché ogni cosa che lei vide nella sua visione era apparsa a me nei miei sogni.” (POxy 1381, 11, 91-140; Alvar 2008, pp. 331-332).

¹¹⁸ Sfameni Gasparro 1999, p. 404.

¹¹⁹ Bricault 2014, pp. 104-108.

¹²⁰ RICIS 503/1204; RICIS 503/1212.

Serapide: Eliano ricorda alcuni episodi di guarigione perpetuati dalla divinità a favore di animali e uomini¹²¹, mentre Strabone individua nella città di Canopo, a pochi chilometri da Alessandria d'Egitto, il luogo terapeutico destinato ai fedeli del dio¹²². Nonostante alcuni studiosi ritengano che in Egitto l'*incubatio* sia stata introdotta dai greci¹²³, esistono testimonianze precedenti la conquista di Alessandro Magno che raccontano la visita in sogno di divinità. Si tratta di testi in cui il protagonista della vicenda rituale è il faraone, pertanto si ipotizza che originariamente l'incubazione fosse destinata al solo re per poi essere democratizzata in età tolemaica¹²⁴. Le divinità o gli eroi che si occupano dell'*incubatio* solitamente hanno una caratterizzazione ctonia, ovvero hanno a che fare completamente o solo in parte con l'aldilà: in Egitto, ad esempio, questa pratica è riferita agli dei Bes, Iside, Thot e Serapide; in Grecia tale ritualità non solo si associa ad Asclepio, ma anche ad eroi come Anfiarao, Anfiloco, Sarpedone, Trofonio, Mopso, Ermione e Pasifae¹²⁵.

In quanto ai greci, secondo Diodoro Siculo, questi non avrebbero potuto conoscere la medicina senza l'egizia Iside, in quanto la dea trasmise il suo sapere ad Apollo (Horus per gli egiziani), divinità medica per eccellenza in Grecia:

*Affermano che il nome Horus, tradotto, significhi Apollo, e che egli, reso edotto dalla madre Iside nell'arte della medicina e della mantica, benefica il genere umano con i suoi responsi oracolari e le sue cure.*¹²⁶

¹²¹ Eliano, *De Natura Animalium*, 11, 31-34.

¹²² Strabone, *Geografia*, XVII, 1,17: "Vi si trova il santuario di Serapide, frequentato con grande devozione; è anche un centro terapeutico, tanto che persino uomini di buona reputazione vi si recano fiduciosi e vi dormono per impetrare la guarigione o altri lo fanno per loro; e taluno attesta per iscritto la propria guarigione, talaltro invece le virtù degli oracoli locali." (Biffi 1999, p. 121).

¹²³ Renberg 2017, pp. 74-84.

¹²⁴ Renberg 2017, p. 80.

¹²⁵ Tertulliano, *De Anima*, 46,11: "*Amphiarai apud Oropum, Amphilochi apud Mallum, Sarpedonis in Troade, Trophonii in Boeotia, Mopsi in Cilicia, Hermionae in Macedonia, Pasiphaae in Laconica*"; cfr. Renberg 2017, pp. 30-33.

¹²⁶ Diodoro Siculo, *Bibliotheca Historica*, I, 25,7: "τὸν δὲ Ὀρον μεθερμηνευόμενον φασιν Ἀπόλλωνα ὑπάρχειν, καὶ τὴν τε ἰατρικὴν καὶ τὴν μαντικὴν ὑπὸ τῆς μητρὸς Ἰσιδος διδαχθέντα διὰ τῶν χρησμῶν καὶ τῶν θεραπειῶν εὐεργετεῖν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος." (traduzione da Cordiano, Zorat 2004, p. 183); anche Macrobio dice: "*apud eosdem Apollo, qui est sol, Horus vocatur*" (Macrobio, *Saturnalia*, I, 21, 13).

Proprio per le sue capacità medicamentose, nel momento in cui viene inserita nel *pantheon* greco, Iside viene collegata alle divinità sananti della Grecia, tra cui spicca Asclepio, figlio di Apollo. In particolare questo legame è evidenziato in due testi epigrafici rinvenuti nell'isola di Melo, che "riuniscono significativamente Serapide, Iside, Asclepio, Igea, *Paion* (Apollo) e Panacea"¹²⁷. Si tratta di un rapporto reso manifesto anche a livello topografico, nel senso di una stretta vicinanza sia sul suolo greco sia sul suolo romano tra gli spazi dedicati a Iside e quelli dedicati ad Asclepio: un esempio fondamentale si trova a Pompei, dove l'*Iseion* è posto nelle immediate vicinanze dell'*Asklepieion*¹²⁸. Come spiega la Rigato è probabile che da parte dei fedeli orientali presenti a Pompei, vi fosse un'identificazione di Serapide ed Iside con la coppia greca Asclepio-Igea¹²⁹. In merito, una testimonianza fondamentale ci deriva da Macrobio che, nei *Saturnalia*, ricorda la natura solare di Asclepio e la natura lunare della Salute (Igea) manifestando così un richiamo diretto a Serapide e Iside¹³⁰.

2.2 Acqua, fonte di salute

Se tipicamente l'acqua è associata a Iside in forza del suo legame con il Nilo, è da ricordare che tale elemento svolge un ruolo essenziale anche nella medicina templare¹³¹. In particolare, l'acqua veniva utilizzata spesso "per scopi terapeutici, secondo le prescrizioni divine fornite dai fedeli, che possono comportare assunzione del liquido, bagni nelle acque della fonte sacra¹³², contatto con le parti malate per versamento del liquido, fino a prevedere una totale immersione nei numerosi bacini naturali o artificiali presenti all'interno dell'area templare, ove

¹²⁷ Rigato 2013, p. 106.

¹²⁸ Rigato 2013, p. 105.

¹²⁹ Rigato 2013, p. 106.

¹³⁰ Macrobio, *Saturnalia*, I, 20,1.

¹³¹ Gli stessi templi delle divinità taumaturgiche vengono costruiti nelle prossimità di un punto d'acqua (cfr. Rigato 2013, p. 17).

¹³² Ad esempio Elio Aristide, nel *Secondo discorso sacro*, racconta la guarigione miracolosa ottenuta da Asclepio presso l'*Asklepieion* di Pergamo: "A quel punto arrivò l'ordine di cospargermi di fango presso la sacra fonte, e di immergermi in essa. Anche allora diedi spettacolo: il fango e l'aria erano talmente gelidi che il correre e gettarmi nella fonte mi parve tanto di guadagnato, e l'acqua mi valse come riscaldamento." (Luck 1997, pp. 271-273, n. 44).

si conduce l'acqua della sorgente sacra"¹³³. Ad esempio presso il santuario di Dendera i pazienti erano invitati oltre che a bere acqua, anche ad immergersi¹³⁴. Tale risorsa però e, in particolare, le facoltà curative a lei associate non sono un'esclusiva dei santuari poiché anche le stazioni termali possono contare sulle proprietà benefiche delle acque. A questo proposito, alcune testimonianze ci danno la misura del sapere degli antichi in merito alle capacità benefiche delle acque termali che, a seconda delle caratteristiche, apportano diversi benefici:

*Tutte le acque calde comunque hanno virtù medicinali in quanto, sottoposte a cottura, acquisiscono, ciascuna nella propria composizione, una nuova qualità da utilizzare. Infatti le fonti solforose guariscono le malattie nervose, poiché con il loro calore surriscaldano e bruciano, eliminandoli dal corpo, gli umori malsani. Quelle contenenti allume poi, usate nel trattamento delle membra indebolite dalla paralisi o da qualche altro fattore patogeno, facendo penetrare calore, attraverso i pori aperti, sul freddo, le risanano con l'azione contraria del calore, e in questo modo gradualmente esse recuperano la loro originaria funzione. Quanto a quelle bituminose, se bevute costituiscono un rimedio abituale per le malattie interne grazie al loro effetto purgativo.*¹³⁵

*Tratteremo anche delle altre (acque) che si distinguono per il gusto o per altri servizi che rendono. Alcune sono salutari per gli occhi, altre per i nervi; altre curano malattie croniche e senza speranza per i medici, altre guariscono le piaghe, altre, se bevute, placano i mali interni e danno sollievo al dolore dei polmoni e degli intestini, altre arrestano le emorragie. La loro utilità è varia quanto il loro gusto.*¹³⁶

¹³³ Rigato 2013, p. 18; in merito alla presenza di acqua nei santuari isiaci si veda il capitolo 1.

¹³⁴ Alvar 2008, p. 328.

¹³⁵ Vitruvio, *De Architectura*, VIII, 3,4: "Omnis autem aqua calida ideo [quod] est medicamentosa, quod in prauis rebus percocta aliam uirtutem recipit ad usum. Namque sulphurosi fontes neruorum labores reficiunt percalefaciendo exurendoque caloribus e corporibus umores uitiosos. Aluminosi autem, cum dissoluta membra corporum paralyti aut aliqua ui morbi receperunt, fouendo per patentes uenas refrigerationem contraria caloris ui reficiunt, et hoc continenter restituuntur in antiquam membrorum curationem. Bituminosi autem interioris corporis uitia potionibus purgando solent mederi." (traduzione da Gros 1997b, p. 1121).

¹³⁶ Seneca, *Naturales Quaestiones*, III, 1, 2: "De ceteris quoque disseremus, quas insignes aut sapor aut aliqua reddit utilitas. Quaedam enim oculos, quaedam neruos iuuant; quaedam inueterata et desperata a medicis uitia percurant; quaedam medentur ulceribus; quaedam interiora potu fouent et pulmonis ac uiscerum querelas leuant; quaedam supprimunt sanguinem. Tam uarius singulis usus quam gustus est." (traduzione da Mugellesi 2004, pp. 253-255).

*Secondo il loro genere, curano i nervi, i piedi o le anche, altre le lussazioni o le fratture, liberano l'intestino, rimarginano le ferite, giovano soprattutto alla testa, alle orecchie e le Ciceroniane agli occhi.*¹³⁷

Di fatto, nel mondo romano, l'uso delle acque a scopo curativo ebbe un grandissimo successo verso la fine del III secolo a.C., grazie all'influenza della medicina greca¹³⁸. Se però in un primo momento a Roma venivano praticati esclusivamente bagni in acque calde, attorno al 23 a.C. vennero introdotte anche pratiche di balneazione in acqua fredda¹³⁹.

Nei loro testi, Vitruvio, Seneca e Plinio il Vecchio non solo citano i principali usi terapeutici delle acque, ma danno indicazioni precise circa alcune stazioni termali degne di nota nell'età romana (alcune di queste sono rimaste tali fino ai nostri giorni)¹⁴⁰. In particolare Plinio cita il maggior numero di siti dando, di volta in volta, indicazioni circa il tipo di acqua che vi si trovava e le patologie che si potevano curare. Ad esempio, le *aquae Sinuessanae* in Campania, venivano frequentate per “eliminare la sterilità nelle donne e la pazzia negli uomini”¹⁴¹; le fonti termali di Ischia (*Aenaria insula*), di Stabia (*aqua Dimidia*) e le acque acide che sgorgavano presso Teano (*aqua Acidula*) e Venafrò (*fons Acidula Venafrana*)¹⁴² curavano i malati di calcoli. Le *aquae Albulae*¹⁴³ (Tivoli Terme), che Vitruvio e Seneca definiscono *sulphuratae*, secondo Plinio guarivano le ferite così come le *fontes Leucogoei* che, oltre a ciò guarivano le patologie oculari¹⁴⁴. Le *aquae Cutiliae* in Sabina (Cittaducale), nitrose, erano utili per “lo stomaco, i nervi e tutto

¹³⁷ Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXXI, 3: “*lam generatim nervis prosunt pedibusue aut coxendicibus, aliae luxatis fractisue, inaniunt aluos, sanant uulnera, capiti, auribus priuatim medentur, oculis vero Ciceronianae.*” (traduzione da Giardini 1984, p. 1109).

¹³⁸ Zanetti, Rizzi, Mantovanelli 2012, p. 365; le scuole mediche greche (ippocratica, metodica ed empirica) prescrivevano la balneoterapia per la cura di varie malattie (cfr. Rizzi 2014, pp. 66-68).

¹³⁹ Quando il medico greco Antonio Musa riuscì a curare Augusto con bagni in acqua fredda (cfr. Zanetti, Rizzi, Mantovanelli 2012, p. 366 e Rizzi 2014, pp. 66-67).

¹⁴⁰ Riferimenti a questi contesti termali si trovano in Bassani 2014b.

¹⁴¹ Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXXI, 4,8.

¹⁴² Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXXI, 4,9.

¹⁴³ La *statio “ad Aquas Albulas”* era fondamentale luogo di sosta lungo la via *Tiburtina* secondo quanto indicato dalla *Tabula Peutingeriana* (cfr. Sapelli Ragni, Mari 2011, p. 289).

¹⁴⁴ Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXXI, 8,12.

il corpo”¹⁴⁵ e, in merito alle stesse, Vitruvio ricorda gli effetti purgativi¹⁴⁶. Plinio cita anche le *aquae Patavinae* senza però indicare le patologie curabili per mezzo di esse: ricorda la presenza di acque calde che generavano alghe¹⁴⁷ e, in un altro passo dell’opera, afferma che nonostante fossero prive di particolari proprietà erano ugualmente curative¹⁴⁸. Tra tutti i siti termali, però, spicca quello campano di Baia che tra i Romani godeva di particolare notorietà ed era, dunque, ampiamente frequentato. In merito a tale realtà termale Plinio dice:

*Tuttavia in nessun luogo più abbondanti né con più numerose proprietà medicinali che nel golfo di Baia: alcune sono curative in virtù dello zolfo, altre dell’allume, altre ancora del sale o del nitro o del bitume, alcune anche in una miscela acida e salata, altre ancora soltanto col vapore, e tanta ne è l’efficacia che scaldano i bagni e addirittura fanno bollire l’acqua fredda nelle vasche. Quelle nel golfo di Baia chiamate Posidiane (dal nome di un liberto dell’imperatore Claudio) cuociono anche le vivande.*¹⁴⁹

Vitruvio stesso ricorda le alte temperature delle acque di Baia dovute alla presenza locale di fumarole:

*[...] sotto quei monti ribollono sia terre sia sorgenti abbondanti, che non ci sarebbero, se non avessero al di sotto enormi fuochi che ardono grazie o a zolfo o ad allume o a bitume. Pertanto in profondità il fuoco e il vapore della fiamma diffondendosi e avvallando per i meati rendono tale terra leggera e il tufo poiché ivi si crea affiora senza liquido.*¹⁵⁰

¹⁴⁵ Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXXI, 6; in merito alle *aquae Cutiliae* sappiamo da Svetonio che causarono la morte di Vespasiano perché troppo fredde (cfr. Sapelli Ragni, Mari 2011, p. 281).

¹⁴⁶ Vitruvio, *De Architectura*, VIII, 3,5.

¹⁴⁷ Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, II, 227.

¹⁴⁸ Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXXI, 32,61.

¹⁴⁹ Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXXI, 2: “*Nusquam tamen largius quam in Baiano sinu nec pluribus auxiliandi generibus: aliae sulphuris ui, aliae aluminis, aliae salis, aliae nitri, aliae bituminis, nonnullae etiam acida salsaue mixtura. Uapore ipso aliquae prosunt, tantaque est uis ut balineas calefaciant ac frigidam etiam in solis feruere cogant. Quae in Baiano Posidianaue uocantur, nomine accepto a Claudi Caesaris liberto, obsonia quoque percocunt.*” (traduzione da Giardini 1984, p. 1109).

¹⁵⁰ Vitruvio, *De Architectura*, II, 6,1: “[...] quod sub his montibus et terrae feruentes sunt et fontes crebri, qui non essent, si non in imo haberent aut e sulphure aut alumine aut bitumine ardentis

La grandiosità delle terme di Baia viene sottolineata anche da Cassio Dione che, inoltre, testimonia come le acque del luogo furono condotte, attraverso apposite canalizzazioni, presso strutture private al fine di riscaldarne gli ambienti interni¹⁵¹.

A questa testimonianza si aggiunge quella di Seneca, che riferisce:

*[...] i cui bagni (di Baia) si scaldano senza fuoco, possono attestare che egli non si sbaglia. In essi arriva una corrente d'aria resa calda per il passaggio attraverso uno sfiatatoio naturale; essa circola attraverso le tubazioni e scalda le pareti e le vasche del bagno come se del fuoco fosse stato messo sotto. Tutta l'acqua fredda, in tale passaggio, diviene calda. Dal momento che scorre racchiusa, il suo sapore non è alterato dal mezzo di riscaldamento.*¹⁵²

NOME DELLA SORGENTE	PATOLOGIE CURATE SECONDO GLI ANTICHI	LOCALIZZAZIONE SORGENTE	CLASSIFICAZIONE ATTUALE	INDICAZIONI TERAPEUTICHE ATTUALI
<i>aquae Patavinae</i>	Obesità, (occhi?)	Abano Terme, Montegrotto Terme (Veneto)	Salso-bromo-iodica	Patologie circolatorie e degli apparati locomotore, respiratorio e uro-genitale
<i>aquae Sinuessanae</i>	Sterilità femminile, pazzia maschile	Mondragone (Campania)	Solfata	Varie patologie tra cui quelle ginecologiche
<i>aqua in Aenaria insula</i>	Calcoli (vescicali)	Ischia (Campania)	Salso-bromo-iodica, alcalina, lievemente radioattiva	Patologie ginecologiche, cutanee, circolatorie, degli apparati locomotore e respiratorio
<i>aqua Acidula ab Teano Sidicino</i>	Calcoli (vescicali)	Teano (Campania)	Sulfurea?	
<i>aqua in Stabianae quae Dimidia vocatur</i>	Calcoli (vescicali)	Castellammare di Stabia (Campania)	Cloruro-sodica, bicarbonato calcica	Diuretiche
<i>fons Acidulus Venafranus</i>	Calcoli (vescicali)	Venafro (Molise)	Sulfurea	Patologie cutanee, osteoarticolari, del ricambio (gota), affezioni croniche O.R.L., respiratorie, urolitiasiche
<i>aquae Albulae</i>	Ferite	Tivoli Terme (Lazio)	Sulfureo-carbonica	Patologie cutanee, ginecologiche, degli apparati circolatorio, locomotore, respiratorio
<i>aquae Cutiliae</i>	Stomaco, nervi	Cittaducale (Lazio)	Bicarbonato-solfato-alcalino-terrosa. Sulfurea	Patologie varie tra cui quelle del fegato e delle vie biliari
<i>fontes Leucogoei inter Puteolos et Neapolim</i>	Occhi, ferite	Agnano Terme (Campania)	Salso-iodico-solfato-alcalina	Patologie varie tra cui quelle cutanee, ginecologiche, stomatologiche, degli apparati circolatorio, locomotore, respiratorio

Figura 10. Tabella riassuntiva dei principali siti termali citati dagli antichi con riferimento alle malattie curate dalle *aquae* e un confronto rispetto a studi moderni relativi ai medesimi contesti. (da Zanetti, Rizzi, Mantovane Ili 2012, tab. 5, p. 375)

maximos ignes. Igitur penitus ignis et flammae uapor per interuenia permanans et ardens efficit leuem eam terram, et ibi quod nascitur tofus exurgens est sine liquore.” (traduzione da Gros 1997a, p. 133).

¹⁵¹ Cassio Dione, *Storia romana*, XLVIII, 51, 1-2.

¹⁵² Seneca, *Naturales Quaestiones*, III, 24, 3: “*quibus balnearia sine igne calefiunt. Spiritus in illa feruens loco aestuarii infunditur; hic per tubos lapsus non aliter quam igne subdito parietes et uasa balnei calefacit; omnis denique frigida transitu mutatur in calidam nec trahit saporem e uaporario, quia clausa praelabatur.*” (traduzione da Mugellesi 2004, p. 291).

2.3 Il culto delle divinità presso le aquae

Grazie alle loro proprietà benefico-curative le acque termali furono percepite dagli antichi non soltanto quali luoghi in cui si manifestava il potere delle divinità mediche, ma come vere e proprie divinità sananti. In questa prospettiva si propone, ad esempio, l'iscrizione scoperta presso le *Aquae Albulae* in cui le acque vengono definite *sanctissimae*¹⁵³ o, ancora, la dedica alle *Aquae Sinuessanae* rinvenuta nelle prossimità di un tempio dedicato ad Asclepio¹⁵⁴. Non è raro infatti, che nei principali siti termali, vengano recuperate iscrizioni o *ex voto* dedicati agli dei guaritori come richiesta di aiuto o come ringraziamento per la salute recuperata¹⁵⁵. Presso le *aquae*, inoltre, si trovano le statue delle divinità che però, probabilmente, non erano oggetto di venerazione come nei templi, ma semplici elementi decorativi¹⁵⁶. Altri oggetti che possono essere riconosciuti come indicatori di una cultualità presso le sorgenti termali sono le monete, gli oggetti di bronzo e altri materiali che rimandano a dediche da parte delle classi sociali meno abbienti (tra cui oggettini in osso, campanellini, astragali e lucerne)¹⁵⁷. È da ricordare, inoltre, che alcuni siti termali furono dotati anche di strutture templari destinate a rituali in onore delle divinità ivi venerate. Ad esempio, in prossimità del lago di Bracciano, il sito delle *Aquae Apollinares Novae* di Vicarello ha restituito le tracce di due possibili templi: uno dedicato ad Apollo e l'altro ad Asclepio¹⁵⁸. Se però la presenza dei templi è solo un'ipotesi (le ricerche non sono ancora state approfondite), al contrario è certa l'esistenza di un ninfeo per Apollo a nord-est della sorgente¹⁵⁹. Un altro contesto laziale degno

¹⁵³ Dedica di *Ulpia Athenais*, moglie del liberto imperiale *ab epistulis Glyptus* (CIL XIV, 3909 = ILS 3892).

¹⁵⁴ CIL VIII, 2583; cfr. Buonopane, Petraccia 2014, p. 219.

¹⁵⁵ Spesso si trovano *ex voto* anatomici che indicano la parte del corpo guarita o che si voleva guarire (cfr. Buonopane, Petraccia 2014, p. 218).

¹⁵⁶ Bassani 2012b, p. 403.

¹⁵⁷ Bassani 2012b, p. 404.

¹⁵⁸ Si ipotizza che i templi fossero situati nelle immediate vicinanze della fonte d'acqua calda (cfr. Bassani 2012b, p. 397).

¹⁵⁹ "Decorato da *opus sectile* e da un mosaico di pasta vitrea sul soffitto, era fornito di un primo locale, con esedre rettangolari, forse con funzione di ingresso; da esso si accedeva a un salone mistilineo coperto a volta a padiglione e con due absidi: stando in questa sala si poteva scorgere

di nota è *Aquae Albulae* (Tivoli) dove, a nord delle terme, è situato un tempio a pianta circolare probabilmente dedicato ad Apollo¹⁶⁰.

Le stesse divinità salutifere sono spesso richiamate in realtà termali diverse e, talvolta, possono dividersi la tutela del medesimo luogo di guarigione. In particolare nei contesti termali è la figura di Apollo ad emergere maggiormente tra le altre poiché dio guaritore per eccellenza. Gli è intitolato il sito delle *Aquae Apollinares Novae* di Vicarello, da cui provengono una stipe contenente 5200 monete ed altri oggetti metallici, tra cui un vaso d'argento con dedica da parte di *Q(uintus) Claudius Severianus* ad Apollo Santo; un calice d'argento dedicato ad Apollo Santo e alle Ninfe da Gavia Rodine e un bicchiere d'argento offerto ad Apollo e alle Ninfe Domiziane da Quinto Cassio Ianuario¹⁶¹. Anche ad *Aquae Albulae* Apollo è associato alle Ninfe nel culto: presso il sito, dedicato al dio della medicina, infatti è stata recuperata una mensoletta marmorea con un'iscrizione in cui un uomo ringrazia la Ninfa delle *Aquae Albulae*¹⁶² per aver concesso la guarigione alla moglie¹⁶³. Alla stessa Ninfa è dedicata un'altra iscrizione votiva, omaggio del proprietario del cavallo *Samis* guarito dopo essere stato ferito durante una battuta di caccia¹⁶⁴. Le Ninfe, tuttavia, non ricoprono soltanto un ruolo benefico: lo si può dedurre da una *tabella defixionis* loro dedicata a Poggio Bagnoli (Arezzo), in cui sono invocate al fine di maledire e far morire Quinto Letinio Lupo¹⁶⁵. Altra divinità legata ad Apollo è Asclepio i cui santuari sono spesso collocati nelle prossimità di sorgenti termali. A *Himera*, in Sicilia, gli viene

il grande e profondo arco con gioco d'acqua in cui spiccava la statua di Apollo." Bassani 2012b, p. 397.

¹⁶⁰ Si tratta solo di un'ipotesi, infatti non ci sono attestazioni certe (cfr. Bassani 2012b, p. 400).

¹⁶¹ Buonopane, Petrucci 2014, p. 220.

¹⁶² Secondo la leggenda, fu la Ninfa Albula a rendere curative le acque di Tivoli. Varrone e Virgilio ricordano la figura di Albunea, altro nome con cui era conosciuta la Sibilla Tiburtina (cfr. Petrucci, Tronchetti 2013, p. 180).

¹⁶³ InscrIt IV 1, 606; Buonopane, Petrucci 2014, p. 227.

¹⁶⁴ CIL XIV, 3911 = InscrIt IV 1, 596; ci sono ipotesi che vedono nel dedicante e proprietario del cavallo l'imperatore Adriano (cfr. Buonopane, Petrucci 2014, p. 227). Questa testimonianza dimostra che le stazioni termali erano sfruttate per curare sia uomini che animali. Da questo punto di vista la presenza di *ex voto* animali nei siti termominerali indicherebbe una forma di ringraziamento per la guarigione degli animali stessi (cfr. Bassani 2012a).

¹⁶⁵ CIL XI, 1823; Buonopane, Petrucci 2014, p. 228.

destinato un santuario posto in associazione con le *aquae* tutelate dell'omonima ninfa. L'oggetto più interessante qui ritrovato è un "ciottolo in calcare di forma ellissoidale, con decorazioni e iscrizioni a rilievo, databile al I secolo a.C."¹⁶⁶ in cui si riconoscono cinque divinità guaritrici: Asclepio, Apollo, Zeus, Iside e Mercurio. Inoltre, come Apollo, anche Asclepio è associato alle Ninfe: un esempio deriva da due iscrizioni¹⁶⁷ provenienti dalle *Aquae Ypsitanae* di *Forum Traiani* (Fordongianus), in Sardegna, in cui il dio è invocato assieme alle ninfe delle acque. Nella Cisalpina, soprattutto in ambito patavino, mancano quasi completamente documenti relativi al culto di Asclepio¹⁶⁸ e ciò si può giustificare con una possibile assimilazione del dio greco con il nume *Aponus* il cui centro di culto era posto a Montegrotto Terme¹⁶⁹. Il *fons Aponi*, frequentato almeno fin dal VII secolo a.C., ha restituito varie iscrizioni votive riferite ad *Aponus* che però propongono, invece "del teonimo nella forma estesa, la sigla A.A., sciolta dagli studiosi in più modi: *A(quis) A(poni)*; *A(pono) A(ugusto)* e, da ultimo, *A(pollini)* *A(pono)* con un rimando diretto alla figura di Apollo, considerato ovviamente nella sua valenza iatrica"¹⁷⁰. La Murgia, dal canto suo, afferma l'improbabilità di un'identificazione di *Aponus* con Apollo, per cui propone lo scioglimento *A(pono) A(ugusto)*¹⁷¹. Sempre in relazione al comprensorio euganeo, sono da citare altre personalità benefiche tra cui Gerione¹⁷² ed Ercole¹⁷³ che insieme presiedevano

¹⁶⁶ Rigato 2013, p. 100.

¹⁶⁷ AE 1988, 644; Rigato 2013, p. 102.

¹⁶⁸ Si attestano comunque strutture dedicate al culto del dio ad esempio ad Este, dove Asclepio è adorato assieme ai Dioscuri. Non mancano elementi di devozione privata come nel territorio vicentino e mantovano (cfr. Rigato 2013, pp. 127-128).

¹⁶⁹ Rigato 2013, p. 127; Buonopane, Petraccia 2014, p. 220.

¹⁷⁰ Rigato 2013, p. 127.

¹⁷¹ "Quanto poi all'ipotesi di un'identificazione o associazione di Apollo ad *Aponus*, desunta dallo scolio virgiliano [*Progenies*] *Antenor* / -*Aponi*. *Esse* / [*Apo*]nus *Apollo dictus* / [*fertur, quod*] *dolores fu/get*, il fatto stesso che *Aponus* sia considerato la "traduzione" di un dio indigeno (dio indigeno=*Aponus*), dovrebbe indurre a ritenere improbabile la "traduzione" di una "traduzione" (dio indigeno=*Aponus*=Apollo)." (Murgia 2013, p. 242).

¹⁷² Svetonio, nel terzo libro dell'opera *Vita dei Cesari* ricorda la visita all'oracolo di Gerione da parte di Tiberio. Nel testo ricorda la fonte di Apono, in cui l'imperatore lanciò dei dadi dorati. (cfr. Svetonio, *Vita dei Cesari*, III, 14, 3).

¹⁷³ Per l'importanza dell'acqua riferita alla figura di Eracle si veda Zanovello 2006.

alla salute di uomini ed animali¹⁷⁴. In particolare Ercole già in età etrusca era riconosciuto quale protettore delle sorgenti termali¹⁷⁵, per cui non solo a Padova, ma anche in altri contesti termali, non è raro trovare iscrizioni, statue e bronzetti dedicati a questa figura, spesso in associazione con altre divinità. A Ischia, ad esempio, sono stati rinvenuti rilievi e lastre decorate in cui compaiono assieme Apollo, le Ninfe ed Ercole¹⁷⁶; nel bellunese, a Lagole di Calalzo, sono dedicati numerosi bronzetti a Ercole, Apollo, Mercurio, Marte, Giove e Vittoria¹⁷⁷; nel vicentino, sul Monte Summano, dove sono state messe in luce sorgenti e grotte, fra i votivi si attestano bronzetti di Ercole in assalto datati tra il IV e il I secolo a.C.¹⁷⁸. Ancora, in Abruzzo, a Sant'Agata, in località Campo di Macrano, è intitolata a Ercole un'area sacra connessa a una sorgente attraverso apposite canalizzazioni. Da qui provengono monete, una serie di bronzetti che raffigurano l'eroe nel tipo *Promachos*, basi per statue ed altri votivi e "tre cippi in travertino con dedica a Ercole"¹⁷⁹. Altre divinità del *pantheon* romano aventi un ruolo tutelare nell'ambito delle *aquae* sono Giove e Minerva. Se Minerva è riconosciuta come dea *medica*, Giove probabilmente fu investito di poteri iatrici fin dall'età arcaica¹⁸⁰. Le capacità medico-curative di Giove poi, in età romana, vennero rese manifeste soprattutto in associazione a contesti termali. Significativa, in tal senso, è la consacrazione a Giove di varie sorgenti: a *Iuppiter Clitumnus* furono destinate le sorgenti del Clitumno; a *Iuppiter Summanus* venne dedicato il bacino termale di Monsummano¹⁸¹.

¹⁷⁴ Bassani 2014b, p. 186.

¹⁷⁵ Da ricordare che, secondo la leggenda, fu lo stesso Ercole a far sgorgare dalla terra le acque benefiche usando la sua clava (cfr. Buonopane, Petraccia 2014, pp. 222-223).

¹⁷⁶ Bassani 2013, p. 100.

¹⁷⁷ Bassani 2014b, p. 186.

¹⁷⁸ Bassani 2014b, p. 187.

¹⁷⁹ Bassani 2014b, p. 178.

¹⁸⁰ In merito alle capacità curative di Giove si ricorda la presenza nei santuari ateniesi di iscrizioni e rilievi votivi raffiguranti le parti del corpo guarite dal dio. Tra tutte spicca un'iscrizione posta da una devota che si definisce *therapeutheisa*, ossia guarita (SEG XXXVIII 142) cfr. Buonopane, Petraccia 2014, p. 224.

¹⁸¹ *Iuppiter Summanus* era venerato perché controllava i fulmini notturni e presiedeva ai tuoni provenienti dal sottosuolo (cfr. Bassani 2014b, p. 176).

2.4 Iside e le aquae

Negli ambienti termali romani esistono anche testimonianze epigrafiche che sottolineano la natura sanante della dea Iside e le rendono grazie per la guarigione ricevuta. In questo senso risulta di particolare interesse l'epigrafe recuperata presso le Terme di Nettuno di Ostia, datata tra il II e il III secolo d.C., in cui si legge la dedica di una statua di Marte con un piccolo cavallo da parte di *Publius Cornelius Victorinus* a Iside regina come atto di ringraziamento per avergli restituito la salute¹⁸². La dea, inoltre, proprio per le sue capacità mediche viene accostata e, talvolta, sovrapposta ad Igea (*Salus*)¹⁸³ e alle Ninfe delle acque curative¹⁸⁴. Caso emblematico di sovrapposizione tra Iside e le Ninfe è rappresentato da *Aquae Albulae* presso Bagni di Tivoli ove è stata trovata un'epigrafe che manifesta la fusione tra la dea medica e la Ninfa locale Albula¹⁸⁵: *Albulae Isidi / Deanam / Cossorius Italus / d(onum) d(edit)*¹⁸⁶. Un'altra realtà termale riferita al culto di Iside è quella delle *aquae Patavinae* dove le sono dedicati materiali votivi, iscrizioni e sculture¹⁸⁷. Qui la dea condivide il ruolo di divinità salvifica con *Aponus*¹⁸⁸.

Guardando fuori dall'Italia sono presenti altri esempi di dediche a Iside presso le stazioni termali. Per quanto riguarda la Penisola Iberica, grazie ai lavori di Diez de Velasco¹⁸⁹, conosciamo una serie di testimonianze epigrafiche che rimandano alla dea egizia. Emblematico, in tal senso, risulta il ritrovamento presso Caldes

¹⁸² CIL XIV, 4290 = RICIS 503/1118.

¹⁸³ Si veda *supra*, p. 26, nota 127; Diez de Velasco indica in tal senso l'esempio di León, località dalla quale deriva una lapide datata alla fine del II secolo d.C. con dedica congiunta alle coppie divine Esculapio-*Salus* e Serapide-Iside (SIRIS 769a; cfr. Diez de Velasco 1996, p. 144 e Diez de Velasco 1998, p.104).

¹⁸⁴ Diez de Velasco 1996, pp. 143-145.

¹⁸⁵ Adembri 1997, p. 326.

¹⁸⁶ AE 1983, 165 = InscrIt, IV, 1, 591.

¹⁸⁷ Zanovello 2016, pp. 859-866.

¹⁸⁸ Si veda *supra*, p. 33.

¹⁸⁹ Si veda Diez de Velasco 1996; Diez de Velasco 1998.

de Montbuy (Barcellona) nel contesto di *Aquae Calidae*¹⁹⁰ destinato al culto di Apollo, Minerva e *Salus*, di un'epigrafe votiva (datata tra la fine del I secolo a.C. e gli inizi del I secolo d.C.) dedicata a Iside: *P(ublius) Licinius Phi/letus et Licinia Crassi lib(erta) / Peregrina Isidi / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito) loc(o) ac(cepto) / p(ublice-o) a re pub(lica)*¹⁹¹. In particolare, il termine “*re publica*” ha generato negli studiosi il dubbio circa l'esatta provenienza della lapide che, a differenza di quelle dedicate alle altre divinità, fu trovata in una posizione discostata rispetto alla sorgente termale. Ciò ha portato all'ipotesi circa la provenienza da una realtà diversa, forse *Tarraco*. Ciononostante la decisione di collocare l'epigrafe ad *Aquae Calidae*, secondo Diez de Velasco, sarebbe da imputare all'importanza della dea Iside come divinità salutare cui, dunque, era riconosciuto un ruolo attivo nei contesti termominerali¹⁹². In quanto ai dedicanti, spicca la condizione di liberta di Crasso di *Licina Peregrina*. In merito a ciò, Diez de Velasco afferma che probabilmente l'intitolazione della lapide a Iside, quindi a una divinità straniera, vuole essere un richiamo diretto alla condizione marginale dei due soggetti rispetto ai membri dell'élite che, al contrario, prediligono gli dei tradizionali (ad esempio Apollo)¹⁹³. Un'altra dedica a Iside, datata al II secolo d.C., fu trovata nel 1932 in territorio portoghese a due chilometri da Chaves (*Aquae Flaviae*¹⁹⁴) reimpiegata in una chiesa: *Insidi / Cornelia / Saturnina / ex voto*¹⁹⁵. Il teonimo “*Insis*” è forse da interpretare non come un errore del lapicida ma come indicatore della volontà da parte dei locali di creare una forma di ibridazione tra la divinità straniera e quella indigena, cui era attribuito un potere curativo reso manifesto dalla presenza locale delle acque benefiche¹⁹⁶. È da sottolineare però che l'unica evidenza relativa all'esistenza di

¹⁹⁰ Bricault 2001, p. 94.

¹⁹¹ SIRIS 766 = CIL II, 4491.

¹⁹² Diez de Velasco 1996, pp. 146-147; Diez de Velasco 1998, p. 26 e p. 119.

¹⁹³ Diez de Velasco 1998, p. 138.

¹⁹⁴ Contesto cosmopolita analogamente a Caldes de Montbuy secondo Malaise (si veda in merito Malaise 1984, p. 1650).

¹⁹⁵ SIRIS 759 = RICIS 602/0601; Bricault 2001, p. 94.

¹⁹⁶ Diez de Velasco in merito dice: “come nel caso africano, dietro a Serapide si nascondevano divinità indigene, forse questa *Insis* non dovrebbe essere rappresentata come una divinità

un sito termale è il toponimo: non sono note infatti strutture balneari¹⁹⁷. Ciononostante, il ritrovamento di altre iscrizioni votive rivolte alle Ninfe ha dato modo di confermare la presenza di uno stabilimento termale¹⁹⁸.

Diez de Velasco, poi, ci dà notizia di altri ritrovamenti isiaci in ulteriori contesti europei. Ad esempio in territorio francese, presso le *Aquae Calidae* (Vichy), sono da segnalare molti materiali isiaci, tra cui una rappresentazione di Iside *lactans* riportata su di una patera in ceramica. Immagine che, inoltre, viene riproposta anche in una statua trovata a Neris-les-Bains¹⁹⁹. Sempre in Francia sono noti altri contesti termali che manifestano la presenza di doni lasciati da devoti di Iside²⁰⁰. Sono da citare in merito *Aquae Segetae* (Gallia Lugdunense, oggi Moingt) e *Aquae* (Gallia Narbonense, oggi Aix-les-Bains) dove le ricerche hanno dato modo di recuperare una statua di bronzo raffigurante Iside e un sistro, anch'esso di bronzo, decorato con un fiore di loto²⁰¹.

In Germania, presso le *Aquae Aureliae* (odierna Baden-Baden) furono trovate una statua bronzea di Osiride – simile a quella recuperata a Salins-les-Bains, Francia²⁰² – e una testa in arenaria di un'altra statua di stile egittizzante²⁰³.

In territorio svizzero *Aquae Helvetiorum*²⁰⁴ (oggi Baden) ha restituito un'epigrafe, reimpiegata nel campanile della chiesa locale, che attesta la dedica di un tempio alla dea Iside tra il II e il III secolo d.C.: *Deae Isidi templum a solo / L. Annusius Magianus / de suo posuit vik(anis) Aquensib(us), / ad cuius templi ornamenta // Alpinia Alpinula coniunx / et Peregrina fil(ia) (denarios) C dede/runt. L(ocus)*

importata con tutto il suo carico di conoscenze e sviluppi teologici stranieri. Può darsi che dietro a un nome straniero si nasconda un modo indigeno di intendere una divinità che può essere invocata (per le vicende del prestito religioso) con qualificazioni diverse e il cui potere (immaginario) ha la sua manifestazione nelle acque curative” (Diez de Velasco 1998, p. 120).

¹⁹⁷ Diez de Velasco 1996, p. 148.

¹⁹⁸ Diez de Velasco 1996, p. 149; Zanovello 2016, p. 867.

¹⁹⁹ Diez de Velasco 1996, p. 151; Zanovello 2016, p. 867.

²⁰⁰ In particolare la loro destinazione d'uso viene ripresa e sottolineata nei toponimi, in cui il richiamo alle acque è costante.

²⁰¹ Bricault 2001, p. 104 e p. 132; Zanovello 2016, p. 867.

²⁰² Bricault 2001, p. 116.

²⁰³ Bricault 2001, p. 115; Diez de Velasco 1996, p. 151; Zanovello 2016, p. 867.

²⁰⁴ Contesto termale cosmopolita secondo Malaise (si veda Malaise 1984, p. 1663).

*d(atus) d(ecreto) vicanorum*²⁰⁵. In merito alla presenza dell'iseo, Diez de Velasco afferma: “non possiamo sapere se per le abluzioni rituali e il servizio del tempio si utilizzava l'acqua termale della località, cosa che, d'altra parte, dal punto di vista teorico non sorprenderebbe soprattutto se si tiene conto dell'importanza che l'acqua sembra avere nello sviluppo del culto isiaco”²⁰⁶. Si può dire che la presenza di *aquae salutiferae* – suggerita dal toponimo stesso – abbia ampiamente influenzato le scelte degli abitanti del luogo sia per quanto concerne la dedica del tempio a Iside sia per la costruzione di un complesso edilizio che, situato a 300 metri a ovest dalle terme, ha restituito una buona quantità di strumenti medici²⁰⁷.

Nella valle del Danubio sono attestati materiali isiaci ma difficilmente associabili ai siti termali del territorio: è più probabile che, in maniera più generale, siano da riferire alla presenza locale dell'acqua. La città di *Augusta Vindelicum* è l'unico contesto della Rezia che propone un'iscrizione con dedica a Iside: *Fl(avius) / Eu(dia)prac(tus) // Isi(di) / reg(inae) // ex / vo(to) / s(olvit) l(ibens) m(erito) p(osuit)*²⁰⁸. L'iscrizione, scolpita nella parte inferiore di tre colonne, venne riportata alla luce poco lontano da un ipocausto vicino al quale, inoltre, furono scoperte una vasca e una cisterna. La scritta è accompagnata dall'immagine di due piedi e, sul piede sinistro, è incisa una linea ondulata interpretata come un serpente. Grazie alla raffigurazione possiamo comprendere la finalità della dedica a Iside che, quindi, *Flavius Eudiapractus* ringrazia per la guarigione da un disturbo al piede sinistro. Data la prossimità dell'ipocausto, della cisterna e della vasca, è da ipotizzare che il fedele trovò la cura sottoponendosi a un trattamento con acqua²⁰⁹. Nel Norico, presso le terme di *Virunum* (oggi Zollfeld) è stata trovata una statua dell'indigena *Noreia* raffigurata come Iside-Fortuna che, quindi, manifesta la decisione di

²⁰⁵ SIRIS 714 = CIL XIII 5233; cfr. Diez de Velasco 1996, p. 150 e Bricault 2001, p. 115.

²⁰⁶ Diez de Velasco 1996, p. 151.

²⁰⁷ Takács 1995, p. 133.

²⁰⁸ SIRIS 646 = AE 1982, 726.

²⁰⁹ Takács 1995, pp. 148-149.

sovrapporre la dea locale *Noreia* con Iside data la funzione comune delle due²¹⁰. Dalle terme di Carnuntum, in Pannonia, giunge testimonianza di un altare in arenaria con dedica alla coppia Iside-Serapide: *Serapi conser/vatori et Isidi / ceterisq(ue) dis de/abusq(ue) immortalib(us) // [-- / -- / -] v. s. p. a. s. / cum Fabia Ti/tiana uxore // et Titiano / filio*²¹¹.

L'area greca, invece, propone una serie di richiami a Iside nei più importanti santuari medici associati alla presenza di realtà termali²¹² tra cui Argo, Epidauro²¹³ e Cos.

Altre testimonianze epigrafiche che attestano il culto isiaco in contesti termali provengono dal Nord Africa: ad esempio ad *Aquae Flavianae* (oggi Henchir Hammam, Numidia) è stata ritrovata, presso la camera di captazione delle acque termali, un'iscrizione datata tra il II e il III secolo d.C. dedicata a Iuppiter-Sarapis²¹⁴: *D[is] patriis, dis / [sa]lutaribus / [lo]vi Serapi / Aug(usto) / -- / trib(unus) co[h(ortis) XV (?)] / [civi]um Ro[mano]rum volun- / [ta]rior(um) Piaae [Fidelis] / [trib(unus) leg(ionis) III [Parthi]cae, / trib(unus) leg(ionis) III Augustae (?)]*²¹⁵. In questo caso Giove e Serapide in qualità di padri divini, benefici poiché governano le *aquae*, sono sovrapposti e invocati come un'unica divinità²¹⁶. Nello stesso sito sono state recuperate iscrizioni votive poste da soldati che frequentavano le terme e destinate alle Ninfe, al *Deo Sancto*, a Esculapio e a *Hygieia*²¹⁷. Sempre in associazione con un santuario destinato a Esculapio, a Lambesi, è attestata la presenza di un santuario a Iside e Serapide da cui provengono sculture delle due

²¹⁰ Zanovello 2016, pp. 867-868; non si tratta di un caso isolato poiché anche a Ulrichsberg è attestata la presenza di una dedica a Noreia-Iside (cfr. SIRIS 648).

²¹¹ SIRIS 666 = CIL III, 11157.

²¹² Zanovello 2016, p. 868.

²¹³ In particolare è stata rinvenuta un'epigrafe con dedica a Iside da parte di un medico, ciò secondo Bricault "conferma il primato del carattere guaritore delle divinità isiache a Epidauro" (cfr. RICIS 102/0404 e Bricault 2001, p. 9).

²¹⁴ Diez de Velasco 1996, pp. 151-152; Zanovello 2016, p. 868.

²¹⁵ SIRIS 783 = RICIS 704/0101; proprio a causa dell'acqua termale la parte finale dell'epigrafe si è corrosa (cfr. Diez de Velasco 1996, p. 152).

²¹⁶ Diez de Velasco 1998, p. 67.

²¹⁷ Diez de Velasco 1996, p. 152.

divinità²¹⁸. Ancora, a Serapide sono dedicate sculture ed epigrafi nella vicina Thamugadi (a soli 50 km da *Aquae Flavianae*) ad esempio presso la fonte nota con il nome di *Aqua Septimiana Felix*²¹⁹ cui era dedicata una struttura santuariale. In questo caso è noto il rinvenimento all'interno di una delle celle del santuario dell'*Aqua Septimiana* di un piede destro in marmo bianco con iscrizione sulla parte davanti: *Pro salute / Augg[[g]]*²²⁰.

Grazie a questa serie di esempi si è potuto dimostrare come, nelle diverse aree dell'impero romano, Iside fosse associata spesso alle acque termali aventi proprietà curative e per il rapporto tra la dea e l'acqua e per la funzione medica di Iside stessa.

²¹⁸ Zanovello 2016, p. 868.

²¹⁹ Zanovello 2016, p. 868; per ulteriori riferimenti a dediche agli dei Iside e Serapide nei contesti termominerali africani, si veda Zanovello 2016, p. 869.

²²⁰ RICIS 704/0202; le tre "g" indicherebbero Settimio Severo, Caracalla e Geta.

Capitolo 3

Viabilità e culti isiaci nella *Regio X Venetia et Histria*

In Italia la devozione nei confronti della dea Iside si affermò soprattutto in contesti aperti agli scambi commerciali, dove l'incontro tra culture diverse diede modo di aderire ad un nuovo credo. Ciò determinò anche l'installarsi nelle società locali di soggetti d'origine egiziana che giunsero a ricoprire cariche sacerdotali²²¹. In particolare, nel territorio delle Venezie, la loro presenza è ampiamente attestata²²². Considerando i dati archeologici, possiamo affermare che i culti isiaci ebbero un grandioso successo: tutte le regioni della Penisola (eccetto la Lucania) hanno restituito tracce della presenza di una ritualità sia pubblica che privata²²³. La popolarità dei culti isiaci è confermata principalmente dal ritrovamento di oggetti mobili quali statue, bronzetti votivi, situle, sistri, gemme e amuleti che spesso però vennero recuperati a seguito di una scoperta fortuita in contesti non controllati. Al contrario, strutture e monumenti iscritti rappresentano una percentuale inferiore di testimonianze isiache²²⁴. Di conseguenza non è sempre facile individuare con precisione le località destinate al culto di Iside: infatti “statuette o altri oggetti “isiaci”, da soli, non implicano necessariamente l'esistenza di un Iseo nel luogo del loro ritrovamento, poiché potrebbero ugualmente essere appartenuti a templi di divinità diverse, a privati, o ancora potrebbero essere stati trasportati nell'antichità da altri luoghi”²²⁵. Di seguito, seguendo la viabilità principale, verranno presi in considerazione i contesti archeologici della *Regio X augustea* (fig. 11) nei quali è certa o ipotizzata la presenza di attività di culto dedicate alla dea Iside.

²²¹ Si veda *infra* p. 59.

²²² Malaise 1984, pp. 1629-1630.

²²³ Malaise 1984, p. 1634.

²²⁴ Gallo 1997, pp. 290-293.

²²⁵ Gallo 1997, p. 290.

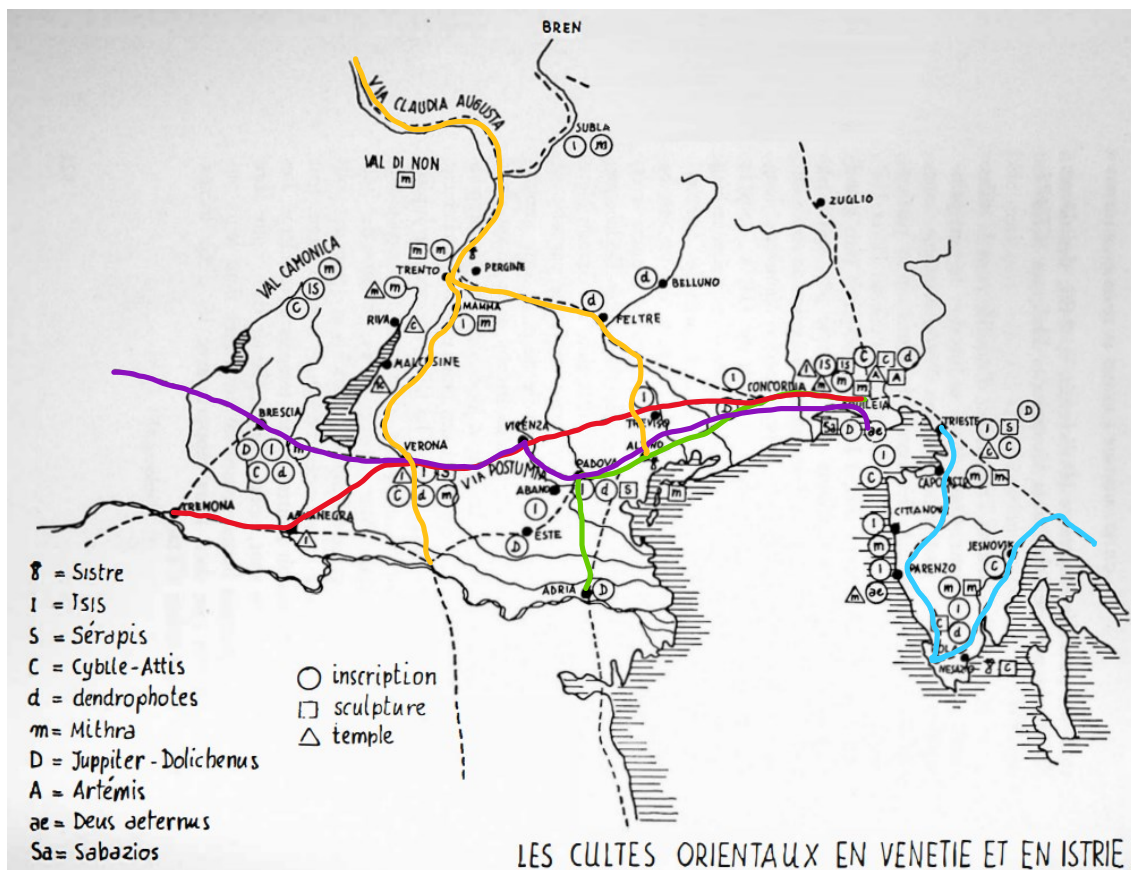


Figura 11. Carta della *Regio X* in cui sono segnalati i contesti che manifestano l'installarsi dei culti orientali. Sono inoltre indicate con colori diversi le principali vie di comunicazione: in verde la via Annia; in rosso la via Postumia; in viola la via Gallica; in giallo la via Claudia Augusta; e in azzurro la via Flavia (modificata da Budischosvky 1977a, p. 122)

3.1 La via Annia

La via Annia, che da Roma portava ad Aquileia²²⁶, venne realizzata dal pretore Tito Annio Lusco nel 153 a.C.²²⁷ e, nel territorio della *X Regio* augustea, attraversava *Atria*, *Patavium*, *Altinum*, *Iulia Concordia* fino ad arrivare ad Aquileia.

3.1.1 Adria

Ad Adria non sono note testimonianze di un culto pubblico della dea Iside. In maniera più generale, comunque, si può affermare che *Atria*, in qualità di

²²⁶ Tracciato ipotizzato da Uggeri sulla base della scoperta del cippo miliare di Pontemaodino (cfr. Uggeri 2013).

²²⁷ Uggeri 2013, p. 140.

rinomato centro portuale, abbia conosciuto la divinità egiziana che divenne destinataria di una devozione di stampo prettamente privato. Ciò è reso manifesto dalla presenza, presso il Museo Archeologico Nazionale di Adria, di oggetti di ambito privato²²⁸: un bronzetto che ritrae la dea nella forma di Iside-Fortuna²²⁹ (la dea indossa un alto copricapo e con una mano regge la cornucopia traboccante di doni, con l'altra regge il timone), un bronzetto del figlio Arpocrate (figg. 12-13) ed una gemma magica con rappresentazione di Iside-Fortuna (fig. 14). Quest'ultima è un'iconografia assai diffusa sia nella bronzistica sia nella glittica nel contesto della *X Regio*: un confronto può essere fatto con Padova (figg. 20-22-23), Brescia (fig. 60), Trento (fig. 62), Trieste (fig. 64) e Salvo (in territorio istriano) (fig. 71) da cui provengono rappresentazioni analoghe.



Figura 12. Bronzetto di Iside-Fortuna, I secolo d.C. Museo Archeologico Nazionale di Adria (foto personale)



Figura 13. Bronzetto di Arpocrate. Il fanciullo è qui associato ad un serpente. Museo Archeologico Nazionale di Adria (foto personale)



Figura 14. Gemma di Iside-Fortuna con relativo disegno. Museo Archeologico Nazionale di Adria (foto personale)

3.1.2 Padova

Da Adria la via Annia proseguiva il suo percorso verso Padova, città che, grazie ai reperti esposti al Museo Civico Archeologico, dimostra di essere stata ampiamente influenzata dal culto isiaco anche se, come per Adria, non esistono

²²⁸ Non è noto se si tratti di produzioni locali o di importazioni.

²²⁹ Fogolari, Scarfi 1970, p. 90, n. 72,2.

tracce di una struttura rivolta alla celebrazione pubblica di Iside. La devozione nei confronti di Iside, inoltre, si afferma anche al di fuori della città di *Patavium* e giunge presso Montegrotto Terme da dove proviene un'iscrizione in cui si riconosce la dedica da parte di un *pastophoro*²³⁰. Il *pastophoro*, chiamato anche *sacerdos Isidis*, aveva due mansioni principali: portare la statua di Iside in processione e occuparsi della manutenzione del tempio di cui, inoltre, doveva aprire e chiudere le porte nella quotidianità. In quanto al *pastophoro* dell'epigrafe di Montegrotto vi sono dubbi in merito alla sua provenienza: infatti, non è chiaro se si tratti di un sacerdote patavino o vicentino²³¹.

Tra le iscrizioni patavine, ne spiccano due, studiate dalla Bassignano e di sicura attribuzione isiaca²³². La prima è stata scoperta nell'agosto del 1963 durante lavori di scavo in Via Belzoni: si tratta di una stele funeraria in trachite euganea incisa su entrambe le facce, databile tra la fine del I e l'inizio del II secolo d.C. Le due facce terminano "con frontone delimitato da listello e rosette nei triangoli laterali ribassati"²³³. Sul frontone della faccia principale è presente un sistro a tre tintinnabuli (fig. 15), mentre su quello della faccia posteriore sono rappresentati una patera, melagrane e altri oggetti²³⁴ (fig. 16). Su entrambe le facce è ripetuta la stessa iscrizione: *Pettiae C(ai) l(ibertae) / Severae / Iulia Aura / sorori v(iva) f(ecit) et / Q(uinto) Terentio Nireo. / In fr(onte) p(edes) X[---] / in a[g(ro)] p(edes) XXVI*. È grazie alla presenza del sistro che si ipotizza che le due donne fossero fedeli o iniziate del culto di Iside²³⁵.

²³⁰ CIL V, 2806 = SIRIS 622.

²³¹ Bassignano 1981, p. 208.

²³² Bassignano 1984.

²³³ Bassignano 1984, p. 48.

²³⁴ La Bassignano ipotizza si tratti di oggetti riferibili al culto dei morti: focacce e offerte votive (cfr. Bassignano 1984, p. 48).

²³⁵ Bassignano 1984, p. 52.

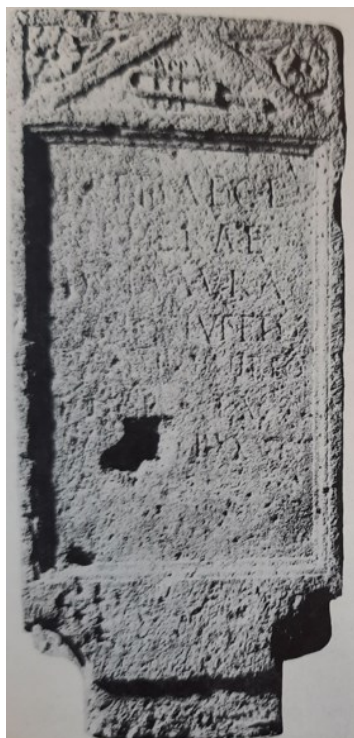


Figura 15. Stele funeraria di Pettia Severa, fronte. Museo Civico Archeologico di Padova (da Bassignano 1984, fig. 1, p. 49)



Figura 16. Stele funeraria di Pettia Severa, retro. Museo Civico Archeologico di Padova (da Bassignano 1984, fig. 2, p. 49)

L'altra iscrizione è riportata su di un'arula in trachite euganea datata verosimilmente al II secolo d.C. L'arula è incisa su tre lati: sul lato principale figurano l'iscrizione *Isidi / Decumia / Vitalis / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*²³⁶ ed una patera con umbone costituito da una testa femminile (fig. 17); il fianco sinistro propone una *oinochoe* a bocca trilobata e una fiaccola (fig. 18); il fianco destro, infine, è decorato da una doppia ascia e un oggetto di dubbia identificazione (fig. 19). Se l'*oinochoe* e la fiaccola sono di facile attribuzione isiaca in quanto rimandano alle cerimonie che, di notte, prevedevano l'uso del fuoco per illuminare la sacra processione e dell'acqua per la purificazione²³⁷, più difficile è l'interpretazione dei due oggetti del lato destro. La doppia ascia, tipicamente associata al sacrificio animale, trova confronto con due doppie asce incrociate riportate su di un'ara isiaca scoperta a poca distanza da Pola²³⁸ (fig.

²³⁶ Bassignano 1984, p. 54.

²³⁷ Bassignano 1984, p. 56; cfr. Apuleio, *Metamorfosi*, XI.

²³⁸ Bassignano 1984, pp. 56-57.

67). L'altro oggetto, costituito da un manico sormontato da un elemento rettangolare, è difficilmente interpretabile. Non si esclude facesse parte anch'esso degli oggetti utilizzati durante le attività di culto²³⁹.



Figura 17. Arula con dedica a Iside, fronte. Museo Civico Archeologico di Padova (da Bassignano 1984, fig. 3, p. 55)

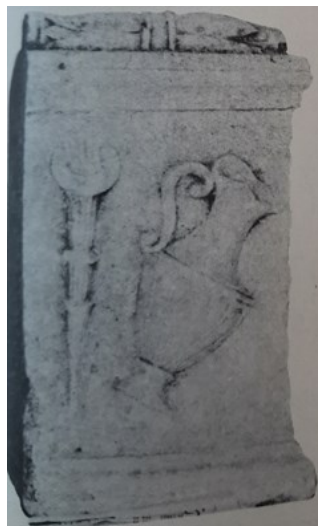


Figura 18. Arula con dedica a Iside, lato sinistro. Museo Civico Archeologico di Padova (da Bassignano 1984, fig. 4, p. 55)

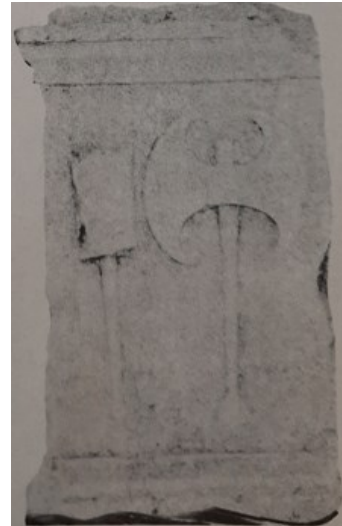


Figura 19. Arula con dedica a Iside, lato destro. Museo Civico Archeologico di Padova (da Bassignano 1984, fig. 5, p. 55)

Un'altra iscrizione d'interesse è riportata su una colonna sormontata da una figura femminile, qui la dea è celebrata con l'epiteto di regina: *Isidi / reg(inae) / P. Postumi/us Heca/teus et // Publica Felicitas. / L(ocus) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum). / N(umerus) CCCII*²⁴⁰. Infine, è nota un'iscrizione di dubbia attribuzione: *I. D. / C(aius) Helvius / Romanus / pro se et suis / v(otum) s(olvit)*²⁴¹. In particolare, gli studiosi hanno a lungo discusso sullo scioglimento di "I.D.": se alcuni hanno proposto *I(nvicto) D(eo)*, altri hanno ipotizzato si trattasse di *I(ovi) D(olicheno)*²⁴². A queste ipotesi si sono aggiunte anche quelle di chi ritiene che il testo si riferisse ad Iside con scioglimento in *I(sidi) D(eae)* o *I(sidi) D(ominae)*²⁴³. Tra i materiali che ci danno indizi rispetto alla devozione a Iside da parte degli

²³⁹ Bassignano 1984, pp. 57-58.

²⁴⁰ SIRIS 621 = CIL V, 2797.

²⁴¹ CIL V, 2800.

²⁴² Ianovitz 1972, p. 70, n. 13; Bassignano 1981, p. 217; Zanovello 1982, pp. 54-55.

²⁴³ Bassignano 1981, pp. 217-218.

antichi patavini spicca una lucerna databile alla prima metà del II secolo a.C. con raffigurazione di Iside-Fortuna: la si riconosce poiché con la mano destra regge il timone, con la sinistra tiene una cornucopia (fig. 20). L'identificazione del soggetto con Iside è stata proposta da De Salvia partendo dalla posa della figura che, in questo caso, non è posta di profilo come spesso viene raffigurata la *Tyche*, ma tiene il capo di prospetto ed ha una posa statica e ieratica come si conviene a Iside, "divinità dall'aspetto solenne e rassicurante"²⁴⁴. Trattasi di un'oggetto d'importazione in quanto sul piede della lucerna è riportato il marchio di un'officina maghrebina: *M NOV IVST*²⁴⁵ (fig. 21). Tuttavia manca il contesto di rinvenimento, dunque non è possibile stabilire se si tratti di un oggetto attribuibile o meno ad un ambiente pubblico. Alla stessa famiglia iconografica appartenerebbero anche una gemma ed un bronzetto conservati al Museo Archeologico di Padova: la dea è rappresentata con cornucopia e timone; sulla testa figura un copricapo (figg. 22-23).



Figura 20. Lucerna con Iside-Fortuna, fronte. Museo Civico Archeologico di Padova (da De Salvia 1987, fig. 1, p. 8)



Figura 21. Lucerna con Iside-Fortuna, retro. Museo Civico Archeologico di Padova (da De Salvia 1987, fig. 2, p. 9)

²⁴⁴ De Salvia 1987, p. 11.

²⁴⁵ De Salvia 1987, pp. 9-10.



Figura 22. Gemma in calcedonio di Iside-Fortuna. Museo Civico Archeologico di Padova (da Zampieri 1997, pp. 142-143, n° 255)



Figura 23. Bronzetto di Iside-Fortuna. Museo Civico Archeologico di Padova (da *Bronzi antichi*, p. 78, n° 90)

A Padova non mancano oggetti che raffigurano Serapide: una mezza testa del dio trovata nel 1938 in occasione di sterri per il rinnovo della sede dell'Università²⁴⁶ e una gemma di Giove-Serapide (fig. 24).



Figura 24. Gemma di Giove-Serapide. Il dio è raffigurato con *modius* sul capo. Museo Civico Archeologico di Padova (da Zampieri 1997, n° 237, p. 139)

3.1.3 Altino

Dopo aver lasciato Padova, la via Annia proseguiva verso Altino. In particolare, dagli scavi condotti presso le necropoli individuate lungo il tratto altinate dell'Annia, sono stati recuperati alcuni oggetti di matrice isiaca, databili tra il I e il II secolo d.C.: una statuetta marmorea (fig. 25) presso l'area sepolcrale nord-orientale della via Annia; un sistro di bronzo (fig. 26) ed una testina bronzea di Arpocrate (fig. 27) dalla necropoli sud-occidentale della medesima strada. Nel



Figura 25. Statuetta marmorea di Iside dalla necropoli nord-orientale della via Annia. Museo Archeologico Nazionale di Altino (da Sandrini 2011, fig. 58.1, p.169)

²⁴⁶ Ianovitz 1972, p. 70.

Museo Archeologico Nazionale di Altino, inoltre, risultano presenti altri oggetti che manifestano la devozione a Iside da parte della comunità locale. Tra gli altri, spicca una valva di matrice di fusione (figg. 28-29) rinvenuta nel 1962 presso il settore nord-occidentale della città. Sono rappresentate tre figure al di sotto di un tralcio vegetale: a sinistra Iside con il capo ornato da due piume e con il sistro nella mano destra; al centro Anubi e, infine, a destra Serapide con il modio sulla testa²⁴⁷. Nell'appendice superiore si trovano tre figure simboliche tra cui si riconosce facilmente un serpente. L'oggetto ci fornisce un importante indizio circa la presenza, presso il quartiere nord-occidentale di Altino, di una bottega specializzata nella lavorazione di oggetti votivi a tema isiaco, verosimilmente in bronzo. Tale attività artigianale viene associata alla *gens Avillia*, famiglia di fedeli di Iside originaria di Delo²⁴⁸ nota dall'epigrafia. Le ricerche riguardanti la *gens Avillia* hanno rivelato attività di sfruttamento di materie minerarie nei pressi di *Augusta Praetoria* e produzione bronzistica a *Industria* in età augustea²⁴⁹. Ciò porterebbe a pensare che, anche ad Altino, la famiglia fosse impegnata in un'attività di fabbricazione di oggetti bronzei a tema isiaco²⁵⁰.

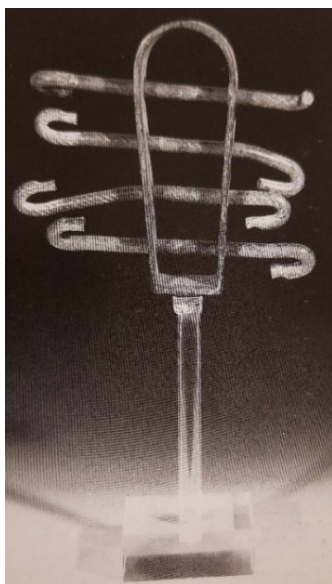


Figura 26.
Sistro di
bronzo dalla
necropoli sud-
occidentale
della via
Annia. Museo
Archeologico
Nazionale di
Altino (da
Sandrini 2011,
fig. 58.2,
p.169)



Figura 27. Testina di bronzo di Arpocrate dalla
necropoli sud-occidentale della via Annia.
Museo Archeologico Nazionale di Altino (da
Marcello 1956, fig. 65, p. 92)

²⁴⁷ *Iside* 1997, V.115, p. 469.

²⁴⁸ Betti 2001, p. 180.

²⁴⁹ *Iside* 1997, V.115, p. 469; rappresentanti maschili della *gens* sono presenti anche a *Patavium* (cfr. *Iside* 1997, V.117, p. 470).

²⁵⁰ Betti 2001, p. 180.



Figura 28. Valva di matrice di fusione con Iside, Anubi e Serapide. Museo Archeologico Nazionale di Altino (da *Iside* 1997, V.115, p. 469)

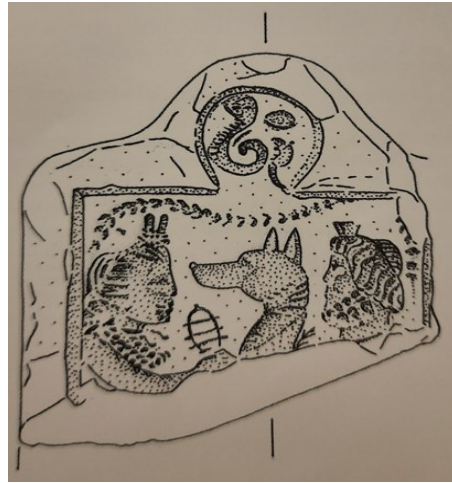


Figura 29. Disegno della valva di matrice di fusione con Iside, Anubi e Serapide. Museo Archeologico Nazionale di Altino (da Sandrini 2011, fig. 58.4, p. 169)

Tra le gemme a tema isiaco ne è nota una con un'impostazione iconografica particolare: è rappresentata Iside-Fortuna, con il braccio destro tiene la cornucopia, con il sinistro regge il mento di un supplicante inginocchiato che, a sua volta, allunga la mano per aggrapparsi al ginocchio della dea²⁵¹ (fig. 30). Si tratta di una rappresentazione iconografica raramente adottata per Iside, mentre trova riscontro negli intagli con protagonista Fortuna che tende la mano verso un fedele inginocchiato (fig. 31). Non mancano rappresentazioni di Serapide (figg. 32-33).

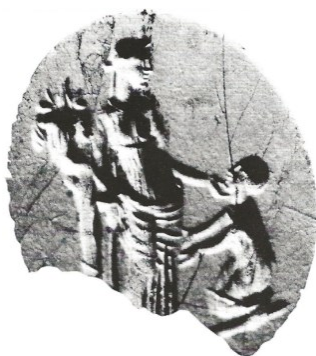


Figura 30. Gemma di Iside-Fortuna con supplicante. Museo Archeologico Nazionale di Altino (da Betti 2001, fig. 1.a, p. 183)



Figura 31. Gemma di Fortuna con supplicante. Museo Archeologico Nazionale di Altino (da Betti 2001, fig. 1.b, p. 183)

²⁵¹Il supplicante è calvo, dunque potrebbe trattarsi di un sacerdote o un iniziato (cfr. Betti 2001, pp. 178-179).



Figura 32. Gemma con Serapide con modio. Museo Archeologico Nazionale di Altino (da Betti 2001, fig. 1.c, p. 183)



Figura 33. Cammeo con busto di Serapide. Museo Archeologico Nazionale di Altino (da Betti 2001, fig. 1.d, p. 183)

3.1.4 *Concordia Sagittaria*

La via Annia, prima di giungere ad Aquileia, attraversava la colonia romana di *Iulia Concordia*, dove il culto a Iside è scarsamente attestato. Un chiaro riferimento alla dea deriva dall'epigrafia che, infatti, ha restituito una dedica a Iside: --- / C. f. / *Laco Isidi*²⁵². A livello di rinvenimenti non sono noti materiali isiaci, ma oggetti più genericamente riferibili ad un'influenza egizia che, di fatto, non ci danno notizie relative alla devozione isiaca presso *Iulia Concordia*: trattasi di un idoletto egizio di bronzo datato al I secolo d.C. (fig. 34) e due teste di Giove Ammone, una orna un fregio marmoreo (fig. 35), l'altra è al centro di un elemento architettonico²⁵³. Un oggetto che forse ha a che fare con Iside è il frammento di piede destro di una statua di bronzo (fig. 36). Il sandalo è decorato da un fermaglio a forma di foglia d'edera, elemento che spesso è legato a Iside²⁵⁴: confronti possono essere fatti con altre sculture raffiguranti Iside, i cui sandali ripropongono lo stesso tipo di fermaglio (figg. 37-38-50-51) ed epigrafi in cui le iscrizioni sono accompagnate da foglie d'edera (figg. 39-61).

²⁵² SIRIS 618 = CIL V, 1869.

²⁵³ Mastrocinque 1995, p. 286.

²⁵⁴ Plutarco nel *De Iside et Osiride* afferma che l'edera in Egitto ha il nome "*chenosiride*", ossia "pianta di Osiride" (Plutarco, *De Iside et Osiride*, 37).

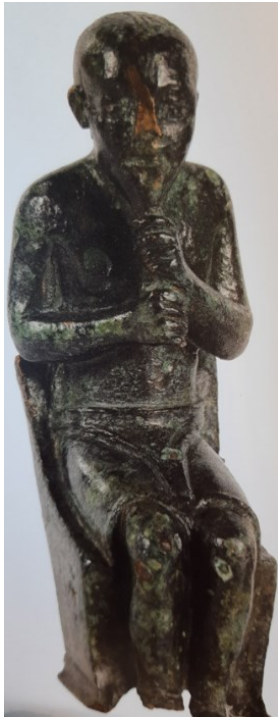


Figura 34. Idoletto egizio di bronzo. Museo Archeologico Nazionale Concordiese di Portogruaro (da Rinaldi 2013, p. 40)



Figura 35. Fregio di marmo con maschera di Giove Ammone. Museo Archeologico Nazionale Concordiese di Portogruaro (da Brusin e Zovatto 1960, fig. 90, p. 66)



Figura 36. Piede destro in bronzo di statua di divinità (?) Museo Archeologico Nazionale Concordiese di Portogruaro (da *Antichi bronzi*, nr. 31, p. 42)



Figura 37. Statua marmorea di Iside, si notino i fermagli d'edera sui sandali. Museo Nazionale Romano (da *Iside* 1997, V.25, p. 407)

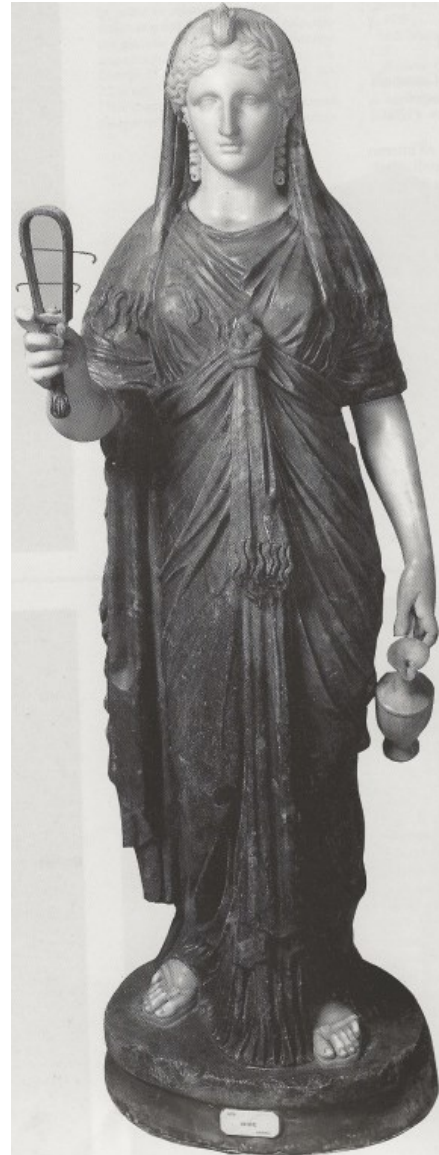


Figura 38. Statua marmorea di Iside, si notino i fermagli d'edera sui sandali. Museo Archeologico Nazionale di Napoli (da *Iside* 1997, V.213, p. 518)



Figura 39. Lastra votiva di Avilia Amabilis decorata al centro da un sistro tra due foglie d'edera e *plantae pedum*. Da Industria, oggi conservata a Torino, Biblioteca Reale (da *Iside* 1997, V.85, p. 452)

3.1.5 Aquileia

La meta finale dell'Annia era Aquileia, emporio che ebbe un ruolo centrale nella diffusione dei culti isiaci poiché si proponeva in una posizione strategica di comunicazione tra il Mediterraneo orientale, l'area danubiana, l'altoadriatico e la Pianura Padana²⁵⁵. È da ricordare che nell'epigrafia aquileiese Iside viene spesso menzionata con l'epiteto *Augusta* che risulta diffuso specialmente nel territorio adriatico settentrionale²⁵⁶. Ciò manifesta l'importanza della città di Aquileia nella diffusione dei culti isiaci nel contesto della *X Regio*. Aquileia fu ampiamente influenzata dal culto alla dea Iside tanto che, in età imperiale (II-III secolo d.C.), le venne dedicata un'area sacra ad ovest della località Monastero²⁵⁷. Si tratta di un'area sita nelle vicinanze dell'antico porto fluviale della città: l'Iseo quindi, come accade in altre città della Penisola, sarebbe stato ubicato nelle prossimità della struttura portuale, in relazione diretta con le strutture di stoccaggio delle merci²⁵⁸. Ciò rivela, in maniera ulteriore, l'importanza dei porti commerciali come contesti di affermazione e diffusione del culto a Iside²⁵⁹.

In particolare, gli studi relativi all'individuazione dell'Iseo aquileiese cominciarono nella seconda metà dell'Ottocento a seguito del ritrovamento di iscrizioni e materiali isiaci. Già allora si ipotizzava che il santuario della dea fosse situato presso la località Monastero e, infatti, tra il 1861 e il 1868 a seguito di lavori agricoli nelle proprietà dei Baroni de Ritter “si scoprirono rispettabili avanzi di templi coi fusti delle colonne ancora in piedi, quantità di are votive per lo più di divinità egiziane, ed alcune interessanti epigrafi dei tempi della Repubblica [...]”²⁶⁰. Tra i materiali recuperati in tale frangente spicca un'ara votiva con

²⁵⁵ Leospo 1997, p. 365.

²⁵⁶ Per Aquileia SIRIS 603-607, per Trieste SIRIS 598, per Cittanova SIRIS 596a, per Abano SIRIS 622, per Verona SIRIS 624 e 630, per Chiusa-Sabiona SIRIS 638 e 639 (cfr. Budischovsky 1977a, p. 113).

²⁵⁷ Budischovsky 1977a, p. 107; Fontana 2010, p. 101.

²⁵⁸ Verzár-Bass 2000, p. 155; Fontana 2010, p. 105.

²⁵⁹ Si veda *supra* p. 41.

²⁶⁰ Gregorutti 1877, pp. VII-VIII.

iscrizione: *Isid(i) / Aug(ustae) / sacr(um) / C(aius) Cu/riat(ius) / Calli(stus) / v(otum) s(olvit) / [L(oco)] d(ato) / d(ecurionum) d(ecreto)*²⁶¹ (fig. 40).

Ulteriori indagini furono condotte più tardi tra il 1875 e il 1876, questa volta però con attività di scavo condotte dal Gregorutti “che portarono alla luce una cospicua quantità di materiale isiaco in rapporto con strutture monumentali, che allo studioso parvero pertinenti ad una chiesetta medievale, impiantatasi sull’antico tempio alle divinità egiziane”²⁶². Nonostante la presenza del materiale di reimpiego, la Fontana precisa che “seppur rinvenuto copioso nelle fondazioni, era certamente in giacitura secondaria”²⁶³. È più probabile, allora, che il tempio fosse ubicato dove, a seguito degli sterri 1861-1868, furono rinvenute le strutture con colonne²⁶⁴. Se da un lato la localizzazione dell’edificio templare è quasi del tutto chiara, dall’altro non si hanno certezze in merito all’organizzazione dell’area sacra²⁶⁵: probabilmente non era diversa da quella di



Figura 40. Ara votiva dalla località Monastero con dedica a Iside Augusta. Museo Archeologico Nazionale di Aquileia (foto personale)

²⁶¹ Fontana 2010, pp. 298-299.

²⁶² Fontana 2010, p. 103; Gregorutti riporta: “Nel gennaio di quest’anno 1876 furono ripresi gli scavi sopra questo fondo, nel punto ove il tratto di strada fra Monastero e Aquileia forma una curva quasi a rettangolo, vicino al ponte della sopraccitata Roja del Molino d’Aquileja. Ivi si rinvennero gli avanzi delle fondamenta d’una antica chiesuola che sembra fosse la stessa che s’intitolava a S. Andrea, i cui ruderi furono visitati nel novembre dell’anno 1538 dall’Accursio [...]. Nelle fondamenta di questa chiesuola si rinvennero ora molte are votive, quasi tutte dedicate ad Iside, meno due, di cui una a *Fors Fortuna* e l’altra a Giove Sole” (Gregorutti 1877, p. 12).

²⁶³ Fontana 2010, p. 105.

²⁶⁴ A tal proposito, dagli sterri dell’anno 1862 è emersa una lastrina di marmo giallo recante l’iscrizione “*ab Ise et Serapide deo*” (cfr. Giovannini 2001, p. 294).

²⁶⁵ Area che a sud era in diretta relazione con le strutture portuali; a est doveva essere lambita dal corso dell’attuale Roggia del Mulino di Aquileia, la cui acqua probabilmente veniva sfruttata per le cerimonie sacre. Non si conosce, invece, l’estensione effettiva dell’area verso ovest e verso nord (cfr. Fontana 2010, p. 108).

Industria, ove all'interno del recinto sacro erano localizzati i templi di Iside e Serapide, separati tra loro²⁶⁶.

Un'altra area dedicata al culto della dea (nella forma sincretica di Iside-Fortuna), fu scavata nel 1963 a nord-ovest di Aquileia. Si rinvennero i muri perimetrali di una struttura a pianta rettangolare in laterizio e materiali della decorazione interna quali intonaci e stucchi. Oltre a ciò si trovarono frammenti ceramici, una lucerna, resti di colonne e *arulae* fittili²⁶⁷. Questo santuario sarebbe però precedente a quello della località Monastero: è probabile che, distrutto da un incendio verso la fine del I secolo a.C.²⁶⁸, sia stato sostituito nella sua funzione di luogo di culto isiaco dall'Iseo ubicato in prossimità del porto fluviale.

In quanto ai materiali archeologici, questi non ci forniscono dati precisi per stabilire esattamente il momento in cui il culto di Iside divenne di pubblico respiro ad Aquileia. Questo perché si collocano in un arco cronologico abbastanza esteso che abbraccia anche il periodo precedente all'effettiva diffusione dei culti isiaci nell'Italia settentrionale: ciò è dovuto all'intensa frequentazione dell'emporio da parte di individui di provenienza orientale, responsabili quindi della circolazione precoce di oggetti a tema isiaco²⁶⁹. Secondo la Fontana, comunque, è all'età flavia che si deve l'affermazione del culto pubblico alle divinità Iside e Serapide: in questo periodo vennero eseguiti importanti interventi edilizi che interessarono anche l'area del porto fluviale, dunque, è probabile che nello stesso frangente venisse dedicata l'area sacra alle divinità egiziane²⁷⁰. Si ritiene che una grandiosa opera di ristrutturazione del santuario sia da imputare a *C. Minicius Italus*, prefetto d'Egitto in età traianea, cui la popolazione di Aquileia dedicò un monumento equestre di dimensioni notevoli per dimostrare la propria gratitudine “non soltanto per il servizio prestato al governo della città, ma forse anche per un contributo eccezionale quale un intervento edilizio nel locale santuario di Iside e

²⁶⁶ Fontana 2010, p. 108; Fontana 2015, p. 59.

²⁶⁷ Fontana 1997, pp. 125-126.

²⁶⁸ Fontana 1997, p. 135; Giovannini 2005a, pp. 172-173; Verzár-Bass 2000, p. 154.

²⁶⁹ Esistono materiali egizi d'importazione databili tra il I e il II secolo a.C. (cfr. Giovannini 2001; Fontana 2010, p. 117).

²⁷⁰ Fontana 2010, pp. 118-119.

Serapide”²⁷¹. È forse a questo personaggio che si deve non solo il restauro dell’edificio ma anche l’introduzione di Serapide presso l’area sacra: non esistono, infatti, materiali a lui riferibili prima del I secolo d.C.²⁷²

Nel momento in cui Iside viene accolta come destinataria di un culto pubblico non manca l’assimilazione tra la dea e altre divinità del *pantheon* romano: ciò, ad esempio, è manifesto nella glittica e nella statuaria in cui Iside è assimilata a Demetra, a Selene e ad Afrodite (figg. 41-42-43-44).

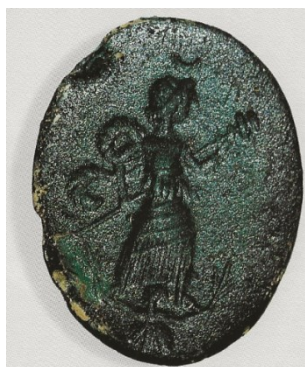


Figura 41. Gemma vitrea. Rappresenta l’assimilazione tra Iside, Demetra e Selene. La dea indossa chitone e *himation* e sul capo porta un crescente lunare. Museo Archeologico Nazionale di Aquileia (da *Iside* 1997, IV.276, p. 257)



Figura 42. Intaglio. Davanti è rappresentato Heliorus mentre dietro è raffigurata Afrodite-Iside seminuda, accompagnata da una stella e un crescente lunare. Museo Archeologico Nazionale di Aquileia (da *Iside* 1997, IV.279, p. 258)

²⁷¹ Verzár-Bass 2000, p. 157.

²⁷² Verzár-Bass 2000, p. 157; una testa in alabastro di Serapide, datata al I secolo d.C., è stata rinvenuta nell’area del porto fluviale ed è oggi conservata presso il Museo Archeologico Nazionale di Aquileia.



Figura 43. Statuetta di Iside in bronzo. La dea è raffigurata stante con un sistro nella mano destra. Indossa chitone e *himation* fermato sul seno dal nodo isiaco. L'acconciatura è sormontata dal crescente lunare e dal disco solare, al di sopra del quale si notano incisioni a forma di spiga, particolare che permetterebbe di vedere un'assimilazione con Demetra. Museo Archeologico Nazionale di Aquileia (da *Iside* 1997, V.97, p. 460)

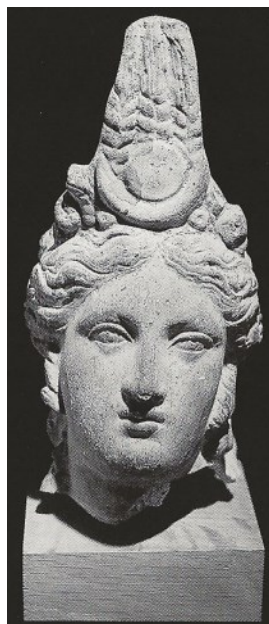


Figura 44. Testa di Iside-Demetra in terracotta. L'acconciatura è sormontata dal crescente lunare, dal disco solare e dalle spighe. Museo Archeologico Nazionale di Aquileia (da *Iside* 1997, V.95, p. 458)

In quanto agli attori direttamente coinvolti nelle pratiche di culto, possiamo ricavare informazioni dalle testimonianze epigrafiche. Un caso particolare è rappresentato dall'epigrafe che riporta: *Isidi / sacrum. / Ti. Veturius / Fuscus, vestiar(ius) // tenuarius, IIIIIvir beneficio ordinis*²⁷³. Si tratta di un produttore e commerciante di vesti in lino o in lana che, vista la dedica a Iside, doveva ricoprire il suo ruolo in diretta associazione con la dea stessa. È verosimile che, dato l'uso di abiti di lino da parte dei sacerdoti di Iside²⁷⁴ e data la pratica della vestizione della statua di culto, esistessero botteghe per la compravendita di abiti di lino direttamente collegate all'esistenza del santuario²⁷⁵. A livello di sacerdozio risulta di particolare rilievo la presenza ad Aquileia di uno *hierogrammateus* (scriba sacro) che traspare da una dedica bilingue alla *theà epiphanés*²⁷⁶. Il richiamo alla funzione oracolare della dea ha fatto pensare che ad Aquileia fosse praticata

²⁷³ SIRIS 601 = RICIS 515/0103.

²⁷⁴ Plutarco, De Iside et Osiride, 4: "[...] διὰ τὸ πένθος, φορεῖν δὲ τὰ λινὰ διὰ τὴν χροάν, ἣν τὸ λίνον ἀνθοῦν ἀνίησι τῇ περιεχούσῃ τὸν κόσμον αἰθερίῳ χαροπότητι προσοικυῖαν".

²⁷⁵ Fontana 2010, p. 115; Fontana 2015, pp. 60-61.

²⁷⁶ Dedica da parte dello *hierogrammateus* Arnouphis e Terentios Preiskos (cfr. Fontana 2010, p. 116; Fontana 2015, p. 61; SIRIS 613; RICIS 515/0115).

l'*incubatio* e che lo *hierogrammateus Arnouphis*²⁷⁷ fosse responsabile dell'interpretazione dei responsi divini²⁷⁸. Sempre in merito al sacerdozio isiaco è da considerare che spesso “accanto ai ministri locali si trova affiancato uno “specialista” egiziano, incaricato di vigilare sulla corretta applicazione della liturgia”²⁷⁹. A questa categoria appartiene lo stolista alessandrino noto da un'iscrizione: [---]ος · Ἀππ[κὸς Ἀ] λεξανδρε(ὺς)/[στο]λιστής²⁸⁰. Lo stolista aveva accesso al simulacro presso cui si curava di vestire e ornare la statua della divinità, da esporre poi alla venerazione dei fedeli. Di conseguenza una pratica di così alto valore era riservata a sacerdoti che, per la loro origine, erano considerati depositari di un sapere esclusivo: “l'indicazione “etnica” si rivelava, dunque, assolutamente necessaria per garantire l'autorevolezza della prestazione sacerdotale”²⁸¹. È noto un ritratto di sacerdote egiziano recuperato ad Aquileia, ma conservato oggi nei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste²⁸² (fig. 45). Un'altra possibile testimonianza riguardante il sacerdozio isiaco ad Aquileia deriva da una sepoltura scavata nel 1885 in località Beligna²⁸³. Trattasi di una sepoltura femminile ad incinerazione con ricco e particolare corredo costituito da 203 *appliques* d'oro a forma di mosca (fig. 46); 2 *appliques* a forma di edera (fig. 47); una collana di maglia sottile; un piccolo filo con perline; un pendente cilindrico (fig. 48); uno specchio d'argento con presa “a maniglia” con tre Cariti incise (fig. 49); un anello d'argento

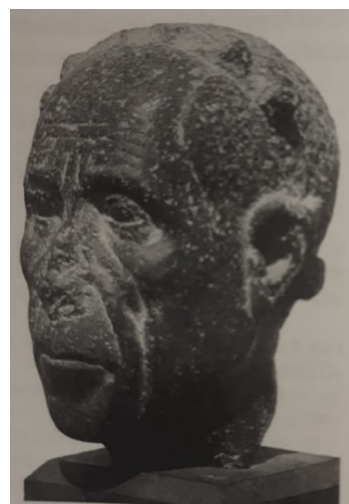


Figura 45. Ritratto di sacerdote egiziano da Aquileia. Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste (da Verzár-Bass 2000, fig. 7, p. 156)

²⁷⁷ A questi, Cassio Dione attribuì qualità taumaturgiche e il miracolo della pioggia che salvò l'esercito romano in battaglia contro i Quadi Marcomanni (cfr. Verzár-Bass 2000, pp. 157-158).

²⁷⁸ Fontana 2010, p. 116; Fontana 2015, p. 61.

²⁷⁹ Fontana 2015, p. 62.

²⁸⁰ RICIS 515/0125; Fontana 2015, p. 62.

²⁸¹ Fontana 2015, p. 63.

²⁸² Verzár-Bass 2000, p. 155.

²⁸³ Così denominata per la presenza di un santuario dedicato a Beleno (cfr. Giovannini 2005b, p. 378).

dorato; un cucchiaino d'avorio; una bottiglia di vetro verde e i resti di un cofanetto²⁸⁴.

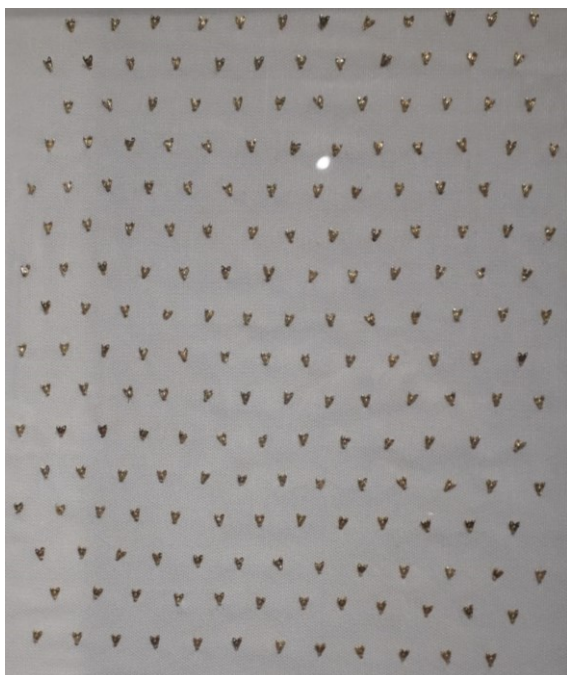


Figura 46. *Appliques* dorate a forma di mosca. Museo Archeologico Nazionale di Aquileia (foto personale)

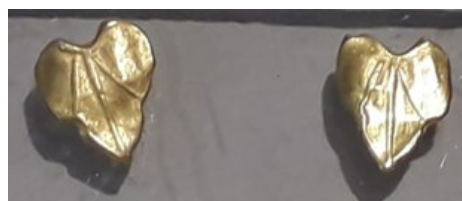


Figura 47. *Appliques* dorate a forma di foglie d'edera. Museo Archeologico Nazionale di Aquileia (foto personale)

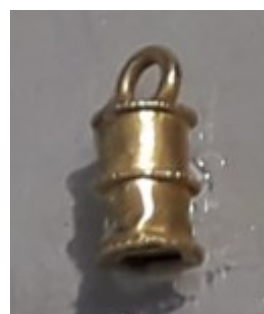


Figura 48. Pendente cilindrico d'oro. Museo Archeologico Nazionale di Aquileia (foto personale)

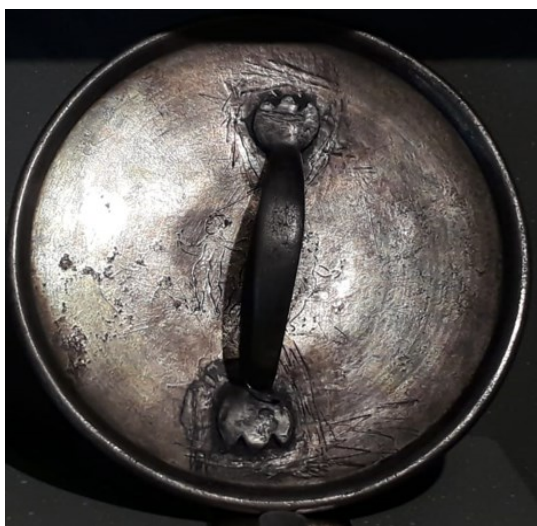


Figura 49. Specchio con presa "a maniglia" con tre figure di Cariti incise. Museo Archeologico Nazionale di Aquileia (foto personale)

Data la ricchezza del corredo, si è ipotizzato che la defunta svolgesse un ruolo di grande importanza nella società, probabilmente di carattere sacerdotale²⁸⁵. È verosimile che le *appliques* a forma di mosca fossero applicate ad una veste, mentre le *appliques* a forma di edera potevano decorare le calzature della donna, come attestato nei due piedi marmorei riemersi dai magazzini del Museo Archeologico Nazionale di Aquileia, associati all'ambito

²⁸⁴ Giovannini 2005b, pp. 379-380.

²⁸⁵ Giovannini 2005b, p. 383.

della devozione isiaca²⁸⁶ (figg. 50-51). Per quanto riguarda la presenza dello specchio, questa è giustificata in riferimento al *Navigium Isidis* durante il quale le fedeli portavano sulle spalle degli specchi che rivolgevano all'indietro, verso la statua della dea portata in processione²⁸⁷. Infine, il cilindro d'oro rimanderebbe direttamente all'ambiente egizio: si tratterebbe di un astuccio porta-amuleto²⁸⁸ a sospensione verticale, tipologia direttamente associabile all'Egitto.



Figura 50. Piede destro di scultura marmorea di Iside o di una sacerdotessa. Museo Archeologico Nazionale di Aquileia (da Giovannini 2005b, fig. 1.a, p. 378)



Figura 51. Piede sinistro di scultura marmorea di Iside o di una sacerdotessa. Museo Archeologico Nazionale di Aquileia (da Giovannini 2005b, fig. 2.a, p. 379)

3.2 La via Postumia

Una delle arterie stradali più importanti della Gallia Cisalpina era la via Postumia, costruita nel 148 a.C. quale via di collegamento da Genova ad Aquileia. Nel

²⁸⁶ Se la Giovannini ipotizza che, sulla base delle foglie d'edera sui sandali, i due piedi siano da attribuire a Iside o a una sua sacerdotessa, la Fontana ritiene azzardata l'idea in quanto esistono altre sculture (soprattutto di Ninfe) con foglie d'edera sui sandali (cfr. Fontana 2010, p. 151).

²⁸⁷ Si veda *supra* p. 8, nota 43; Giovannini 2005b, p. 385.

²⁸⁸ Al suo interno, grazie ad una lieve lacuna della lamella del fondo, è stato possibile verificare la presenza di una sostanza biancastra (cfr. Giovannini 2005b, p. 384).

territorio della *X Regio* attraversava Cremona, Verona, Vicenza ed Oderzo, per incrociare poi l'Annia presso *Iulia Concordia* e raggiungere, infine, Aquileia²⁸⁹.

3.2.1 Cremona

La prima città attraversata dalla Postumia presso la *X Regio* è Cremona. Si tratta di una realtà scarsamente influenzata dal culto isiaco, tanto che gli unici oggetti riferibili ad Iside sono due statuine bronzee di Iside-Fortuna²⁹⁰. Entrambe sono state scoperte presso Calvatone (*Bedriacum*).

3.2.2 Mantova

Da *Bedriacum* la via Postumia proseguiva verso Verona anche se, attraverso una breve diramazione, era possibile giungere a Mantova. Qui, nel Museo di Palazzo



Figura 52. Rilievo funerario dall'Attica. Museo di Palazzo Ducale, Mantova (da *Iside* 1997, V.110, p. 466)

Ducale, è conservato un rilievo proveniente dall'Attica in cui sono raffigurati due soggetti, un uomo ed una donna (fig. 52). Il primo indossa chitone ed *himation*; la seconda porta un lungo mantello frangiato annodato sul seno e tiene nella mano destra un sistro, nella mano sinistra una situla. Per questo motivo si è ipotizzato per lei il ruolo di sacerdotessa di Iside²⁹¹. I due sono inseriti all'interno di un tempietto con colonne scanalate e, in corrispondenza dell'architrave, si leggono i nomi dei due: Α(τ)τικός e Μειλησία.

Sempre nel Museo di Palazzo Ducale sono custoditi un altare funerario con teste di Giove-Ammon²⁹² ed un'epigrafe scoperta ad *Aquanigra*, cittadina ubicata tra Mantova e

²⁸⁹ Bosio 1965, pp. 297-302.

²⁹⁰ Malaise 1972, pp. 14-15.

²⁹¹ *Iside* 1997, V.110, p. 466.

²⁹² Budischovsky 1977b, VI,2, p. 93.

Cremona, con dedica a Iside, datata al I secolo d.C.: *M. Cassius M. f. / Ani(ensi) Capulus Crem(ona), / (centurio) coh(ortis) V praetoriae, / aedem Isidi pecunia // sua fecit*²⁹³.

3.2.3 Verona

La via Postumia a Verona entrava da Porta Borsari e attraversava la città da ovest a est, fungendo così da decumano massimo. La strada portava fino a colle San Pietro che, sulla sinistra dell'Adige, era sede del teatro di età augustea e di un ipotetico Iseo datato al I secolo d.C. In merito alla precisa localizzazione del santuario isiaco sono state avanzate tre ipotesi principali: la prima ne afferma l'ubicazione sulla sommità del colle²⁹⁴; la seconda ipotizza la presenza del santuario sulla terrazza realizzata al di sopra della cavea teatrale²⁹⁵; la terza propone l'ubicazione dell'Iseo sul luogo dove oggi sorge la chiesa di Santo Stefano, dunque a ovest del teatro²⁹⁶. Quest'ultima ipotesi trova fondamento a partire dal ritrovamento di tre iscrizioni isiache²⁹⁷ reimpiegate nella canonica sita a nord della chiesa stessa e nella porta urbana detta "di Santo Stefano", sulla strada a ovest del teatro²⁹⁸. È da ricordare, inoltre, che spesso si manifesta la continuità tra il culto di Iside e quello del protomartire Stefano: a questo proposito possono essere richiamati casi analoghi per Benevento, Bologna, Roma e a File²⁹⁹. In più questa posizione avrebbe reso più facile lo svolgimento delle cerimonie del *Navigium Isidis* data l'immediata vicinanza con il fiume Adige³⁰⁰. Tuttavia vi sono evidenti difficoltà nell'avallare tale ipotesi: *in primis*, considerando i materiali di reimpiego, questi non danno certezze rispetto alla

²⁹³ SIRIS 635 = CIL V, 4041.

²⁹⁴ In corrispondenza della sommità di colle San Pietro, infatti, furono rinvenuti resti di un tempio (cfr. Bolla 2014, A, p. 119).

²⁹⁵ Sono presenti resti di strutture di età romana quali un ninfeo quadrangolare ed ambienti ipogei ad esso collegati (cfr. Bolla 2014, B, p. 121).

²⁹⁶ Nei pressi della chiesa sono state reimpiegate delle iscrizioni (cfr. Bolla 2014, D, p. 121).

²⁹⁷ CIL V, 3231 e 3232 dalla porta di Santo Stefano; RICIS 515/0801 dalla canonica.

²⁹⁸ Fontana 2010, p. 89; Bolla 2014, p. 126.

²⁹⁹ Cfr. Fontana 2010, p. 89, nota 4.

³⁰⁰ Fontana 2010, pp. 89-90.

presenza di un luogo di culto isiacco lì dove sono stati reimpiegati in quanto potevano provenire da un contesto differente; la sovrapposizione tra luogo di culto pagano e luogo di culto cristiano non trova fondamento, si ricordi infatti che nessun materiale isiacco è stato trovato nella chiesa di Santo Stefano e, infine, il *Navigium Isidis* non poteva essere celebrato in un punto d'irregolarità nell'andamento del fiume, poiché la cerimonia prevedeva il varo di una nave³⁰¹. Di conseguenza, accantonata questa ipotesi, si deve guardare al colle San Pietro quale area di ubicazione dell'Iseo veronese, anche se non vi sono certezze circa il suo esatto posizionamento³⁰². Per il collocamento sulla cima del colle, di grande importanza sono la traccia di un podio di tempio³⁰³ ed una statua di Serapide, nota con il nome di "Serapide Maffei" (fig. 53), trovata proprio al di sotto di Castel San Pietro³⁰⁴. Sono presenti anche alcuni tratti di strutture in *opus reticulatum* che dovevano trovarsi nella sostruzione della spianata in cima al colle e nell'area dell'ultima terrazza, ciò andrebbe a rafforzare l'ipotesi della presenza dell'Iseo a coronamento del complesso teatrale³⁰⁵. La Fontana propone in tal senso un confronto con il santuario di Fortuna Primigenia di

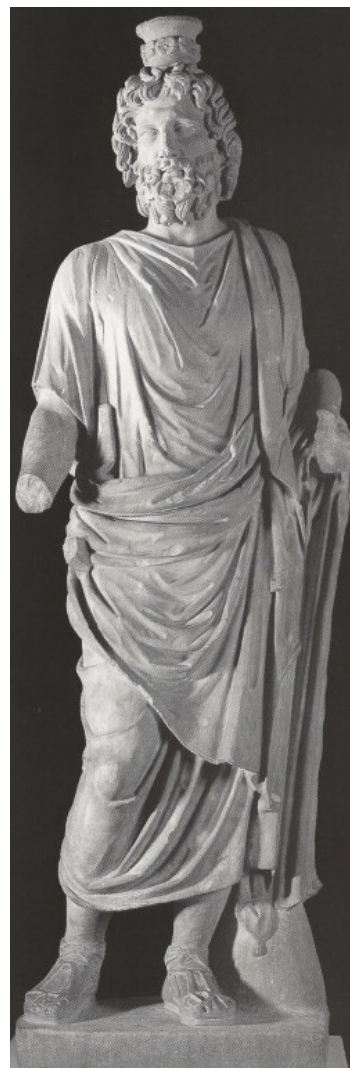


Figura 53. Statua di Serapide rinvenuta sotto Castel San Pietro. Musée d'Art et d'Histoire, Ginevra (da *Iside* 1997, V.86, p. 453)

³⁰¹ Fontana 2010, p. 90.

³⁰² Una prima ipotesi prevede l'Iseo in cima al colle; un'altra lo colloca sulla terrazza posta al di sopra della cavea del teatro (cfr. Fontana 2010, pp. 91-92).

³⁰³ Fontana 2010, p. 92.

³⁰⁴ Fontana 2010, p. 91; il suo ottimo stato di conservazione sarebbe dovuto al nascondimento da parte di un fedele dalla distruzione antipagana, probabilmente in un luogo poco distante dalla collocazione originaria (cfr. Bolla 1997, pp. 358-359).

³⁰⁵ Fontana 2010, p. 93.

*Praeneste*³⁰⁶, cosa che porterebbe a collocare anche l'Iseo veronese alla seconda metà del I secolo a.C., indicando la struttura quale parte integrante del progetto di realizzazione del teatro stesso³⁰⁷. Ciò però non è pensabile: si deve tener conto che la maggior parte degli elementi archeologici relativi ai culti isiaci a Verona sono attribuiti all'età flavia e, inoltre, non è possibile che un culto particolarmente osteggiato in età augustea fosse destinato a un luogo così eminente, visibile da tutta la città³⁰⁸. L'altra ipotesi, invece, prevede la collocazione dell'Iseo sulla terrazza del teatro, al di sopra della loggia ad archi che chiudeva la *summa cavea* (fig. 54).

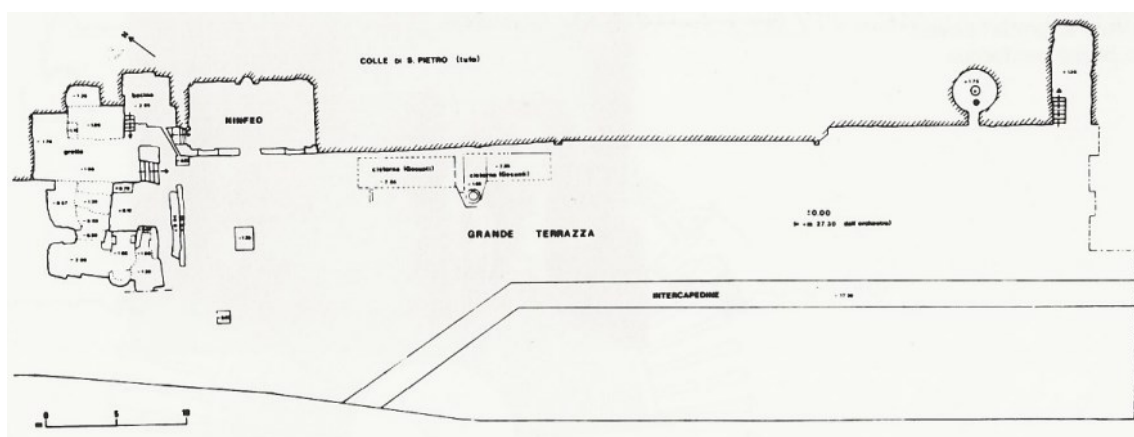


Figura 54. Pianta della terrazza del teatro di Verona con gli ambienti ricavati nel tufo in epoche diverse (da Bolla 1997, p. 362)

Qui, a causa della successiva edificazione del convento quattrocentesco dei Gesuati, sono state cancellate le testimonianze precedenti, anche se è possibile notare alcune rimanenze: verso est sono presenti due ambienti scavati nel tufo “nei quali sgorgava l'acqua che i religiosi raccoglievano per la preparazione di liquori e medicine”³⁰⁹; verso ovest è individuato un ambiente rettangolare, interpretato come un ninfeo per la presenza di una nicchia-fontana con conchiglia superiore al centro della parete di fondo. Nello stesso ambiente, in

³⁰⁶ Affinità non solo di carattere architettonico, ma anche culturali. Sono forse della stessa *gens* il dedicante di un'ara a Serapide a Verona, tale *Marius Maro* e *Q. Marius Maro* che dedicò a *Praeneste* una statua di Iside e Arpocrate (cfr. Bolla 1997, p. 358).

³⁰⁷ Fontana 2010, pp. 93-94.

³⁰⁸ Fontana 2010, pp. 94-95; Bolla 2014, p. 128.

³⁰⁹ Bolla 1997, p. 359.

corrispondenza della parete occidentale, “è una porta senz’altro prevista in origine, seguita da una scala che scende in un ambiente ipogeo, ugualmente scavato nel tufo e con un bacino rettangolare per la raccolta dell’acqua”³¹⁰. Tale posizione, secondo la Bolla, manifesterebbe una scelta precisa nell’edificazione del santuario per richiamare alcune caratteristiche ricorrenti tra cui la possibilità dello sfruttamento idrico per le abluzioni sacre³¹¹. Anche in questo caso, di fatto, non ci sono certezze in quanto non sono stati rinvenuti resti di templi.

Le iscrizioni dedicano il santuario a Iside, riconosciuta con gli epiteti *Augusta*³¹² e regina³¹³ (fig. 55) e a Serapide, anch’egli Augusto³¹⁴, identificato con Giove



Figura 55. Iscrizione con dedica a Iside Regina e Giove Sole. Museo Archeologico di Verona (da *Iside* 1997, V.88, p. 454)

Sole³¹⁵ (fig. 55). Non mancano riferimenti ad Arpocrate³¹⁶. Dalle iscrizioni si possono cogliere indizi relativi allo *status* sociale dei fedeli: personaggi pubblici come *C. Papirius Macer Calventianus*³¹⁷ e *M. Atilius Atilianus*³¹⁸; liberti³¹⁹ e schiave³²⁰. Sul colle del teatro, oltre alla statua di Serapide (fig. 53) sono stati recuperati frammenti di una statua virile togata in basanite verde (fig. 56) ed una testa di sfinge in granito rosa delle cave di Assuan, datata

³¹⁰ Bolla 1997, p. 359.

³¹¹ Bolla 1997, p. 359.

³¹² SIRIS 624 = CIL V, 3229; SIRIS 630.

³¹³ SIRIS 626 = CIL V, 3231; SIRIS 627 = CIL V, 3232; SIRIS 628 = CIL V, 3294.

³¹⁴ SIRIS 628 = CIL V, 3294.

³¹⁵ SIRIS 627 = CIL V, 3232.

³¹⁶ SIRIS 631 = CIL V, 2796.

³¹⁷ SIRIS 623.

³¹⁸ SIRIS 624 = CIL V, 3229.

³¹⁹ SIRIS 625 = CIL, V 3230.

³²⁰ SIRIS 629 = CIL V, 3512.

all'età tolemaica o imperiale (fig. 57). Non sono emerse, invece, rappresentazioni di Iside³²¹.



Figura 56. Frammenti di statua virile togata. Museo Archeologico di Verona (da *Iside* 1997, V.89, p. 455)

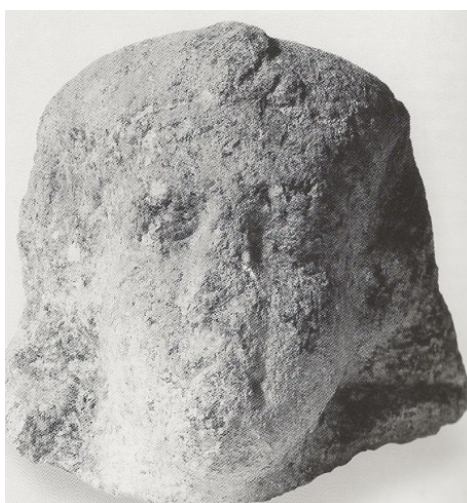


Figura 57. Testa di sfinge. Museo Archeologico di Verona (da *Iside* 1997, V.87, p. 454)

3.2.4 *Vicenza*

Dopo aver lasciato Verona, la via Postumia si dirigeva verso Vicenza, città che però non ha lasciato alcuna testimonianza relativa ai culti isiaci³²². In ogni caso,

³²¹ Solo una statuina in bronzo di Iside-Fortuna recuperata nell'Adige (cfr. Bricault 2001, p. 123).

³²² Marchini 1979, p. 71.

è da ricordare l'iscrizione di Montegrotto Terme che, probabilmente, venne dedicata da un sacerdote isiaco di provenienza vicentina³²³.

3.2.5 Oderzo

Prima di completare il suo percorso ad Aquileia la via Postumia attraversava prima Oderzo e poi Concordia Sagittaria, ove incrociava la via Annia. Nell'ambito di *Opitergium* sono noti alcuni elementi riferibili alla penetrazione di influenze egizie e conservati oggi presso il Museo Civico locale: un bassorilievo con testa di Giove-Ammone (fig. 58), due *ushabti* ed una figurina egittizzante³²⁴. Sempre da Oderzo proviene un busto di Serapide in bronzo, acquisito dal Museo Civico di Trieste³²⁵.



Figura 58. Rilievo con testa di Giove Ammone, età severiana. Museo Civico di Oderzo (da Forlati 1959, fig. 12, p. 35)

3.3 La via Gallica

La via Gallica, realizzata in età claudia, partiva da *Gradum* e terminava il suo percorso a Torino. Nella *X Regio* il tracciato incrociava i percorsi dell'Annia a Padova, della Claudia Augusta e della Postumia a Verona. Dopo Verona la via attraversava *Arilica*, *Decentianum*, *Reciatum*, *Brixia*³²⁶ per poi addentrarsi nel territorio di *Bergomum* e proseguire verso *Mediolanum* fino ad arrivare ad *Augusta Taurinorum*.

³²³ Si veda *supra* p. 44.

³²⁴ Forlati 1959, p. 52.

³²⁵ Budischovsky 1977b, XVIII, 2, p. 113.

³²⁶ Bruno, Meloni 2019, pp. 129-130.

3.3.1 Grado

Nell'ambito della città da cui aveva origine la via Gallica sono stati rinvenuti alcuni elementi che richiamano la tradizione decorativa egiziana ma che non danno alcun indizio rispetto ai culti isiaci: si tratta di un capitello con fiori di loto, databile al VI secolo d.C., reimpiegato nella basilica di Sant'Eufemia³²⁷ ed un mosaico pavimentale, della fine del VI secolo d.C., a Santa Maria delle Grazie in cui, tra gli altri decori, figurano fiori di loto³²⁸.

3.3.2 Brescia

L'ultima città interessata dal passaggio della via Gallica nel territorio della *X Regio* augustea è *Brixia*, strada che attraversava la città da est a ovest, fungendo così da decumano massimo³²⁹. A Brescia sono documentati alcuni ritrovamenti isiaci, tra cui iscrizioni di dedica alla dea³³⁰, un sistro (fig. 59) ed una statuina bronzea di Iside-Fortuna (fig. 60).

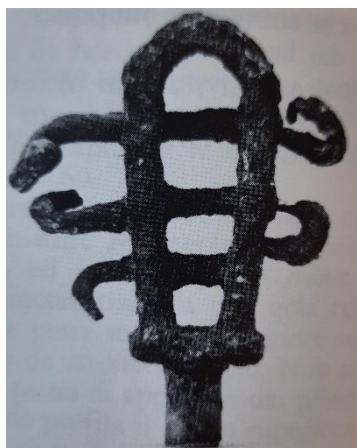


Figura 59. Sistro di bronzo in miniatura, forse parte di una statuetta. Civico Museo Romano di Brescia (da *Brescia romana*, VI 4, p. 106)

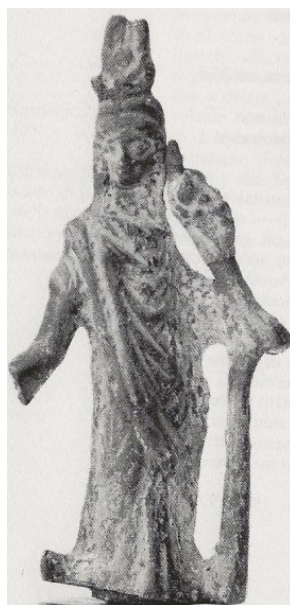


Figura 60. Bronzetto di Iside-Fortuna. Civico Museo Romano di Brescia (da *Iside* 1997, V.107, p. 464)

³²⁷ Budischovsky 1977b, 1, p. 159.

³²⁸ Budischovsky 1977b, 2, p. 159.

³²⁹ Stella, Bezzi 1979, p. 5.

³³⁰ SIRIS 636 = CIL V, 4219; SIRIS 637 = CIL V, 4220, l'iscrizione è riportata su di un altare votivo trovato reimpiegato in una pavimentazione agli inizi del secolo scorso.

Anche Cividate Camuno, in provincia di Brescia, ha restituito importanti evidenze relative al culto isiaco. Nelle vicinanze di quelle che sembrerebbero essere le terme pubbliche del sito sono stati recuperati due frammenti di epigrafi, uno con dedica a Iside³³¹, l'altro con dedica alla coppia Iside e Serapide³³² (fig. 61). Inoltre, dagli scavi dell'edificio termale è emersa, presso l'atrio, un'arula cubica con iscrizione: *Isid(i) Reg(inae) / Appia T(iti) f(ilia) / Prima / l(ibens) m(erito)*³³³ (fig. 74).



Figura 61. Ara votiva a Iside e Serapide. Museo Nazionale della Valle Camonica, Cividate Camuno (da *Iside* 1997, V.109, p. 465)

3.4 La via Claudia Augusta

La via Claudia Augusta venne realizzata dall'imperatore Claudio nella prima metà del I secolo d.C. ricalcando un tracciato già precedentemente segnato da Druso, nel 15 a.C. Tale asse viario è documentato da ben due miliari che, però, delineano due percorsi differenti: uno con partenza da Altino, passante per Feltre (Claudia Augusta Altinate); l'altro con partenza da Ostiglia, passante per Verona (Claudia Augusta Padana). Entrambi avrebbero avuto come meta finale *Augusta Vindelicum*, odierna Augusburg, nel territorio della *Raetia et Vindelicia*. Dato che le due strade seguono il medesimo tracciato da Trento in su, fino ad *Augusta Vindelicum*, l'ipotesi è che la via Claudia Augusta partisse dalla *Raetia* e, una

³³¹ RICIS 515/1304.

³³² SIRIS 637a.

³³³ RICIS 515/1303; Abelli Condina 1980-1981, p. 343.

volta giunta a Trento, si dividesse in due percorsi con mete finali individuate in Altino ed Ostiglia³³⁴.

3.4.1 Trento

Il territorio di *Tridentum*, contesto di diramazione della via Claudia Augusta verso Altino e Ostiglia, si è dimostrato essere un contesto fortemente legato alla dea Iside. Dal Doss Trento, monticello di 308 metri che probabilmente svolgeva la funzione di acropoli sacra della città³³⁵, provengono due idoletti rappresentanti Iside e Osiride³³⁶. Dallo scavo di una residenza privata suburbana all'incrocio tra via Rosmini e via Zanella è emerso un ripostiglio di manufatti di bronzo in cui era



conservato anche un bronzetto di Iside-Fortuna di probabile produzione campana (fig. 62). A Trento, inoltre, sono stati recuperati bronzetti raffiguranti Arpocrate e Apis³³⁷. Guardando al di fuori della città, dal territorio trentino provengono altri elementi isiaci: da Pergine una situla ed un sistro³³⁸; da Villazzano di Trento un bronzetto di Iside³³⁹; da Civezzano una statuina di Iside-Fortuna³⁴⁰; da Romallo un'altra statuina di Iside-Fortuna³⁴¹ e, infine, da Mama d'Avio un'iscrizione con dedica a Iside-Fortuna³⁴².

Figura 62. Bronzetto di Iside-Fortuna. Ufficio Beni archeologici PAT, Trento
(da *Tridentum splendidum municipium*, p. 33)

³³⁴ Rosada 2002, pp. 44-47.

³³⁵ Sono state trovate dediche a Mercurio, Saturno e Diana, nonché resti di probabili strutture templari (cfr. Ciurletti 2000, pp. 326-327).

³³⁶ Degrassi 1940, p. 110.

³³⁷ Paci 1989, p. 19.

³³⁸ Degrassi 1940, p. 111.

³³⁹ Degrassi 1940, p. 110.

³⁴⁰ Paci 1989, p. 19.

³⁴¹ Degrassi 1940, p. 111.

³⁴² Paci 1989, pp. 13-18.

3.5 La via Flavia

La via Flavia venne realizzata dall'imperatore Vespasiano tra il 78-79 d.C. e, partendo da *Tergeste*, attraversando Pola e Fiume, giungeva fino in Dalmazia³⁴³.

3.5.1 Trieste

Punto di partenza della via Flavia era la città di Trieste, ricca di testimonianze isiache. Presso i Musei Civici di Storia ed Arte di Trieste, infatti, esiste una grande collezione di materiali isiaci, che però nella maggior parte dei casi, sono stati acquisiti dal mercato antiquario. I reperti di sicura provenienza triestina sono un'iscrizione a Iside *Augusta* rinvenuta sul colle di S. Giusto, una lucerna di età imperiale raffigurante Iside *Panthea*, un bronzetto di Iside-Fortuna e il cosiddetto Arpocrate dal teatro romano³⁴⁴. In particolare, l'elemento determinante che manifesta l'affermarsi di un culto pubblico a Iside nella città di *Tergeste* è il frammento di ara con dedica a Iside *Augusta* databile probabilmente al I secolo d.C., trovato reimpiegato nell'abside della Cattedrale di San Giusto nel 1863, poi disperso nel 1967³⁴⁵. La statua (fig. 63) rinvenuta nel teatro nel 1938 e interpretata come Arpocrate ha, invece, suscitato alcuni dubbi a partire proprio dalla sua collocazione in un contesto tipicamente dionisiaco³⁴⁶. La Fontana afferma che, al contrario di quanto si era pensato, non esistono "elementi decisivi per un'interpretazione inequivoca del soggetto" e perciò avanza l'ipotesi che, data l'ubicazione del soggetto in una nicchia del *pulpitum* del teatro tergestino, si trattasse di un genio delle stagioni posto ai lati



Figura 63. Statua dal teatro di *Tergeste*, identificata come Arpocrate (da Fontana 2010, St.A.02, p. 276)

³⁴³ Scrinari 1951, p. 117.

³⁴⁴ Fontana 2010, p. 121.

³⁴⁵ CIL V 517 = RICIS 514/0501.

³⁴⁶ È da ricordare che alcuni Isei italiani sono collegati a strutture teatrali o anfiteatrali: esempi sono l'Iseo di Pompei, situato nelle vicinanze del "quartiere dei teatri" e l'Iseo veronese ubicato in cima al Colle di S. Pietro "in rapporto scenografico, ma non strutturale, con il teatro di età augustea". In ogni caso, la Fontana afferma che, non essendoci altre evidenze, risulta impossibile dichiarare con assoluta certezza un rapporto effettivo tra gli isei e gli edifici di spettacolo (cfr. Fontana 2010, pp. 73-74 e pp. 121-122).

dei due Sileni qui rinvenuti³⁴⁷. Non scarta nemmeno del tutto l'ipotesi dell'interpretazione della statua come rappresentazione di Arpocrate che, però, si sarebbe trovato nel teatro di Trieste con scopo meramente decorativo, senza alcun ruolo in un'ipotetica attività pubblica di culto a Iside³⁴⁸. È probabile che Arpocrate avesse una funzione rappresentativa della *sanatio* che, infatti, viene richiamata anche da altre divinità quali Igea, Asclepio, Atena e forse Apollo³⁴⁹. A parte queste, non esistono altre testimonianze che ci permettano di affermare la presenza di un culto pubblico presso la città di *Tergeste*. La devozione a Iside è comunque resa manifesta da altri oggetti di interesse archeologico recuperati in contesti privati. Tra questi rientrano il bronzetto di Iside-Fortuna e la lucerna di Iside *Panthea*. Innanzitutto il bronzetto (fig. 64), datato tra il I e il II secolo d.C. e rinvenuto tra il 1906 e il 1907 in una zona affollata di tombe romane e ambienti di carattere artigianale, probabilmente faceva



Figura 64. Bronzetto di Iside-Fortuna (da Fontana 2010, Br.I.01, p. 278)



Figura 65. Lucerna con Iside *Panthea* (da Fontana 2010, I.I.04, p. 281)

parte di un larario familiare³⁵⁰. L'identificazione con Iside-Fortuna venne proposta a partire dal fatto che in essa sono riuniti i simboli tipici dell'Abbondanza (cornucopia), della Fortuna (timone) e di Iside (*basileion*)³⁵¹. L'altra testimonianza archeologica che si riferisce ad un contesto privato è una lucerna con rappresentazione di Iside *Panthea* (fig. 65) recuperata in una *domus* scavata presso la via Tor S. Lorenzo, a ridosso delle mura della

³⁴⁷ Fontana 2010, p. 122.

³⁴⁸ Fontana 2010, pp. 122-123.

³⁴⁹ Fontana 2010, p. 122.

³⁵⁰ Fontana 2010, p. 123.

³⁵¹ Fontana 2010, p. 175.

città³⁵². Originariamente si ritenne che la figura rappresentata fosse identificabile con Fortuna *Panthea* ma, in seguito, fu diversamente interpretata come raffigurazione di Iside *Panthea*³⁵³. Nonostante il rinvenimento in un contesto privato, non si esclude che la lucerna fosse destinata alle cerimonie pubbliche che venivano svolte nottetempo in onore di Iside³⁵⁴. Tuttavia, non disponendo di ulteriori elementi propriamente triestini associabili ai culti isiaci, si può solo ipotizzare l'esistenza di una struttura pubblica. In merito, la Fontana afferma che l'Iseo poteva essere situato presso il colle di S. Giusto, luogo di rinvenimento della dedica a Iside *Augusta*³⁵⁵. In realtà a questa prospettiva si oppone la visione di Gasparini, per il quale la città di *Tergeste* non sarebbe stata scelta per la costruzione di un santuario per il culto a Iside³⁵⁶.

Tra i materiali conservati presso il museo triestino vi sono altre statue di bronzo di Iside-Fortuna³⁵⁷ ed una testa calcarea di Serapide³⁵⁸ ma non si è certi che provengano da *Tergeste*.

3.5.2 Pola

Il Museo Archeologico dell'Istria, con sede a Pola, conserva al suo interno materiali isiaci che, recuperati in vari ambiti del territorio istriano, danno indicazioni circa la devozione alla dea egiziana nel settore nord-orientale della *X Regio*³⁵⁹. Innanzitutto, a Pola sono note delle iscrizioni che, nell'onomastica,

³⁵² La struttura a terrazze era caratterizzata da pavimenti rivestiti da tessere di mosaico colorate (cfr. Fontana 2010, p. 123).

³⁵³ Gli elementi iconografici che hanno permesso tale identificazione sono: la spiga di grano (nella parte sinistra del disco) e la cornucopia (tenuta in mano dalla figura alata) che indicano l'abbondanza dei frutti della terra e la produzione cerealicola; il delfino (sotto l'ala dell'aquila posta sotto lo sgabello dov'è assisa la figura alata) potrebbe ricordare il suo legame con la navigazione. Infine, molti degli oggetti rappresentati sulla sinistra della figura centrale come la fiaccola, i cembali ed il sistro erano impiegati in occasione del *Navigium Isidis* (cfr. Fontana 2010, pp. 264-265).

³⁵⁴ Fontana 2010, p. 264.

³⁵⁵ Fontana 2010, pp. 123-124.

³⁵⁶ Gasparini 2007, p. 76.

³⁵⁷ Bricault 2001, p. 123.

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ Per una trattazione completa si veda Zanovello 2017.

richiamano la dea Iside: *Aeflania Isias*³⁶⁰; *C.op[pius] Isias*³⁶¹ e *T. Anni[us...]* *Isido[rus]*³⁶². Un'altra testimonianza epigrafica deriva da Gallesano, vicino Pola, si tratta di un'iscrizione³⁶³ riportata su un altare decorato su tre facce da simboli che, oltre a riferirsi all'ambito isiaco, richiamano molte divinità del *pantheon* romano. Sulla faccia anteriore (fig. 66) sono riportati il ventaglio di Venere (?), un sistro (Iside), il tridente di Nettuno, crotali (Dioniso), un busto di gatto (Iside-Bubasti), una folgore (Giove), una situla (Iside), un delfino, un uccellino e frammenti di un'oggetto non identificabile; sulla faccia sinistra del blocco (fig. 67) sono rappresentati una mezzaluna, due doppie asce incrociate, un *aulos* (Grande Madre), un'anfora, due cembali (Grande Madre), un caduceo, un ramo, un timone (Iside-Fortuna), un oggetto non identificabile (forse una pigna) ed una siringa (Pan) e, infine, sulla faccia destra (fig. 68) sono presenti una bussola, una mezzaluna, un pavone su sfera, una lancia (Minerva), un oggetto di difficile interpretazione, tenaglie e martello (Vulcano), un paio di orecchie, un *alabastron*, un fallo, una palma ed un bimbo nudo con cane (Arpocrate e Sirius). Le iscrizioni rappresentano la maggioranza delle testimonianze isiache, mentre scarseggiano i dati relativi a sculture ed elementi architettonici. I pochi esempi sono un capitello hathorico trovato all'esterno dell'anfiteatro di Pola³⁶⁴ (fig. 69), una serie di rilievi con l'immagine di Giove-Ammone³⁶⁵ (fig. 70) ed una statuina di Iside-Fortuna³⁶⁶. Presso il museo di Pola, inoltre, sono conservati bronzi tra cui un sistro miniaturistico sormontato da un gatto, recuperato da una tomba di Nesazio³⁶⁷; un

³⁶⁰ CIL V, 101; Budischovsky 1977b, VIII, 1, p. 170.

³⁶¹ Budishovsky 1977b, VIII, 2, p. 170.

³⁶² Budishovsky 1977b, VIII, 3, p. 170.

³⁶³ SIRIS 596 = CIL V, 10 = RICIS 514/0101.

³⁶⁴ Budischovsky 1977b, VIII, 9, p. 173.

³⁶⁵ Budischovsky 1977b, VIII, 4-8, pp. 171-173.

³⁶⁶ Bricault 2001, p. 123.

³⁶⁷ Budischovsky 1977b, IX, p. 173.

amuleto di Arpocrate³⁶⁸; una statuetta di Apis³⁶⁹; una statuetta di Neith³⁷⁰ ed una statuetta raffigurante un re egiziano inginocchiato³⁷¹.

È da ricordare, infine, che ai margini della via Flavia si colloca la villa romana di Loron (Parenzo) che ha restituito un bronzetto di Iside-Fortuna³⁷² custodito verosimilmente presso il larario domestico.

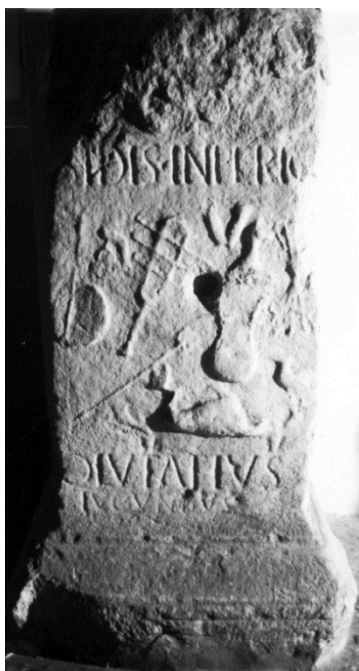


Figura 66. Fronte dell'altare isiaco di Pola. Museo Archeologico dell'Istria (RICIS 514/0101)



Figura 67. Lato sinistro dell'altare isiaco di Pola. Museo Archeologico dell'Istria (RICIS 514/0101)



Figura 68. Lato destro dell'altare isiaco di Pola. Museo Archeologico dell'Istria (RICIS 514/0101)



Figura 69. Capitello hathorico. Museo Archeologico dell'Istria (da Jurkić-Girardi 1974, fig. 15, tav. VI)

³⁶⁸ Budischovsky 1977b, X, 1, p. 174.

³⁶⁹ Budischovsky 1977b, X, 2, p. 174.

³⁷⁰ Budischovsky 1977b, X, 3, p. 174.

³⁷¹ Budischovsky 1977b, X, 4, p. 174.

³⁷² Zanovello 2017, p. 226.



Figura 70. Blocco calcareo con testa di Giove-Ammone. Museo Archeologico dell'Istria (da Budischovsky 1977b, tav. LXXXV)

3.6 Altre città

Altre città della *X Regio* augustea dove sono attestate testimonianze dei culti isiaci sono al di fuori della viabilità principale, ma meritano comunque una citazione. Innanzitutto, considerando il territorio della *Venetia*, è da menzionare *Tarvisium*, ove è stata scoperta un'iscrizione isiaca murata nella chiesa di Santa Maria Maggiore, oggi perduta, che invoca Iside come regina³⁷³. Sempre da *Tarvisium* probabilmente proviene una testa di Serapide³⁷⁴. In territorio montano, presso *Sublazio* (Chiusa-Sabiona), la dea viene invocata in due epigrafi dallo stesso dedicante, uno schiavo, con l'epiteto di *Augusta*³⁷⁵ e con l'epiteto di *myrionima*³⁷⁶. Anche *Ateste* dimostra di non essere stata impassibile all'influenza isiaca. Presso il territorio atestino, infatti, sono stati recuperati materiali di

³⁷³ SIRIS 619 = CIL V, 2109 = RICIS 515/0301.

³⁷⁴ Bricault 2001, p. 122.

³⁷⁵ SIRIS 638 = CIL V, 5079.

³⁷⁶ SIRIS 639 = CIL V, 5080.

provenienza egiziana, tra cui *ushabt*³⁷⁷, statuette di divinità egizie³⁷⁸ e lanterne³⁷⁹.

In *Histria* sono noti presso *Iustinopolis* (Capodistria)³⁸⁰ e *Neapolis* (Novigrad)³⁸¹ altari in calcare con iscrizioni che riportano la formula *Isidi sacrum*³⁸². Nell'iscrizione di *Parentium* (Parenzo) la dea è celebrata come *Augusta*³⁸³. In quanto ai bronzi, si ricordino una statuetta di Iside-Fortuna da *Silbonis* (Salvore)³⁸⁴ (fig. 71) ed un bronzetto di Osiride da una tomba di *Valle* (Bale)³⁸⁵. Tra le lucerne sono da menzionare quella con busto di Iside dalla necropoli romana di Pintorio, presso l'antica *Piquentum* (Pinguente)³⁸⁶ e quella con busto di Arpocrate da *Aenona* (Nona)³⁸⁷.



Figura 71. Statuetta di Iside-Fortuna da Salvore. Museo Archeologico dell'Istria (da Jurkić-Girardi 1974, fig. 9, tav. III)

³⁷⁷ Budischovsky 1977b, p. 89.

³⁷⁸ Budischovsky 1977b, p. 88.

³⁷⁹ Budischovsky 1977b, p. 90.

³⁸⁰ SIRIS 597 = RICIS 514/0401; dedica da parte di un *sevir augustalis* (cfr. Zanovello 2017, p. 223).

³⁸¹ SIRIS 596a = RICIS 514/0201.

³⁸² La stessa formula riportata sull'iscrizione isiaca di Lendinara (Rovigo) (cfr. Budischovsky 1977b, II, 1, p. 87).

³⁸³ RICIS 514/0301.

³⁸⁴ Bricault 2001, p. 123.

³⁸⁵ Budischovsky 1977b, VI, p. 168.

³⁸⁶ Zanovello 2017, p. 226.

³⁸⁷ Bricault 2001, p. 123.

Capitolo 4

Il rapporto tra i culti isiaci e l'acqua nella *X Regio Venetia et Histria*

Il territorio della *X Regio* augustea, nonostante la grande quantità di elementi riconducibili alla pratica pubblica ma soprattutto privata dei culti isiaci, ha restituito poche testimonianze di materiali isiaci da contesti termali. Il sito di maggiore interesse è sicuramente quello delle *aquae Patavinae* dove si ipotizza la presenza di un vero e proprio Iseo, qui collocato poiché a Iside si riconosce, così come in altre realtà italiane ed europee³⁸⁸, la capacità di portare la guarigione attraverso le acque. Per lo stesso motivo presso le terme di Cividate Camuno, in provincia di Brescia, compare una dedica alla dea egiziana menzionata con il titolo di regina. Più complessa risulta invece la scelta di menzionare anche la località Beligna di Aquileia: si tratta di un contesto termale posto sotto la tutela del dio Beleno. Qui sono note delle sepolture che, per le loro caratteristiche deposizionali e per il corredo, vengono attribuite a seguaci della dea Iside. È probabile, dunque, che la scelta di collocarne le sepolture presso una realtà termale sia da imputare a credenze culturali riguardanti i benefici delle acque, riconosciuti dagli stessi isiaci.

Ulteriormente, è da tenere in considerazione in maniera più generale l'importanza delle acque nei culti isiaci. Del resto, come afferma il Gasparini, non bisogna dimenticare la "componente liquida" nel momento in cui si analizzano i contesti in cui vengono dedicate strutture sacre alle divinità alessandrine, ovvero acque termali, sorgenti, fiumi, bacini lacustri, proprio per l'importanza attribuita alla purificazione per mezzo di acqua nei rituali loro dedicati³⁸⁹. Da questo punto di vista possono essere menzionati gli Isei di Verona ed Aquileia che dimostrano una particolare vicinanza all'elemento idrico: nel caso di Verona è manifesta la prossimità della struttura cultuale al fiume Adige; l'Iseo aquileiese, invece,

³⁸⁸ Si veda *supra* cap. 2.

³⁸⁹ Gasparini 2007, p. 77.

sarebbe collocato in un'area prossima all'antico porto fluviale³⁹⁰. Per quanto riguarda Verona, poi, l'Iseo stesso sarebbe associato allo sfruttamento dell'acqua se si considera valida l'ipotesi per la quale la struttura sacra venne edificata sulla "grande terrazza" del teatro, in *summa cavea*, in diretta comunicazione con un ninfeo e con un ambiente ipogeo scavato nel tufo con bacino per la raccolta dell'acqua³⁹¹.

Sempre in relazione all'acqua sono da citare le possibili strutture di culto dedicate a Iside presso Malcesine sul lago di Garda e presso Acquanegra sul Chiese. Di queste non si hanno evidenze certe, ma esistono testimonianze epigrafiche che rimandano all'esistenza di strutture isiache di carattere pubblico. È probabile, inoltre, che anche a Trieste fosse presente una struttura dedicata alle divinità egizie, anche se si tratterebbe solo di un'ipotesi che non trova effettive conferme nella realtà³⁹². In questo caso, si ritiene che il luogo deputato alla presenza di un Iseo sia il colle di S. Giusto, particolarmente ricco di acque sotterranee³⁹³.

Di seguito, quindi, verranno presi in considerazione sia i contesti termali sia quei luoghi in cui la presenza di Iside è più in generale associata all'acqua, in un percorso topografico impostato da ovest verso est all'interno della *X Regio Venetia et Histria*. Un ultimo paragrafo verrà dedicato a Malcesine, Acquanegra e Trieste, ossia quei siti in cui la presenza di una struttura di carattere pubblico è solo ipotizzata.

4.1 Le terme pubbliche di Civate Camuno

Le terme pubbliche di Civate Camuno (Brescia), oggi non più visibili³⁹⁴, vennero messe in luce a seguito di una scoperta fortuita dovuta a lavori edilizi³⁹⁵. Gli scavi

³⁹⁰ Si veda *supra* p. 54.

³⁹¹ Si veda *supra* pp. 65-66.

³⁹² Fontana 2010, pp. 123-124.

³⁹³ Si veda *infra* p. 104.

³⁹⁴ Abelli Condina 1986, p. 62, n. 32.

³⁹⁵ Abelli Condina 1980-1981, p. 341.

successivi, condotti nel 1971 e nel 1973³⁹⁶, permisero di studiare la planimetria della struttura (fig. 72) che venne frequentata dall'età flavia fino al IV secolo d.C.³⁹⁷ L'edificio termale era suddiviso in una serie di ambienti: un ambiente absidato, pavimentato in cocciopesto, con *suspensurae* identificato come *calidarium* (fig. 73) e, accanto a questo, una vasca rettangolare con due scalette di accesso, la *natatio*, pavimentata con lastre di pietra. Qui, in corrispondenza di un condotto idrico della *natatio*, venne recuperata un'arula votiva con dedica alla Fortuna: *Fortunae / l.m / L. Lucretius L. l. / Maior*³⁹⁸.

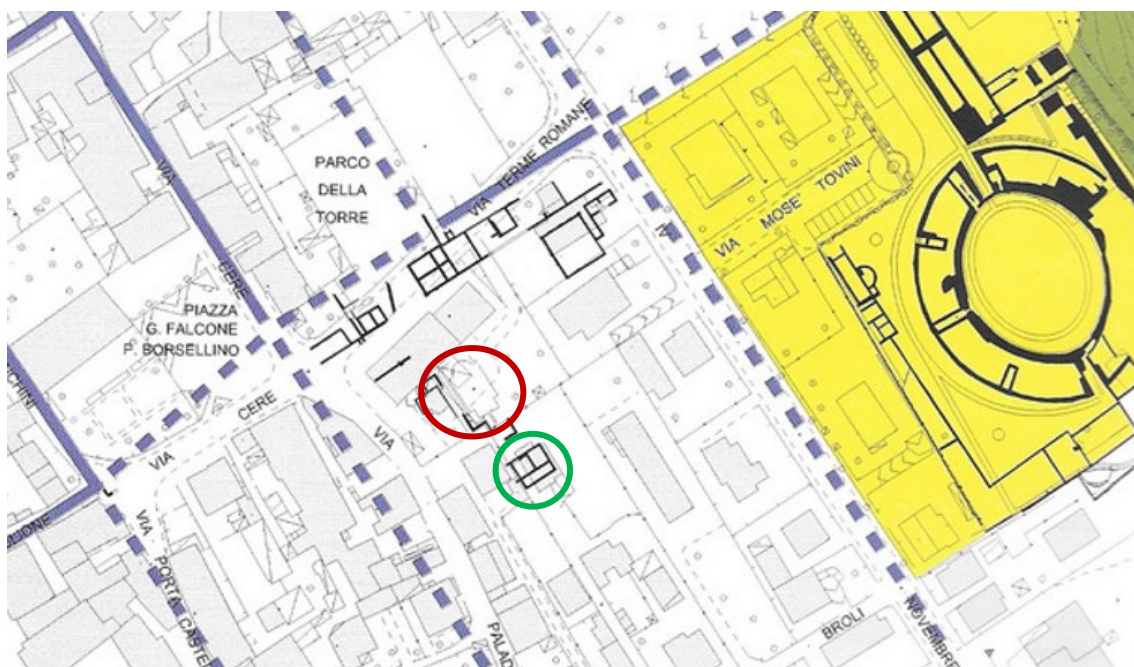


Figura 72. Planimetria delle scoperte archeologiche di Civitate Camuno, è cerchiato in rosso l'edificio termale, in verde la struttura a sud-est probabilmente collegata alle terme stesse (modificata da Abelli Condina 2004, tav. 2)

³⁹⁶ Si tratta delle uniche campagne d'indagine effettuate presso le terme pubbliche di Civitate Camuno e, purtroppo, non esistono planimetrie dettagliate della struttura.

³⁹⁷ Gli estremi cronologici della frequentazione dell'edificio sono forniti dal recupero di terra sigillata sud-gallica e di terra sigillata chiara (cfr. Abelli Condina 1980-1981, p. 341).

³⁹⁸ Abelli Condina 1986, p. 62, n. 32; Abelli Condina 2004, p. 65, n. 16.



Figura 73. Civitate Camuno, ambiente absidato con *suspensurae* delle terme pubbliche (da Abelli Condina 2004, fig. 2, p. 61)

Ulteriori indagini permisero di mettere in luce anche una struttura a sud-est dell'edificio principale (fig. 72) che, probabilmente, era in stretto legame con le terme pubbliche³⁹⁹. La struttura in conglomerato di ciottoli, tripartita da due muri perpendicolari, presentava due ambienti con pavimenti a mosaico⁴⁰⁰ attribuibili l'uno alla seconda metà del I secolo d.C. e l'altro alla seconda metà del II secolo d.C.⁴⁰¹ Dalla struttura in questione proviene un'arula cubica in marmo bianco saccaroide⁴⁰² con dedica a Iside Regina⁴⁰³ (fig. 74), direttamente confrontabile con altri due esemplari rinvenuti a poca distanza dall'edificio termale⁴⁰⁴ e databile per la resa stilistica della calligrafia al II secolo d.C.⁴⁰⁵ Il testo dell'epigrafe è: *Isid(i) Reg(inae) / Appia T(iti) f(ilia) / Prima / l(ibens) m(erito)*⁴⁰⁶. Il *nomen* gentilizio

³⁹⁹ Abelli Condina 2004, p. 65, n. 16.

⁴⁰⁰ *Carta archeologica* 1991, p. 58, n. 403.

⁴⁰¹ Abelli Condina 2004, p. 60; il primo mosaico, nell'ambiente E dell'edificio termale, è caratterizzato dal motivo della stella a otto losanghe e può trovare un confronto con il mosaico dell'aula centrale del santuario di Minerva a Breno, mentre il secondo, nell'ambiente O, presenta i nodi di Salomone, il motivo a tortiglione ed elementi vegetali stilizzati ed è confrontabile con uno dei mosaici di via Cadolini a Cremona (cfr. Abelli Condina 1986, p. 61; Abelli Condina 2004, p. 60, nota 16).

⁴⁰² Di provenienza locale (Vezza d'Oglio) (cfr. Abelli Condina 1980-1981, p. 342).

⁴⁰³ Abelli Condina 1980-1981, p. 341; si veda *supra* p. 70.

⁴⁰⁴ Si tratta di frammenti di epigrafi, una dedicata ad Iside da un supposto *Lucius Cusonius* e l'altra ad Iside e Serapide da una *Tertia*, provenienti da una zona abitata prossima alle terme (cfr. Abelli Condina 1980-1981, p. 342); si veda *supra* p. 70.

⁴⁰⁵ *Iside* 1997, V.108, p. 465.

⁴⁰⁶ Si veda *supra* p. 70, nota 333.

Appius/Appia, trova riscontri in alcuni bolli laterizi della Val Camonica⁴⁰⁷. È ipotizzabile, quindi, che all'edificio termale di Civate Camuno fosse riconosciuta una funzione attiva nei culti isiaci da parte della comunità locale.

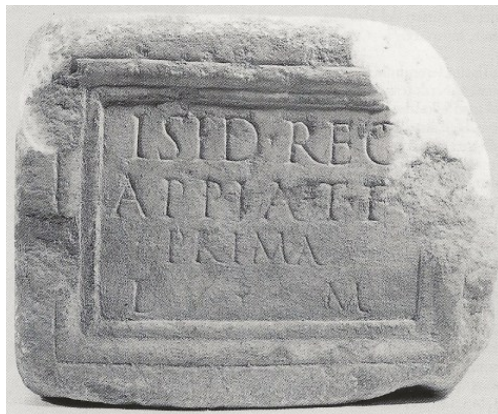


Figura 74. Base votiva a Iside Regina. Museo Nazionale della Valle Camonica, Civate Camuno (da *Iside* 1997, V.108, p. 465)

4.2 Le aquae Patavinae

Il comprensorio delle *aquae Patavinae*, formato da numerose sorgenti termali, ha un'estensione di circa 23 km² ed è ubicato nel settore della pianura alluvionale veneta a nord-est e a est dei Colli Euganei, comprendendo quindi i comuni di Abano Terme, Montegrotto Terme, Battaglia Terme e Galzignano Terme⁴⁰⁸. Fin dall'antichità le *aquae Patavinae* sono state al centro di una vivace frequentazione da parte di genti convinte delle proprietà curative delle acque locali. Queste proprietà sono documentate dal punto di vista scientifico, da Plinio il Vecchio che, nella *Naturalis Historia*, ricorda le *aquae Patavinae* come *aquae* ricche di alghe verdi⁴⁰⁹ e ne afferma la capacità di recare giovamento a quanti vi si immergono⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ *Iside* 1997, V.108, p. 465.

⁴⁰⁸ Fabbri 2011, p. 169.

⁴⁰⁹ Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, II, 227: "...*Patavinorum aquis calidis herbae virentes innascuntur...*".

⁴¹⁰ Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXXI, 32, 61: "...*nec decolor species aeris argentine, ut multi existimavere, medicaminum argumentum est, quando nihil eorum in Patavinis fontibus, ne odoris quidem differentia deprehendetur...*".

I Romani attribuivano queste capacità terapeutiche alla presenza del dio *Aponus* da cui deriva il toponimo utilizzato per indicare il territorio compreso tra Montegrotto e Abano Terme. Si crede che Apono fosse un dio indoeuropeo delle acque⁴¹¹, il teonimo, infatti, deriverebbe dalla radice indoeuropea **Ap* che indica, appunto, le acque⁴¹². Accanto ad Apono erano venerate anche altre divinità cui si riconosceva un intervento diretto sul territorio di *Aponus* o cui si attribuiva un ruolo benefico-salvifico in relazione alle *aquae*: Apollo⁴¹³, Fortuna⁴¹⁴, Vulcano⁴¹⁵, Gerione⁴¹⁶, Ercole⁴¹⁷, Giove⁴¹⁸ e Iside⁴¹⁹. Proprio l'elemento idrico nell'ambito aponense ha un ruolo centrale, come emerge dalle descrizioni di Claudiano e Cassiodoro⁴²⁰:

Più bassa di un alto colle, ma piuttosto elevata rispetto alla campagna circostante, con notevole giro, dolcemente si gonfia un'altura ricca di acqua bollente; dovunque l'acqua scava caverne, l'acqua che sgorga dal fuoco. Il suolo molle ansima e racchiusa sotto la pomice ribollente l'onda scava le vie screpolate. Qui c'è l'umida

⁴¹¹ Gasparotto 1954, par. 9.

⁴¹² Bassignano 2006, p. 100.

⁴¹³ Un rilievo del dio è ricordato dal Filiassi (cfr. Filiassi 1796, p. 82).

⁴¹⁴ CIL V, 2792. La sola lettera *F* sarebbe sciolta nel nome della dea Fortuna, anche se Lazzaro non esclude si potesse sciogliere in *F(onti)* (cfr. Lazzaro 1981, p. 166).

⁴¹⁵ Menzionato da Claudiano: "*Ne pereat, Nymphis Vulcanus mergitur illis, foedera naturae rupit concordia pugnax*" (Claudiano, *Carmina Minora*, 26, 14); "*Umida flammorum regio Vulcania; terrae ubera sulphureae fervida regna plagae*" (Claudiano, *Carmina Minora*, 26, 17-18); Zerbinati indica il recupero di una lamina bronzea con dedica a Vulcano presso il viale della Stazione (cfr. Zerbinati 1982, p. 82, n. 12).

⁴¹⁶ Si veda *supra* p. 33, nota 172.

⁴¹⁷ Proprio a quest'ultimo la tradizione locale attribuisce l'aver fatto scaturire dal suolo l'acqua termale utilizzando il suo aratro che avrebbe lasciato segni evidenti nel suolo, anche se la leggenda del viaggio dell'eroe non prevedeva il passaggio nella *Venetia* (cfr. Capdeville 2006, pp. 126-127).

⁴¹⁸ CIL V, 2806; Zerbinati ricorda un'erma di Giove rinvenuta nei pressi dell'Hotel Zurigo, in via Neroniana (cfr. Zerbinati 1982, p. 89, n. 24).

⁴¹⁹ Si veda *infra* pp. 88-91.

⁴²⁰ Non è chiaro se Cassiodoro avesse frequentato il sito in prima persona o se avesse raccolto le informazioni da altri testi, tra cui quello di Claudiano (cfr. Marano 2011, p. 196).

*e infiammata regione di Vulcano: qui la ricchezza della terra è il regno infuocato della plaga solforosa.*⁴²¹

*Vidi una fonte azzurra, che aveva la forma di una conca, ribollente nelle voragini, e gorghi di acque anelanti racchiuse da un orlo ovale, dovuto alla forza creatrice della natura: ed esse, secondo la natura delle acque calde, emanavano vapori fumosi, ma tuttavia aprono anche alla vista umana la loro bellezza che porta gioia, tanto che ogni uomo vuole ottenere quella grazia, anche se sa che sono ardenti. Lo specchio delle acque, dall'orlo quasi straripante, ha l'apparenza di una sfera e ribollendo s'ingrossa e da qui il liquido defluisce con tanta calma, si allontana con tanta pacatezza, che tu potresti credere che il flusso non cresca, se non per il fatto che senti qualcosa uscire con un rauco mormorio. Arrivano le acque per fredde vie, accese da tanto fervore, che dopo intervalli curvi, che sono stati resi più lunghi ad arte, portano grandissimi calori. O ingegno sempre ammirevole dell'architetto, che è riuscito a volgere l'ardore della natura infuocata ad utilità del corpo umano, tanto che quello che in origine poteva produrre la morte, ora, abilmente dominato, porta diletto e salute.*⁴²²

Dalla documentazione archeologica emerge che il centro nevralgico della frequentazione antropica delle *aquae Patavinae*, fin dall'età preromana, fu la zona di Montegrotto Terme dove sono evidenti le tracce di un'intensa attività di

⁴²¹ Claudiano, *Carmina Minora*, 26, 11-18: "*Alto colle minor, planis erectior arvis conspicuo clivus molliter orbe tumet ardentis fecundus aquae; quacumque cavernas perforat, offenso truditur igne latex. Spirat putre solum, conclusaque subter anhelo pumice rimosas perfodit unda vias. Umida flammaram regio Vulcania; terrae ubera sulphureae fervida regna plagae*" (traduzione da Lazzaro 1981, p. 57).

⁴²² Cassiodoro, *Variae*, II, 39, 7-24: "*Caeruleum fontem vidimus in formam dolii concavis hiatibus aestuantem et fornaces anhelantium aquarum circumducto tereti labio naturae probabili dispositione coronatas: quae licet more calidae nebulosos vapores exhalent, hanc tamen iucundam perspicuitatem aspectibus humanis aperiant, ut quivis hominum illam gratiam desideret contingere, etiam cum non ignoret ardere. Ore plenissimo in spaerae similitudine supra terminos suos aquarum dorsa turgescunt, unde latex tanta quiete defluit, tanta quasi stabilitate decurrit, ut eum non putes crescere, nisi quia inde aliquid rauco murmure sentis exire. Veniunt aquae per argentes meatus tali fervore seccensae, ut post recurva spatia, quae arte facta sunt longiora, calores sint maximos redditurae. O magistri mirandum semper ingenium, ut naturae furentis ardorem ita ad utilitatem humani corporis temperaret, ut quod in origine dare poterat mortem, doctissime moderatum et delectationem tribueret et salutem*" (traduzione da Lazzaro 1981, pp. 67-68).

sfruttamento delle acque termali⁴²³. La frequentazione del sito termale da parte dei Veneti antichi probabilmente si esaurì attorno al III secolo a.C., mentre l'intenso sfruttamento delle sorgenti termali da parte dei Romani ebbe origine tra il II e il I secolo a.C.⁴²⁴ Secondo Lazzaro, la prima operazione eseguita dai Romani fu l'arginatura del lago sacro⁴²⁵ presso cui venivano convogliate, attraverso apposite condutture idrauliche, le acque termali⁴²⁶. Le strutture principali ai piedi del colle Bortolone, scoperte a seguito di scavi eseguiti nella seconda metà del Settecento, sono tre grandi vasche lastricate di marmo e collegate tra loro da un articolato sistema di conduzione e scolo delle acque⁴²⁷ (fig. 75). Nei dintorni del colle si rinvennero anche altri edifici minori e materiale archeologico tra cui una statua di dignitario⁴²⁸ (fig. 76), fistule in

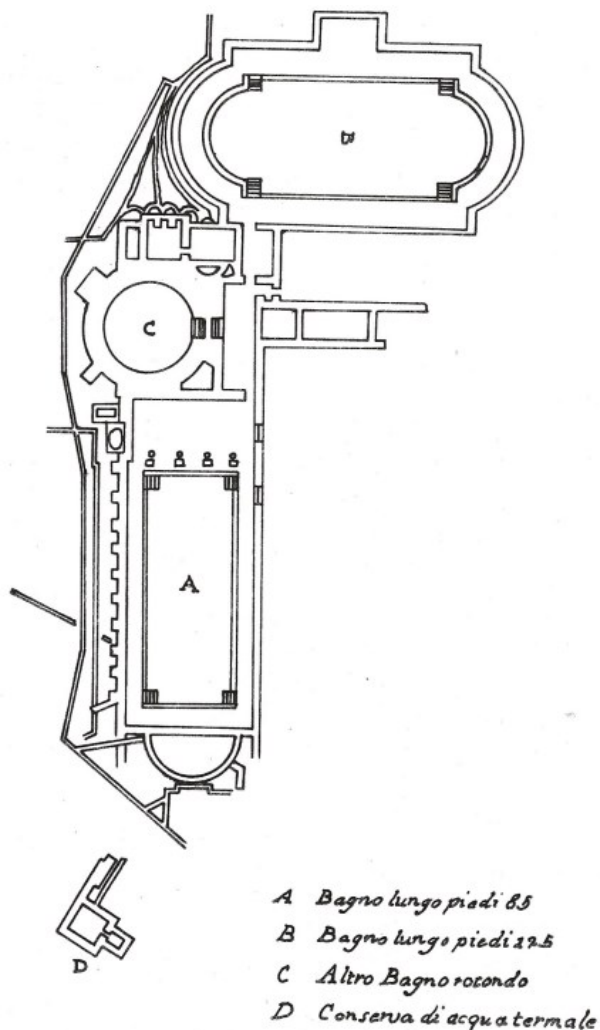


Figura 75. I bagni di Montegrotto, ritrovamenti della campagna di scavi 1781-1788 (da Lazzaro 1981, p. 128)

⁴²³ Zanovello 2012, p. 121; Se l'area di Montegrotto Terme rappresentava il fulcro delle attività termali, Abano Terme si proponeva come area periferica, occupata prevalentemente da strutture residenziali e funerarie e, in percentuale minore, da aree sacre (cfr. Zanovello 2012, p. 121).

⁴²⁴ Bassignano 2006, p. 97.

⁴²⁵ Lazzaro 1981, p. 93.

⁴²⁶ Lazzaro 1979, p. 124; Lazzaro 1981, p. 94.

⁴²⁷ Lazzaro 1981, p. 126; Zanovello 2016, p. 859.

⁴²⁸ Rappresentato come una divinità delle acque (cfr. Lazzaro 1983, p. 70).

piombo, monete, mattoni, tegole bollate, iscrizioni⁴²⁹, una statuetta in marmo raffigurante Arpocrate⁴³⁰ (fig. 77) e resti di pavimenti decorati a mosaico⁴³¹.

Anche sulla sommità del colle Bortolone si segnala la presenza di una struttura, le cui fondazioni furono



Figura 77. Statua di Arpocrate (da Lazzaro 1981, p. 127)

scavate nel 1780. Questa struttura a pianta quadrangolare con ampio emiciclo sul lato meridionale (fig. 78), descritta dal Filiasi⁴³², venne diversamente interpretata da parte degli studiosi: per il Filiasi si trattava del palazzo pubblico menzionato da Cassiodoro⁴³³; il Polcastro lo indicava come tempio dedicato a Iside ed Esculapio⁴³⁴; secondo il

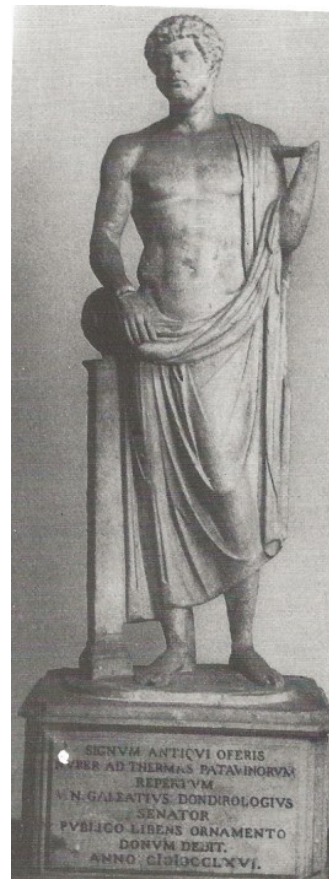


Figura 76. Statua di dignitario da Montegrotto. Museo Archeologico Nazionale, Venezia (da Lazzaro 1983, fig. 9, p. 71)

⁴²⁹ Tre iscrizioni datate al I secolo d.C.: una con dedica alle acque di Apono da parte di C. Acuto Maturo (CIL V, 2783); una a Giove Ottimo Massimo da parte di *Optatus*, pastoforo di Iside Augusta (CIL V, 2806) ed una forse ancora rivolta a Giove da parte di *[L]arg[ius]*, in scioglimento di un voto (CIL V, 2807) (cfr. Zanovello 2016, p. 860).

⁴³⁰ Statuetta in marmo, dispersa. Se ne conosce l'aspetto da un disegno del Mandruzzato (cfr. Lazzaro 1981, p. 126).

⁴³¹ Lazzaro 1983, p. 70; Zanovello 2016, pp. 859-860.

⁴³² Quest'ultimo indica anche la presenza di un atrio colonnato, pavimenti musivi con tessere in pasta vitrea ed un complesso sistema di tubature in piombo (cfr. Zanovello 2016, p. 860).

⁴³³ Cassiodoro, *Variae*, II, 39, 79-82: "*Palatium quoque longa senectute quassatum assidua reparatione corroborata. Spatium, quod inter aedem publicam et caput igniti fontis interiacet, silvestri asperitate depurga*"; le dimensioni del complesso, però, non sarebbero confrontabili con quelle delle architetture palaziali (cfr. Basso 2012, p. 141).

⁴³⁴ Nelle vicinanze, infatti, fu recuperata l'iscrizione dedicata dal pastoforo e, inoltre, si riteneva che da qui provenisse la statua marmorea di Arpocrate (cfr. Lazzaro 1981, p. 137). In ogni caso

Lazzaro era un ninfeo⁴³⁵ e, ancora, per la Basso era parte di un vasto complesso residenziale direttamente connesso all'area termale ai piedi del colle⁴³⁶. In quanto alla cronologia si ipotizzano diverse fasi edilizie, con impianto dell'edificio nel I secolo d.C. ed una o più ristrutturazioni tra il II e il III secolo d.C.⁴³⁷ L'interpretazione più interessante deriva dal Polcastro che definì la struttura come un tempio destinato al culto di Iside e Asclepio⁴³⁸.

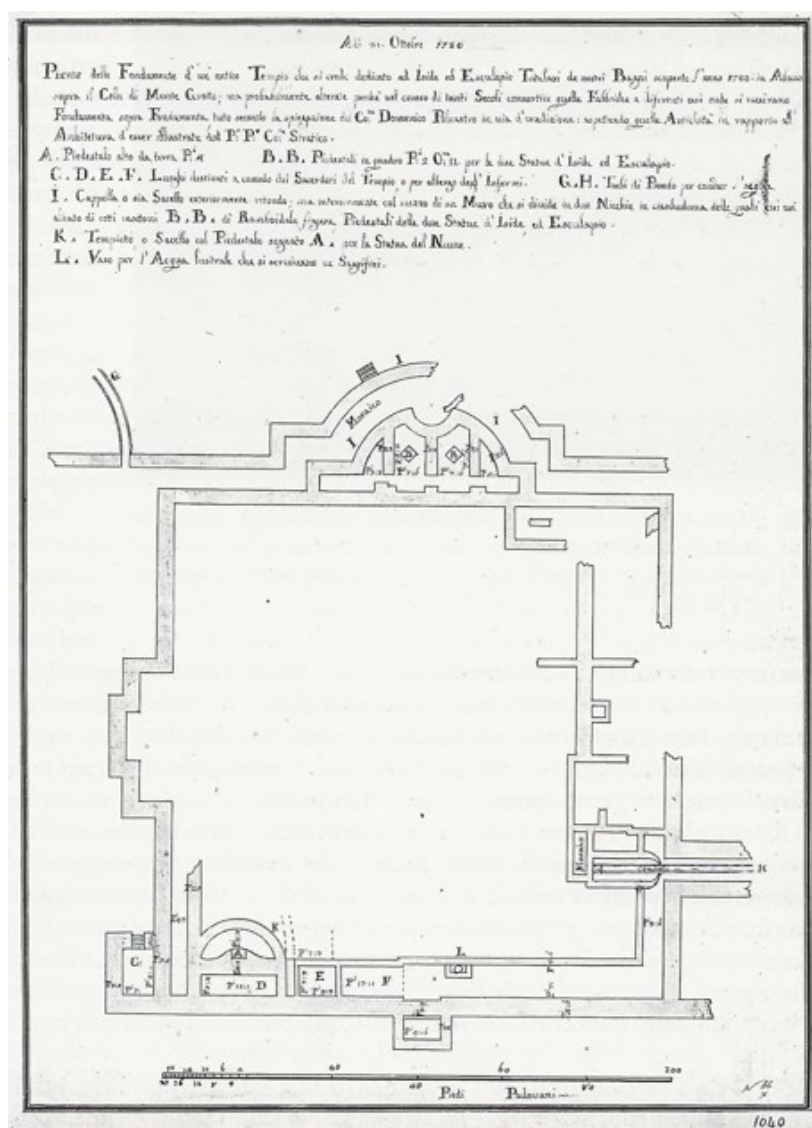


Figura 78. Planimetria dell'edificio scoperto sulla sommità del colle di Montegrotto (da Basso 2012, fig. 1, p. 139)

tale ipotesi è recentemente venuta meno poiché nella statua si riconosce un dignitario o un evergeta locale (cfr. Basso 2012, p. 141).

⁴³⁵ Non ci sarebbero gli elementi per supportare tale ipotesi (cfr. Basso 2012, p. 141).

⁴³⁶ Basso 2012, pp. 138-142; Zanovello 2016, p. 860.

⁴³⁷ Basso 2012, pp. 141-142; Zanovello 2016, p. 861.

⁴³⁸ Si veda *supra* p. 87.

La descrizione stessa dell'edificio, che ne precede la ricostruzione planimetrica (fig. 78) fornitaci da un anonimo autore settecentesco, è orientata a definire uno spazio sacro completo di nicchie, basi per statue, ambienti per lo svolgimento di rituali e condutture per l'acqua⁴³⁹:

Addì 31 ottobre 1780

Pianta delle Fondamenta d'un antico Tempio che si crede dedicato ad Iside ed Esculapio Tutelari dei nostri Bagni scoperte l'anno 1780 in Abano sopra il Colle di Monte Grotto; ma probabilmente alterate perché nel corso di tanti Secoli convertite quelle fabbriche a differenti usi onde si ravvisano Fondamenta sopra Fondamenta, tutto secondo la spiegazione del Co.te Domenico Polcastro in via d'erudizione: aspettando quelle Antichità in rapporto all'Architettura d'essere illustrate dal P.P.Co.te Sivatico.

A. Piedestalo alto da terra P.di 11 B. B. Piedestali in quadro P.di 2 O.ce 12 per le due Statue d'Iside ed Esculapio.

C. D. E. F. Luoghi destinati a comodo dei Sacerdoti del Tempio o per albergo degl'Infermi.

G. H. Tubi di Piombo per condur l'acqua.

Alzato di cotti mattoni B. B. e di Romboidale figura Piedestali delle due Statue d'Iside ed Esculapio.

K. Tempietto o Sacello col Piedestalo segnato A. per la Statua del Nume.

L. Vaso per l'Acqua lustrale che si servivano ne Sacrifici.

La lettura della struttura come tempio isiaco è stata ulteriormente sostenuta dalla Zanovello. L'ambiente più interessante è l'essedra meridionale "con un ambulacro semicircolare, pavimentato a mosaico, che racchiude uno spazio ripartito in due nicchie, ampie 7 piedi padovani, occupate da basi (B. B.) destinate, secondo l'autore anonimo, alle statue di Iside ed Esculapio: in questo caso si potrebbe ipotizzare piuttosto la presenza di Serapide, sempre associato al culto di Iside e spesso identificato, o meglio accomunato ad Asclepio. Una terza base (A) è indicata all'interno di un "Tempietto o Sacello" posto all'angolo nord-orientale dell'edificio, dove, sul prolungamento del lato nord, è ricavato un altro piccolo

⁴³⁹ Zanovello 2016, p. 862.

ambiente (ampio 7 piedi), cui si accede attraverso una scala”⁴⁴⁰. È ipotizzabile che questa terza base fosse occupata dalla statua di Arpocrate⁴⁴¹ (fig. 77). In quanto alla figura di Serapide, la Zanovello propone una suggestione secondo la quale il piede sinistro marmoreo noto dal disegno di Mandruzzato (fig. 79) potrebbe essere attribuito a una rappresentazione scultorea del dio⁴⁴². Il confronto più prossimo dell'elaborato calzare indossato dal piede è da ricercare nel Serapide Maffei (fig. 53), ma possono essere prese in esame anche altre rappresentazioni del dio⁴⁴³. Ciò porterebbe a considerare, presso le *aquae Patavinae*, un culto riferito alla triade completa, costituita da Iside, Serapide ed Arpocrate.

La presenza di Iside a *Fons Aponi* è testimoniata in particolare dall'iscrizione⁴⁴⁴ dedicata da un pastoforo⁴⁴⁵. L'epigrafe fu rinvenuta ai piedi del colle, nella proprietà dei marchesi Dondi dall'Orologio e indicata dal Bricault quale indizio relativo alla presenza di un Iseo presso *Fons*

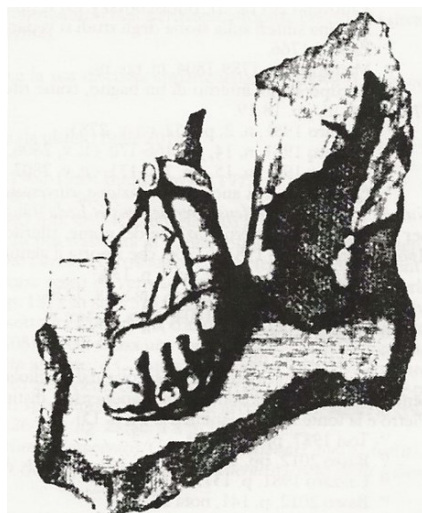


Figura 79. Piede marmoreo di statua frammentaria in un disegno settecentesco (da Zanovello 2016, fig. 6, p. 871)

Aponi ove il pastoforo aveva il compito di custodire il tempio della dea⁴⁴⁶. In base al criterio paleografico l'iscrizione è da datare circa al I secolo d.C.⁴⁴⁷ La lettura del testo data dal Mommsen è: [--- ma]xi[mo --- / pro --- Va]l[er]io / [---] posuit / [-Vale]rius Men(enia) / [Op]tatus, Vice(tia), / [perpet(?)] juus sacerdos / [Isid]is

⁴⁴⁰ Zanovello 2016, p. 870.

⁴⁴¹ Si veda *supra* p. 87.

⁴⁴² Zanovello 2016, p. 871.

⁴⁴³ Si veda Zanovello 2016, nota 126.

⁴⁴⁴ CIL V, 2806 = SIRIS 622.

⁴⁴⁵ Si veda *supra* p. 44.

⁴⁴⁶ Bricault 2001, p. 118 e p. 121; Zanovello 2016, p. 863.

⁴⁴⁷ Lazzaro 1981, n. 14, p. 166.

*Aug(ustae) pas(tophorus)*⁴⁴⁸. Il Lazzaro, invece, propose una diversa interpretazione del testo: *[Iovi Optimo Ma]xi[mo] ? / ex im]perio / [eius] posuit / [--]rius Men(enia) / [Op]tatus, Vice / [ti]nus, sacerd(os) / [Isid]is Aug(ustae) pas(tophorus)*⁴⁴⁹. Alla luce di questa proposta interpretativa, emergerebbero dubbi rispetto alla divinità cui è riferita l'epigrafe. Ciò che rimane certo è il ruolo del dedicante (il vicentino *Optatus* della tribù *Menenia*) come *pastophorus*, carica sacerdotale esclusiva del culto isiaco⁴⁵⁰. Il testo quindi, secondo quanto affermato dal Lazzaro, si proporrebbe quale dedica a Giove Ottimo Massimo da parte di un sacerdote di Iside⁴⁵¹. È da ricordare, inoltre, che la dea, nel vicino sito di *Patavium*, da cui dipendeva la zona termale aponense, fu destinataria di una cultualità sia pubblica che privata⁴⁵².

4.3 L'Iseo di Verona

L'importanza dell'acqua nelle celebrazioni isiache è nota già nelle strutture di epoca faraonica ed ellenistica⁴⁵³. Tale rapporto viene poi ripreso anche dai Romani che realizzano le strutture sacre a Iside in prossimità dell'acqua o in relazione a costruzioni direttamente legate allo sfruttamento dell'elemento idrico⁴⁵⁴. Nel caso di Verona, le diverse ipotesi relative all'ubicazione dell'Iseo sono concordi nell'indicare il posizionamento lungo il corso del fiume Adige⁴⁵⁵ (fig. 80).

⁴⁴⁸ CIL V, 2806.

⁴⁴⁹ Lazzaro 1981, p. 168.

⁴⁵⁰ Zanovello 2016, pp. 863-864.

⁴⁵¹ Lazzaro 1981, p. 168.

⁴⁵² Si veda *supra*, pp. 43-48.

⁴⁵³ Si veda *supra*, pp. 10-14.

⁴⁵⁴ Si vedano l'Iseo di Pompei ed il santuario di Sabratha di cui *supra*, pp. 18-22.

⁴⁵⁵ Come si nota nella figura 80 le ipotesi relative all'ubicazione del tempio di Iside gravitano nelle vicinanze del fiume stesso, o sulla riva destra o sulla riva sinistra del corso dell'Adige.

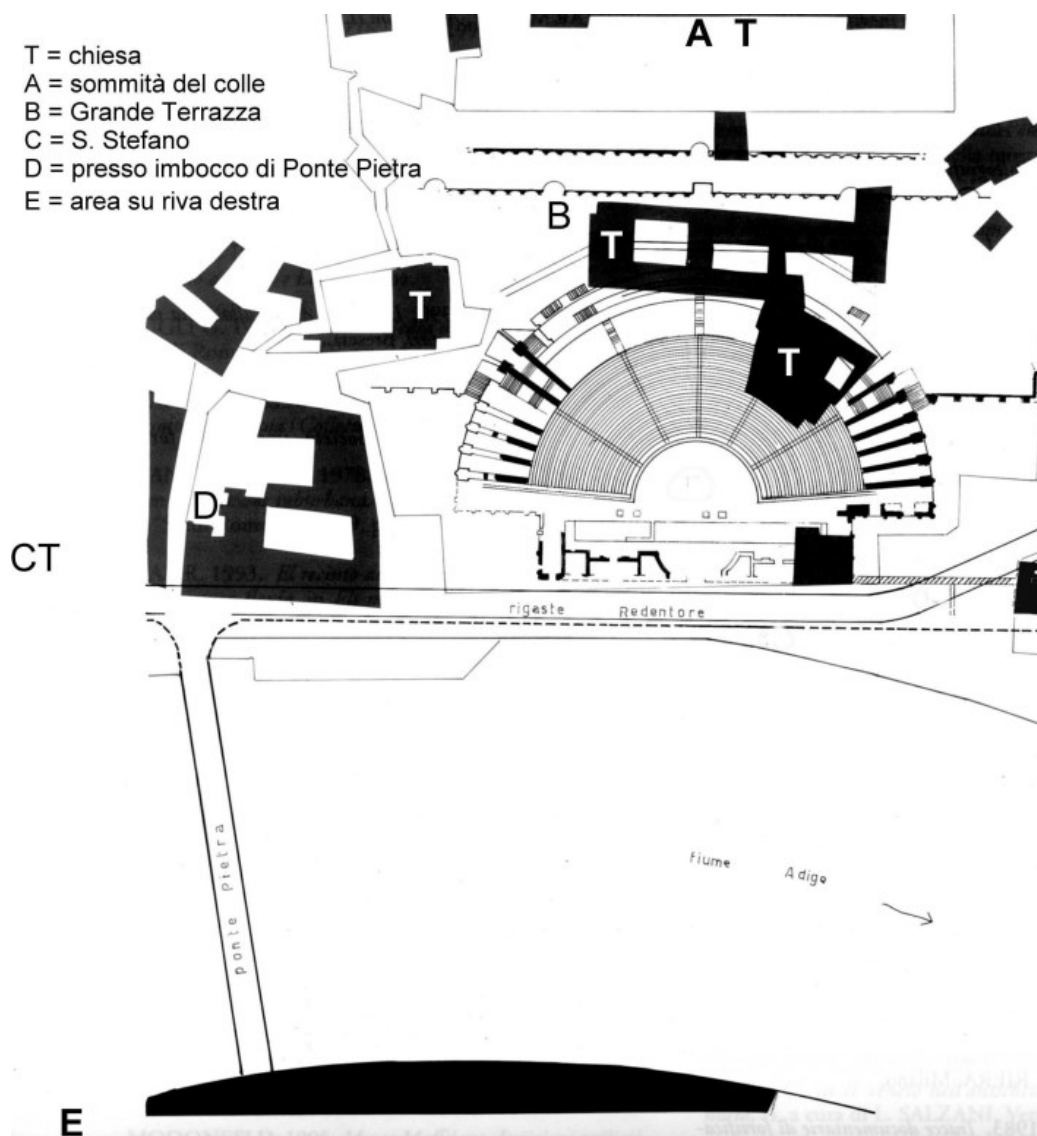


Figura 80. Carta delle diverse ipotesi di collocazione dell'Iseo (A-E) (da Bolla 2014, fig. 1, p. 120)

Una di queste ipotesi (C in fig. 80) indica la possibile localizzazione del tempio isiaco in corrispondenza della chiesa di Santo Stefano, sulla sponda sinistra dell'Adige, ove furono reimpiegate tre iscrizioni isiache e dove, probabilmente, era più facile celebrare il *Navigium Isidis*⁴⁵⁶. In merito, però, la Fontana afferma: "...il *Navigium Isidis*, che segnava la fine del *mare clausum*, non è certo che fosse celebrato a Verona, ma in ogni caso, stante l'irregolarità del regime dell'Adige in quel punto, il varo della nave che era al centro della festa non avrebbe potuto svolgersi con grande facilità a prescindere dalla collocazione del santuario da cui

⁴⁵⁶ Fontana 2010, p. 89.

avrebbe eventualmente preso avvio la processione”⁴⁵⁷. Sono più facilmente accreditate le ipotesi che riguardano l’ubicazione del tempio in corrispondenza del colle San Pietro, sulla sinistra idrografica dell’Adige (A e B in fig. 80)⁴⁵⁸. Ora, data la natura tufacea del colle San Pietro, i Romani dovettero dedicare grande attenzione alla gestione idraulica del sito. Diedero forma, dunque, a un sistema di terrazze con un complesso sistema di pendenze e canalizzazioni, partendo dalla sommità della collina e proseguendo verso valle⁴⁵⁹.



Figura 81. Ricostruzione del teatro di Verona, realizzata dall’Accademia Cignaroli con la consulenza di M. Bolla. Sulla “grande terrazza” si trovava forse il tempio a Iside e Serapide (da Bolla 2007, fig. 26, p. 23)

Se consideriamo l’importanza dell’acqua nelle celebrazioni isiache proprio l’ipotesi della collocazione dell’Iseo sulla terrazza al di sopra del teatro, detta “grande terrazza” (B in fig. 80; fig. 81)⁴⁶⁰, alla fine della *summa cavea*⁴⁶¹,

⁴⁵⁷ Fontana 2010, p. 90.

⁴⁵⁸ Sul colle del teatro è stata rinvenuta una considerevole quantità di materiale isiaco non reimpiegato (cfr. Fontana 2010, p. 91).

⁴⁵⁹ Bolla 2016, p. 19.

⁴⁶⁰ Si veda *supra* fig. 54, p. 65.

⁴⁶¹ Fontana 2010, p. 92; oggi sulla grande terrazza sorge il convento dei Gesuati, il che ha portato alla distruzione di gran parte delle evidenze più antiche (cfr. Bolla 2016, p. 84).

sembrerebbe la più adatta a definire il rapporto con l'elemento idrico. L'Iseo si sarebbe trovato, così, in relazione con la terrazza sottostante, scandita a ovest dalla presenza del ninfeo, alimentato proprio dal sistema di convoglio dell'acqua del colle e a est da due vani, uno rettangolare e uno circolare direttamente scavati nel tufo⁴⁶². Il ninfeo, caratterizzato da tracce d'intonaco parietale dipinto in rosso⁴⁶³, era "dotato di una nicchia-fontana sulla parete di fondo"⁴⁶⁴ sormontata da una conchiglia⁴⁶⁵ (fig. 82). A ovest rispetto al ninfeo si apriva un locale



Figura 82. Fontana del ninfeo sulla grande terrazza (da Bolla 2016, fig. 18, p. 20)

semiipogeo con bacino rettangolare per la raccolta dell'acqua (fig. 83), aperto a sua volta su altri ambienti, probabilmente rimaneggiati in seguito poiché presentano una pianta a croce⁴⁶⁶. Dal ninfeo, poi, l'acqua proseguiva verso il fiume attraverso un'intercapedine di 18 metri di profondità⁴⁶⁷. È probabile che attività di culto venissero praticate proprio all'interno dell'intercapedine, attraversata dal canale in cui defluiva l'acqua del colle e dotata di una nicchia artificiale nella parete di fondo, la quale avrebbe potuto ospitare immagini di culto⁴⁶⁸. L'ipotesi della possibile collocazione dell'Iseo veronese al di sopra della grande terrazza del teatro risponderebbe quindi, secondo la Bolla a delle caratteristiche ricorrenti, quali: "posizione elevata sopra un fiume, simboleggiante il dominio di Serapide

⁴⁶² Bolla 1997, p. 359; Bolla 2016, p. 20.

⁴⁶³ Bolla 1997, p. 359.

⁴⁶⁴ Bolla 2016, p. 52.

⁴⁶⁵ Bolla 1997, p. 359.

⁴⁶⁶ Bolla 2016, p. 52.

⁴⁶⁷ Bolla 2016, p. 20.

⁴⁶⁸ Bolla 2014, p. 126.

sul Nilo (come ad esempio nel Serapeo B di Delo⁴⁶⁹); ubicazione al di sopra della *summa cavea* di un teatro (come a Pompei); disposizione su un terrazzamento (come ad esempio a Filippi); abbondante presenza di acqua (elemento essenziale nei culti isiaci), cui furono attribuite valenze guaritrici anche in età postromana e che sgorga tuttora copiosa dal tufo del colle, soprattutto in caso di pioggia; presenza di ambienti ipogei; bacino per la raccolta dell'acqua (forse per le abluzioni piuttosto che per riprodurre la piena del Nilo); persistenza del carattere sacro del luogo (romitaggi medievali, chiese di San Bartolomeo e a est dei Santi Siro e Libera, installazioni dei Gesuati con la cappella di San Gerolamo⁴⁷⁰). Gli stessi Gesuati, inoltre, facevano uso dell'acqua che sgorgava dal tufo per la preparazione di liquori e medicine⁴⁷¹. Nonostante il forte legame con l'elemento idrico che, in questa posizione, si sarebbe venuto a creare da parte dell'Iseo, non esistono tracce di strutture templari tali da poter accertare una volta per tutte quest'ipotesi. Le uniche, ma importanti, testimonianze riguardanti la presenza *in loco* di un luogo di culto alle divinità di origine egizia sono sculture d'arredo provenienti dall'Egitto e di soggetto egizio⁴⁷².

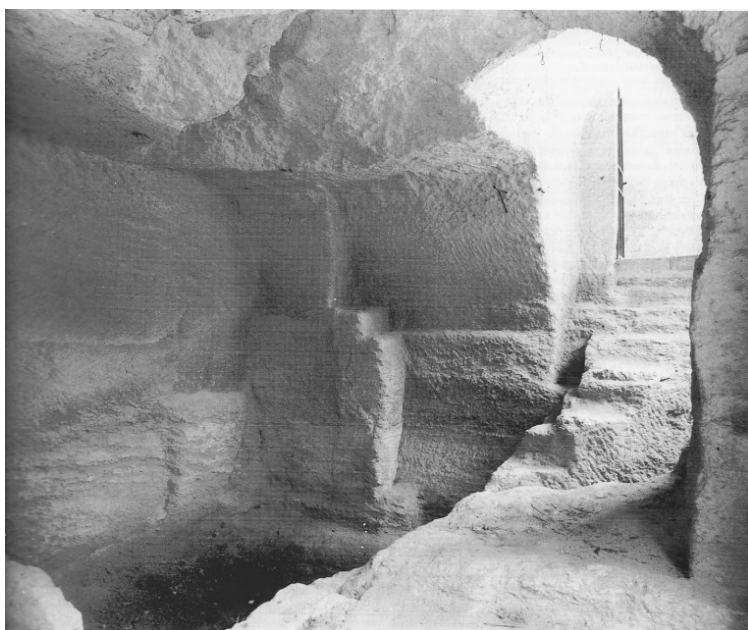


Figura 83. Grotta a ovest del ninfeo con bacino per l'acqua (da Bolla 1997, fig. a p. 361)

⁴⁶⁹ Si veda *supra* pp. 11-13.

⁴⁷⁰ Bolla 1997, p. 359.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

⁴⁷² Si veda *supra* pp. 63-67.

4.4 Aquileia

4.4.1 L'Iseo di Aquileia



Figura 84. Pianta di Aquileia con indicazione approssimativa dei luoghi di culto presunti. Al numero 4 (sottolineato in giallo) corrisponde lo spazio sacro a Iside e Serapide (modificata da Maselli Scotti, Tiussi 2009, fig. 1, p. 128)



Figura 85. Dettaglio della *Fundkarte* di Enrico Maionica rielaborata da Buora. Si noti la collocazione dello spazio sacro dedicato a Iside e Serapide, a ovest della località Monastero (da Buora 2000)

Se ancor'oggi risulta ignoto l'esatto posizionamento dell'Iseo nel contesto urbano della Verona romana, il caso di Aquileia è diverso in quanto si hanno più indizi in merito. In particolare, grazie a quanto emerso da scavi condotti nella seconda metà dell'Ottocento, gli studiosi concordano nell'indicare l'ubicazione del tempio isiaco a ovest della località Monastero (figg. 84-85)⁴⁷³. Ora, questa posizione, avrebbe determinato una stretta vicinanza tra il confine meridionale dell'area sacra e le strutture terminali del porto fluviale⁴⁷⁴. Si tratterebbe di una condizione analoga ad altri contesti destinati al culto di Iside e Serapide quali Ostia⁴⁷⁵ e Pozzuoli⁴⁷⁶. In questo modo il santuario destinato alle divinità alessandrine diventa un vero e proprio approdo all'interno della rete degli scambi

⁴⁷³ Qui si concentra la maggior parte degli oggetti isiaci recuperati ad Aquileia, si veda *supra* pp. 54-56.

⁴⁷⁴ Fontana 2010, p. 108.

⁴⁷⁵ Per Ostia si veda Shepherd 1997, p. 324, in cui si afferma la collocazione del Serapeo al centro di un gruppo di magazzini destinati ad accogliere e misurare le granaglie.

⁴⁷⁶ Per Pozzuoli si veda De Caro 1997b, p. 349, in cui è riportata la testimonianza di Vitruvio, *De Architectura*, I, 7, 1: "Serapi in emporio aedes distribuuntur".

commerciali⁴⁷⁷. La Fontana, inoltre, afferma che il lato orientale del santuario “doveva essere lambito dal corso dell’attuale Roggia del Mulino di Aquileia, che fungeva, forse, da Nilo per le sacre cerimonie”⁴⁷⁸. Questa posizione, dunque, inserirebbe il santuario isiaco in un contesto non solo legato alle pratiche di commercio, ma troverebbe una giustificazione anche culturale, nella possibilità di sfruttare l’acqua locale nelle cerimonie sacre così come ampiamente documentato nei templi di epoca ellenistica⁴⁷⁹.

Non sono noti, però, dati per definire l’esatta organizzazione del santuario, in quanto per la maggiore sono state recuperate testimonianze mobili. La Fontana afferma che, verosimilmente, l’intera area sacra dovette subire delle modifiche significative nel corso dei secoli di frequentazione da parte dei fedeli⁴⁸⁰. Se da una parte la Fontana indica la difficoltà nel definire quale fosse effettivamente la scansione dell’area sacra, dall’altra la Giovannini propone una ripartizione della stessa. In merito, distingue tra il lato orientale e il lato occidentale, rispettivamente destinati ad Arpocrate⁴⁸¹ e ad Osiride⁴⁸². In quanto alla presenza del dio nella sua veste originaria di Osiride (e non di Serapide), la Giovannini ritiene che una statua di Eone (fig. 86) sia in realtà da interpretare come una rappresentazione di Osiride mummiforme⁴⁸³. La Fontana ritiene però che tale elemento ed altre statuine osiriache non abbiano un preciso contesto di rinvenimento e, probabilmente, appartengano ad un interesse di natura antiquaria o forse ad una devozione di stampo privato invece che ad una ritualità pubblica⁴⁸⁴. Presso la stessa area sacra, inoltre, secondo la Giovannini dovrebbero essere presenti anche luoghi di culto destinati a Feronia e a Beleno⁴⁸⁵.

⁴⁷⁷ Fontana 2010, p. 108.

⁴⁷⁸ Fontana 2010, p. 108.

⁴⁷⁹ Si veda *supra* pp. 10-14.

⁴⁸⁰ Fontana 2010, p. 108.

⁴⁸¹ In riferimento al sole che sorge, verso est (cfr. Giovannini 2001, p. 297).

⁴⁸² Nell’accezione del dio che vince la morte (cfr. Giovannini 2001, p. 297).

⁴⁸³ Giovannini 2001, p. 299.

⁴⁸⁴ Fontana 2010, pp. 113-114.

⁴⁸⁵ Giovannini 2001, p. 297.



Figura 86. Torso di Eone, interpretato come Osiride (da Giovannini 2001, fig. 5, p. 313)

4.4.2 La località Beligna di Aquileia

A circa due chilometri di distanza dal centro di Aquileia, nella porzione meridionale del suburbio, si trova la località Beligna (fig. 87). L'area in questione si sarebbe sviluppata lungo uno degli assi funzionali al raggiungimento del porto della città⁴⁸⁶. Oggi tale asse viario è ricalcato dal percorso della SP 352⁴⁸⁷. Il nome della località deriva dalla collocazione del santuario del dio Beleno, divinità delle acque con funzione oracolare e terapeutica assimilata ad Apollo⁴⁸⁸. Sulle rovine del

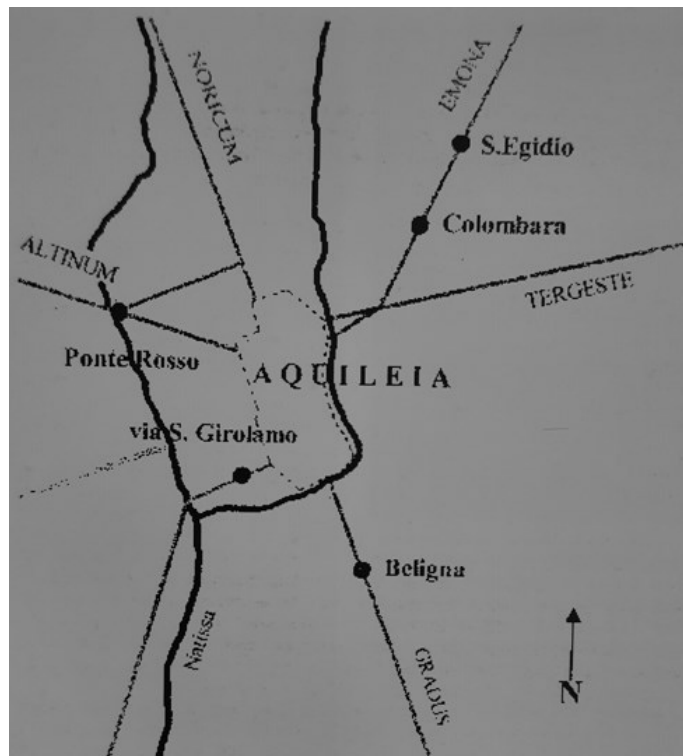


Figura 87. Carta delle principali località sepolcrali di Aquileia, si noti la Beligna a sud (da *Cammina, cammina...*, p. 113)

⁴⁸⁶ Fontana 2004, p. 414.

⁴⁸⁷ Giovannini 2018, p. 365, nota 7.

⁴⁸⁸ Giovannini 2005c, p. 157; è stata proposta una recente interpretazione del nome "Beleno" come "dio delle fonti, colui che gocciola", da cui poi discenderebbero *balneum* e *balaneion* (cfr. Giovannini 2018, p. 381).

santuario di Beleno, a est della SP 352, venne poi fatta costruire l'abbazia benedettina di San Martino dall'abate Massenzio (811-838)⁴⁸⁹. Nel contesto della Beligna, la presenza dell'acqua è da ricondurre a due pozzi principali: uno a est della SP 352⁴⁹⁰ e un altro, di acqua sulfurea, collocato nell'area a ovest della SP 352, "tuttora in piena attività, dando acqua pesantemente odorosa e saporosa in maniera perenne"⁴⁹¹. Testimonianze di epoca medievale danno informazioni circa la presenza non solo dei due pozzi, ma anche di un ponte⁴⁹² e di altri possibili pozzi ubicati a nord e a sud dell'abbazia di San Martino⁴⁹³. Ciò porterebbe a pensare ad un'area fortemente influenzata dalla presenza d'acqua. Sono note due iscrizioni che menzionano il *fons Beleni*, recuperate l'una in località Beligna⁴⁹⁴, l'altra in località Monastero⁴⁹⁵.

Oltre al culto di Beleno, grazie al recupero di epigrafi, è possibile stabilire che in località Beligna si praticavano culti a Silvano⁴⁹⁶, alla *Magna Mater*⁴⁹⁷, ai *Fata*⁴⁹⁸, alla *Vis divina*⁴⁹⁹, a Zeus Eliopolitano⁵⁰⁰, ad Esculapio⁵⁰¹ e a Diana⁵⁰².

⁴⁸⁹ Giovannini 2018, p. 377.

⁴⁹⁰ Nel 1883 vennero condotti scavi "tra il pozzo lungo la strada fino alla così detta Farella" (cfr. Buora 1979, p. 449).

⁴⁹¹ Giovannini 2018, p. 379.

⁴⁹² Si tratta di testimonianze riguardanti la distruzione del ponte nel '200 (cfr. Buora 1979, p. 473).

⁴⁹³ Buora 1979, pp. 473-474.

⁴⁹⁴ *Fonti B(eleni?)*, CIL V, 754; Giovannini 2005c, p. 158, nota 14; Giovannini 2018, p. 379, nota 77.

⁴⁹⁵ *Fonti B(eleni) / sac(rum) T(itus) Kanius / Ianuarius / s(olvit) l(ibens) m(erito)*, CIL V, 755; Giovannini 2005c, nota 14, p. 158; Giovannini 2018, p. 379, nota 78.

⁴⁹⁶ CIL V, 823; Buora 1979, p. 456.

⁴⁹⁷ CIL V, 934; Buora 1979, p. 456.

⁴⁹⁸ CIL V, 37 e 8217; Buora 1979, p. 456.

⁴⁹⁹ CIL V, 837; Buora 1979, p. 456.

⁵⁰⁰ Il testo è: *Iovi / Heliopolit[ano] / Aug(usto) sacr(um) / [-] Pinn(ius) ---]mu[---* (cfr. Buora 1979, p. 489, nota 41).

⁵⁰¹ Fu rinvenuto un sacello con busto di Esculapio (cfr. Buora 1979, p. 456).

⁵⁰² Nel 1921 a nord-ovest della Beligna venne recuperata un'ara con dedica a Diana (cfr. Buora 1979, p. 456).

In quanto alla dea Iside, seppure non vi siano attestazioni epigrafiche o scultoree circa la sua presenza nella località Beligna, è probabile che vi fosse un legame con il dio Beleno data l'iscrizione rinvenuta in località Monastero, centro di culto principale alle divinità egiziane presso il sito di Aquileia⁵⁰³. Nella Beligna, invece, sono note sepolture riconducibili a devote di Iside. Nel corso di scavi effettuati nel 1993, nella località vennero trovate tracce di una necropoli sfruttata fin dall'età augustea⁵⁰⁴ ove il rituale maggiormente attestato è quello dell'incinerazione⁵⁰⁵. Sono presenti però anche delle inumazioni tra cui quella di una donna (T. 31), databile all'ultimo quarto del I secolo d.C., con un particolare oggetto di corredo: trattasi di una "scatola per il trucco in lamina bronzea, di forma rettangolare, internamente ripartita in due scomparti, di cui quello circolare poggia direttamente sulla tavoletta-*cotricula*"⁵⁰⁶ (fig. 88). Sul coperchio della scatola sono presenti due figure, una femminile identificata con Iside per il particolare abbigliamento⁵⁰⁷ ed una maschile in nudità eroica, probabilmente Poseidone⁵⁰⁸.

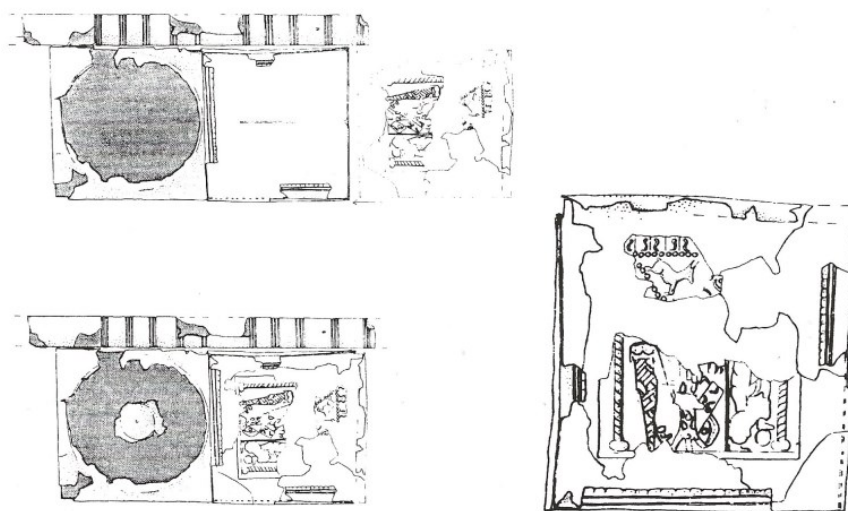


Figura 88. Disegno della scatola per trucco della tomba 31 della Beligna (da Giovannini 2001, fig. 10, p. 316)

⁵⁰³ Si veda *supra* pp. 54-57.

⁵⁰⁴ Giovannini 2005c, p. 167.

⁵⁰⁵ Giovannini 2001, p. 302.

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

⁵⁰⁷ Trova confronti con immagini di Iside di età tolemaico-romana (cfr. Giovannini 2001, p. 303).

⁵⁰⁸ Giovannini 2001, p. 302.

La peculiarità della sepoltura sta nella posizione della defunta direttamente confrontabile con quella di un gruppo di inumazioni rinvenute ad *Alba Pompeia*, “considerate indicatrici di provenienza da ambito non romano, ma orientale”⁵⁰⁹ e con quella della donna isiaca di Gubbio (tomba 117)⁵¹⁰. Se, come afferma la Giovannini⁵¹¹, solitamente le sepolture riservate agli isiaci non si discostano dalla tradizione romana, la T. 31, le tombe di *Alba Pompeia* e la tomba 117 di Gubbio, dimostrano una certa singolarità, ossia i corpi sono posizionati con le braccia ripiegate sul ventre⁵¹² (fig. 89). Ciò porterebbe a pensare a una gestualità rituale, la Giovannini in merito spiega che “l’atteggiamento proprio degli adepti voleva le braccia piegate in avanti ad agitare il sistro e a reggere la situla o altro strumento rituale”⁵¹³. “Il *procubitus* è da ritenersi d’eccezione negli usi funerari romani e tale da celare significati intrinseci, spiegati come distintivi dell’appartenenza a peculiari gruppi sociali oppure della paurosa riverenza nei confronti del defunto”⁵¹⁴. Un’altra sepoltura di spicco della Beligna è la T. 56, appartenente a una donna, cremata e deposta in un’urna lapidea sigillata da grappe di ferro saldate con colature di piombo⁵¹⁵. Questa sepoltura spicca soprattutto per il ricco corredo, costituito da elementi di gioielleria e oggetti per la cura della persona che hanno portato a pensare che si tratti di una sacerdotessa di Iside⁵¹⁶. Le particolari *appliques* dorate a forma di mosca potrebbero aver avuto una funzione apotropaica⁵¹⁷. Tali sepolture, quindi, riguardanti figure femminili direttamente

⁵⁰⁹ Non solo la modalità di deposizione è la stessa, si hanno confronti sia con la tipologia tombale (bara lignea) sia con la cronologia (cfr. Giovannini 2001, p. 303).

⁵¹⁰ La tomba fu scavata negli anni ottanta a sud-est del centro urbano di Gubbio, in località Vittorina. I resti ossei sembrerebbero appartenere ad una donna di età compresa tra i trentacinque e i quarantacinque anni. Nella mano sinistra teneva un piccolo sistro. Il resto del corredo (unguentari di vetro, gioielli, lucerne e frammenti di ceramica) aiuterebbe a datare la sepoltura all’età flavia, tra il 112 e il 140 d.C. (cfr. *Iside* 1997, V.155-177, pp. 494-497).

⁵¹¹ Giovannini 2001, p. 303.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ Giovannini 2001, p. 304.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

⁵¹⁵ Giovannini 2005b, p. 379.

⁵¹⁶ Si veda *supra* pp. 59-61.

⁵¹⁷ Giovannini 2005b, p. 382; è ancora aperto il dibattito sull’effettiva identificazione dell’insetto rappresentato, non si esclude, infatti, possa trattarsi di cicale e non di mosche. La cicala, in ambito

legate ai culti isiaci, darebbero modo di indicare la Beligna come contesto che, per le sue peculiarità, era “consacrato alla teologia della rinascita, rimarcata dalla presenza di successive sepolture cristiane”⁵¹⁸.

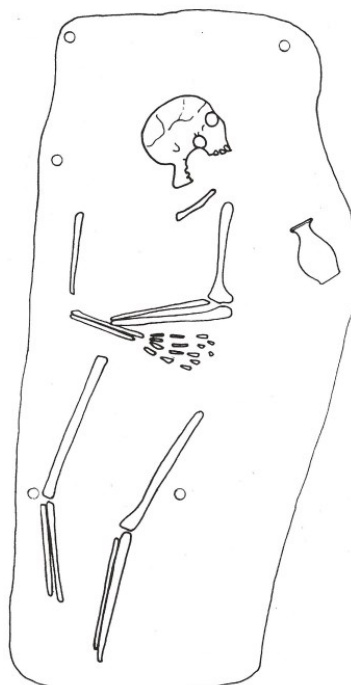


Figura 89. Rilievo della tomba 31 della Beligna (da Giovannini 2001, fig. 9, p. 315)

4.5 Altre località

Altre realtà in cui si proporrebbe un forte legame tra l'elemento idrico e i culti isiaci all'interno della *X Regio Venetia et Histria* sono Acquanegra sul Chiese, Malcesine sul lago di Garda e Trieste.

Innanzitutto, presso Acquanegra sul Chiese (Mantova), un'iscrizione databile al II secolo d.C. attesterebbe la presenza di un santuario pubblico dedicato a Iside⁵¹⁹. Il testo dell'iscrizione è: *M. Cassius M. F. / ani(ensi) capulus Crem(ona) / (centurio) coh(ortis) V praetoriae / aedem Isidi pecunia / sua fecit*⁵²⁰. Non disponendo di nessun altro indizio in merito, si possono solamente avanzare

alessandrino, ha una funzione beneaugurante connessa a miti orientali. In entrambi i casi l'insetto andrebbe ad indicare un significato magico-apotropaico (cfr. Giovannini 2005a, p. 182).

⁵¹⁸ Maselli Scotti 2002, p. 140.

⁵¹⁹ Bricault 2001, p. 121.

⁵²⁰ Malaise 1972, p. 6.

ipotesi prive di fondamento, tra cui quella per la quale il santuario fosse ubicato in prossimità del fiume Chiese, manifestando ancora una volta il profondo legame tra l'acqua e i culti isiaci.

Anche sul lago di Garda, a Malcesine, è stata recuperata una lastra di marmo rosa locale con dedica a Iside e alla *Mater Deum*, oggi conservata al Museo Maffeiano di Verona⁵²¹. L'iscrizione riporta lo scioglimento di un voto da parte di *G. Menatius Severus*, della tribù *Fabia*, che restaurò un tempio e vi aggiunse un pronao: *Matri deum et Isidi / G. Menatius G. filius / Fab(ia) Severus fanum refe/cit et pronaum de suo fe//cit ex voto*⁵²². Nonostante i tentativi di individuare la precisa localizzazione della struttura, non sono noti elementi decisivi⁵²³. Forse, anche in questo caso, la presenza dell'elemento idrico avrebbe determinato l'instaurarsi di un edificio legato allo sfruttamento dell'acqua locale per le pratiche cultuali.

A *Tergeste* la presenza di un luogo di culto alle divinità alessandrine è ipotizzata nell'area del colle di S. Giusto⁵²⁴ (fig. 90), nelle prossimità dell'attuale Basilica⁵²⁵. Si tratta del colle più sacro della città, dove vennero messe in luce alcune strutture tra cui la basilica, il tempio capitolino ed il foro della città⁵²⁶. In merito, la Fontana propone la realizzazione della possibile struttura in età flavia, quando il colle venne sottoposto a interventi di sistemazione urbanistica⁵²⁷. Tale collocazione non solo avrebbe permesso un'immediata vicinanza al mare ma, essendo quest'area particolarmente ricca di acque sotterranee⁵²⁸, anche la possibilità di attingere direttamente dal colle l'acqua necessaria alle abluzioni sacre. Sul colle, proprio per tale presenza idrica, Janovitz colloca anche la

⁵²¹ CAVe II, p. 32, n. 3.5.

⁵²² CIL V 4007 = SIRIS 633.

⁵²³ L'edificio templare è certamente presente secondo Gasparini (cfr. Gasparini 2007, p. 76), ma in realtà non sono note strutture confrontabili con una struttura di tale tenore.

⁵²⁴ Fontana 2010, p. 123.

⁵²⁵ Dov'era reimpiegato il frammento di ara d'altare con dedica a Iside *Augusta* (si veda *supra* p. 72).

⁵²⁶ Scrinari 1951, pp. 59-61.

⁵²⁷ Fontana 2010, p. 124.

⁵²⁸ Janovitz 1972, pp. 20-21.

presenza di un possibile tempio dedicato a Mithra, altra divinità immediatamente collegabile all'uso dell'acqua nelle pratiche cerimoniali⁵²⁹.

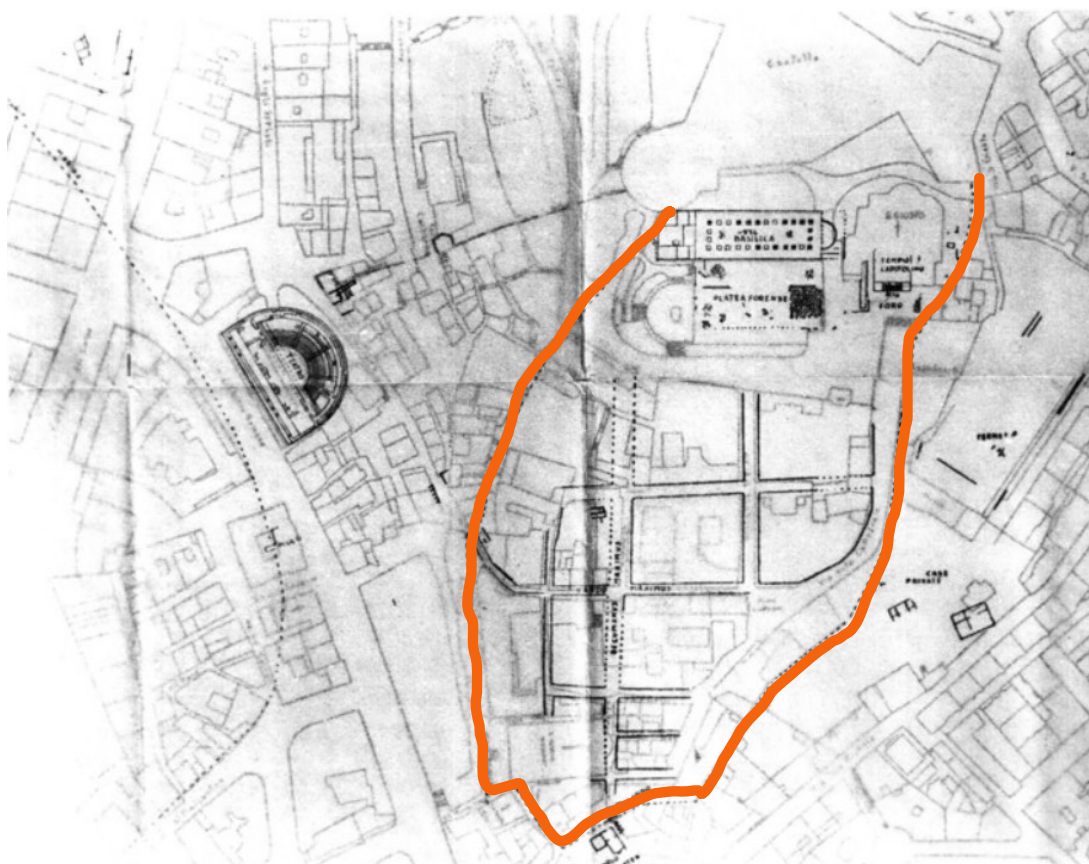


Figura 90. Trieste. Pianta della città romana. È sottolineato in rosso il colle di S. Giusto (modificata da Scrinari 1951)

⁵²⁹ Ianovitz 1972, p. 21.

Conclusioni

Il profondo legame tra Iside e l'acqua è reso manifesto fin dall'antico Egitto, a partire da testi databili al Nuovo Regno, in un continuo richiamo al Nilo nelle vicende osiriache⁵³⁰. Il fiume, associato all'idea di purificazione derivata dalle periodiche esondazioni, era identificato con Osiride stesso, mentre Iside, dea della fecondità, era riconosciuta nella terra bagnata dalle sue acque di piena. È da ricordare, inoltre, che Iside, attraverso il miracolo della ricomposizione del corpo di Osiride, venne confermata nel ruolo di maga in grado di operare la guarigione⁵³¹. Ciò creò un'associazione diretta tra le acque del Nilo, Iside e le sue facoltà sananti, che si mantenne nelle epoche successive, suscitando interesse anche in età ellenistica.

In particolare, i Greci crearono veri e propri sincretismi tra Iside e le loro divinità⁵³² riprendendo i tratti più interessanti della dea egizia: per i Greci, Iside era la dea dell'abbondanza, della fertilità e maga in grado di operare guarigioni miracolose. In riferimento a queste competenze magico-curative vennero inaugurati i misteri isiaci, di cui parla Apuleio nell'undicesimo libro delle *Metamorfosi*, descrivendo la sacra processione che precedeva il *Navigium Isidis*, momento centrale delle celebrazioni destinate a Iside, che prevedeva la consacrazione alla dea di una nave in riva al mare⁵³³. Proprio il mare, che non aveva goduto di alcuna considerazione da parte degli Egiziani, divenne un ulteriore elemento posto sotto il dominio di Iside, nella nuova figura di Iside Pelagia. In quest'accezione, ancora una volta, l'acqua costituisce la sostanza attraverso cui si esprime il potere della dea⁵³⁴.

⁵³⁰ Si veda *supra* pp. 2-3.

⁵³¹ È da ricordare il testo in cui si riferisce della guarigione del dio Ra per opera della magia di Iside (si veda *supra* p. 23).

⁵³² Tra cui Demetra, Afrodite, Tyche (si veda *supra* pp. 5-6).

⁵³³ Si veda *supra* p. 9.

⁵³⁴ In questo caso nell'accezione di signora del mare e protettrice dei naviganti (si veda *supra* p. 6).

L'importanza dell'acqua nei culti isiaci, in epoca ellenistica venne resa manifesta, a livello pratico, dalla costruzione all'interno dei santuari preposti al culto di vasche e bacini sotterranei per l'incanalamento delle acque, necessarie non solo nelle grandi cerimonie, ma anche nelle purificazioni quotidiane⁵³⁵. Il modello di riferimento erano i Nilometri egizi, costruiti al fine di verificare il livello di piena del fiume Nilo. In questo caso, però, come suggerisce Wild, vennero costruiti non per monitorare la crescita delle acque, ma con lo scopo di rievocare il dominio su di esse della coppia divina Iside-Serapide⁵³⁶. Alcuni esempi sono: il Nilometro del Serapeo di Alessandria⁵³⁷; i Nilometri dei Serapei di Delo⁵³⁸ e la cripta del santuario di Iside e Serapide di Gortyna⁵³⁹.

Anche i Romani ebbero modo di riprendere tale connessione tra Iside e l'acqua, creando strutture non dissimili da quelle progettate dai Greci. È probabile, però, che per i Romani tali installazioni non avessero più a che fare con la celebrazione del potere sulle acque di Iside e Serapide, com'era stato per i Greci, ma si trattava di indicare l'effettiva esistenza della divinità, resa presente nel santuario a livello pratico, immanente per mezzo dell'elemento idrico⁵⁴⁰.

Prendendo in considerazione il territorio della *X Regio Venetia et Histria*, ricco soprattutto di testimonianze materiali attribuibili ad una devozione privata⁵⁴¹, non mancano esempi di strutture sacre a Iside realizzate nelle immediate vicinanze di fiumi e/o collegate a bacini appositi per la raccolta d'acqua. In questo senso sono da citare l'Iseo di Verona⁵⁴² e l'Iseo di Aquileia⁵⁴³ (fig. 91). Per il primo, del quale comunque non si conosce l'esatta ubicazione, si ipotizza una localizzazione sulla riva sinistra del fiume Adige, sul colle San Pietro, contesto

⁵³⁵ Si veda *supra* p. 10.

⁵³⁶ Wild 1981, p. 32.

⁵³⁷ Si veda *supra* p. 10.

⁵³⁸ Si veda *supra* pp. 11-13.

⁵³⁹ Si veda *supra* pp. 13-14.

⁵⁴⁰ Si veda *supra* p. 22.

⁵⁴¹ Si veda cap. 3.

⁵⁴² Si veda *supra* pp. 63-66 e pp. 91-95.

⁵⁴³ Si veda *supra* pp. 54-56 e pp. 96-98.

fortemente influenzato dalla presenza d'acqua, incanalata attraverso strutture apposite, scavate nel tufo⁵⁴⁴. Considerando l'uso pratico e la simbologia associata all'acqua nei santuari isiaci, è verosimile che la struttura fosse ubicata in *summa cavea*, in diretta relazione con un ambiente semiipogeo dotato di bacino per la raccolta idrica e con un ninfeo caratterizzato da una fontana⁵⁴⁵. Nel caso di Aquileia, invece, l'Iseo venne costruito a ovest della località Monastero, nelle prossimità delle strutture terminali del porto fluviale⁵⁴⁶. In tal senso, non solo sarebbe stato ubicato lungo un corso d'acqua, ma avrebbe avuto un ruolo nelle attività di stoccaggio delle merci. Si deve ricordare che proprio le attività commerciali favorirono il diffondersi del culto isiaco all'interno del Mediterraneo. In particolare, da questo punto di vista, Delo fu uno dei principali centri di affermazione e successiva espansione dei culti isiaci grazie proprio agli scambi commerciali⁵⁴⁷. Altri contesti portuali ove il culto a Iside si affermò in maniera decisiva furono Ostia⁵⁴⁸ e Pozzuoli⁵⁴⁹.

Sempre in riferimento alla necessaria vicinanza all'acqua delle strutture sacre a Iside, s'ipotizza la prossimità al lago di Garda da parte dell'Iseo di Malcesine⁵⁵⁰ (fig. 91) e al fiume Chiese da parte dell'Iseo di Acquanegra⁵⁵¹ (fig. 91). Sempre il medesimo principio costituisce il punto di partenza per avanzare ipotesi relative alla possibile presenza di un santuario isiaco nella città di Trieste⁵⁵².

⁵⁴⁴ Si veda *supra* p. 93.

⁵⁴⁵ Si veda *supra* pp. 93-95.

⁵⁴⁶ Si veda *supra* p. 97.

⁵⁴⁷ Si veda *supra* p. 15 e i Serapei di cui a pp. 11-13.

⁵⁴⁸ Si veda *supra* p. 15 e p. 97.

⁵⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁵⁰ La cui esistenza è testimoniata da un'iscrizione (si veda *supra* p. 104).

⁵⁵¹ Esiste un'iscrizione di dedica a Iside di un tempio (si veda *supra* pp. 103-104).

⁵⁵² Mare e acque sotterranee presso il colle di S. Giusto (si veda *supra* pp. 104-105).



Figura 91. Carta distributiva degli Isei all'interno del territorio italiano (modificata da Bricault 2001, p. 179)

Se l'acqua ha importanza pratico-simbolica all'interno dei santuari, non dev'essere dimenticato che a tale sostanza i Romani attribuivano specifiche proprietà terapeutiche⁵⁵³, soprattutto nell'ambito delle terme. Le facoltà curative delle *aquae* erano sempre associate alla manifestazione del potere sanante di una divinità, tanto che le stesse acque termali divennero destinatarie di culti. Dediche a Iside in località termali furono recuperate non soltanto nel territorio

⁵⁵³ A seconda delle caratteristiche fisiche delle acque si ottenevano rimedi differenti. Per una sintesi si veda *supra* pp. 26-30, con particolare riferimento alla fig. 10.

della Penisola, ma anche in ambiti europei⁵⁵⁴. In Italia, in particolare, le *aquae Albulae* e le *aquae Patavinae* si propongono quali principali contesti di celebrazione della guarigione portata dalla dea⁵⁵⁵. Proprio le *aquae Patavinae* costituiscono l'esempio più importante di culti isiaci in una realtà termale della *X Regio Venetia et Histria*. Se infatti, all'interno dello stesso territorio, consideriamo le terme pubbliche di Cividate Camuno, localizzate in provincia di Brescia, più a ovest rispetto alle *aquae Patavinae*, il solo elemento riconducibile a Iside è un'arula cubica con dedica alla dea, citata con l'epiteto di regina⁵⁵⁶.

Nel caso del *Fons Aponi*, invece, la presenza della divinità si manifesta attraverso un'iscrizione con dedica da parte di un pastoforo. Il che, al di là dei dubbi rispetto alla divinità cui effettivamente sarebbe stata dedicata l'epigrafe⁵⁵⁷, rende valida l'ipotesi che fosse attivo in territorio patavino un collegio sacerdotale prettamente isiaco e che, in particolare, esistesse un edificio di carattere pubblico destinato al culto della dea⁵⁵⁸. Nel contesto patavino, proprio presso *Fons Aponi*, il Bricault indica l'ubicazione di un santuario isiaco databile tra il II e il IV secolo d.C. (fig. 91). È probabile, allora, che la struttura ubicata sulla sommità del colle Bortolone, a Montegrotto Terme, interpretata dal Polcastro come tempio destinato a Iside e Asclepio⁵⁵⁹, sia da indicare come struttura pubblica per le celebrazioni isiache⁵⁶⁰. Da qui proverrebbe la statua di Arpocrate (fig. 77), posta originariamente su una delle basi per statue riconosciute all'interno dell'edificio stesso, secondo quanto leggibile dalla descrizione della struttura restituita da un anonimo autore settecentesco⁵⁶¹. Forse un'altra base era occupata da una scultura di Serapide,

⁵⁵⁴ Gli ambiti termali europei riferiti alla presenza della dea sono indagati da Diez de Velasco (si veda *supra* pp. 35-40).

⁵⁵⁵ Si veda *supra* p. 35.

⁵⁵⁶ Si veda *supra* pp. 80-83.

⁵⁵⁷ Non si è certi si trattasse di Iside. Il Lazzaro propone Giove Ottimo Massimo come destinatario della dedica (si veda *supra* pp. 90-91).

⁵⁵⁸ Si ipotizza un'origine vicentina del sacerdote che poi, nell'area di Montegrotto Terme, avrebbe posto l'epigrafe dedicatoria (si veda *supra* p. 44).

⁵⁵⁹ Entrambe divinità sananti.

⁵⁶⁰ Si veda *supra* pp. 87-90.

⁵⁶¹ Si veda *supra* p. 89.

cui probabilmente appartiene il piede riprodotto in un disegno settecentesco (fig. 79). In questo modo, l'Iseo aponense sarebbe stato dedicato alla triade completa, formata da Iside, Serapide e Arpocrate.

Sempre in relazione ad una sorgente termale, è da prendere in esame la località Beligna, posta a sud di Aquileia e dedicata al dio Beleno⁵⁶². Ora, ipotizzando un possibile legame tra Iside e Beleno stesso in ragione della comune funzione terapeutica⁵⁶³, presso tale località vennero alla luce due sepolture attribuibili, per il particolare corredo, a devote di Iside⁵⁶⁴. È probabile che tale ubicazione delle tombe fosse stata dettata da una prospettiva salvifica, per la presenza d'acqua e per ciò che tale sostanza implicava in termini simbolici nei culti isiaci⁵⁶⁵.

In conclusione, si può affermare il ruolo fondamentale dell'elemento idrico nella culturalità isiaca, originariamente in associazione con il fiume Nilo e, in seguito, al di fuori del territorio egiziano, in maniera più generale, in riferimento a corsi d'acqua utili a richiamare simbolicamente la divinità e il suo potere e, ulteriormente, necessari nelle cerimonie pubbliche e nelle pratiche terapeutiche.

⁵⁶² Si veda *supra* pp. 99-100.

⁵⁶³ Dato il recupero di un'iscrizione dedicata al dio in località Monastero (si veda *supra* p. 101).

⁵⁶⁴ Si veda *supra* pp. 101-102.

⁵⁶⁵ Si veda *supra* pp. 102-103.

Bibliografia

Abelli Condina F. 1980-1981, *Una dedica inedita ad Iside da Cividate Camuno ed il culto isiaco nella X Regio*, "Atti Ce.R.D.A.C." 11, pp. 341-346.

Abelli Condina F. 1986, *Carta archeologica della Media e Bassa Valcamonica (F. 34 – Breno)*, Brescia.

Abelli Condina F. 2004, *Nuove ipotesi sull'impianto urbanistico di Cividate Camuno, in Il teatro e l'anfiteatro di Cividate Camuno. Scavo, restauro e allestimento di un parco archeologico* a cura di V. Mariotti, Firenze, pp. 59-68.

Adembri B. 1997, *Iside a Tivoli*, in *Iside 1997*, pp. 326-331.

AE = *L'Année Épigraphique*, Parigi, 1888-.

Alvar J. 2008, *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden.

Antichi bronzi = *Antichi bronzi di Concordia*, Catalogo della Mostra, a cura di P. Croce Da Villa e M. Tombolani, Portogruaro (VE).

Aquae Patavinae 2011 = *Aquae Patavinae. Il termalismo in antico nel comprensorio euganeo e in Italia*, Atti del I Convegno Nazionale (Padova, 21-22 giugno 2010), a cura di M. Bassani, M. Bressan, F. Ghedini, *Antenor Quaderni* 21, Padova, 2011.

Aquae Patavinae 2012 = *Aquae Patavinae. Montegrotto Terme e il termalismo in Italia: aggiornamenti e nuove prospettive di valorizzazione*, Atti del II Convegno Nazionale (Padova, 14-15 giugno 2011), a cura di M. Bassani, M. Bressan, F. Ghedini, *Antenor Quaderni* 26, Padova, 2012.

Aquae Salutiferae = *Aquae Salutiferae. Il termalismo tra antico e contemporaneo*, Atti del Convegno Internazionale (Montegrotto Terme, 6-8 settembre 2012) a cura di M. Bassani, M. Bressan, F. Ghedini, *Antenor Quaderni* 29, Padova, 2013.

Bassani M. 2012a, *Greggi e mandrie tra termalismo e profezia*, "Gerión" 30, pp. 185-208.

Bassani M. 2012b, *La schedatura dei contesti culturali presso sorgenti termominerali*, in *Aquae Patavinae 2012*, pp. 391-410.

Bassani M. 2013, *Spazi sacri e materiali cultuali nei contesti termominerali*, in *Aquae Salutiferae*, pp. 91-107.

Bassani M. 2014b, *Per una carta distributiva degli spazi sacri alle fonti curative*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 161-188.

Bassignano M. S. 1981, *Il municipio patavino*, in *Padova antica: da comunità paleoveneta a città romana*, Padova-Trieste, pp. 191-226.

Bassignano M. S. 1984, *Iside nell'epigrafia patavina*, in *Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti già Accademia dei Ricoverati. Parte III. Memorie della Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti*, 97, pp. 47-58.

Bassignano M. S. 2006, *Fruizione e culto delle acque salutari nel Veneto*, in *Usus veneratioque fontium*, pp. 85-109.

Basso P. 2012, *Esercizi di rilettura. La documentazione archeologica sette e ottocentesca su Montegrotto Terme*, in *Aquae Patavinae 2012*, pp. 137-153.

Betti F. 2001, *Gemme a tema isiaco ad Altino*, in *Orizzonti del sacro*, pp. 177-183.

Biffi N. 1999, *L'Africa di Strabone. Libro XVII della Geografia*, in *Quaderni di "Invigilata Lucernis"*, Modugno (BA).

Bolla M. 1997, *L'Iseo e Serapeo di Verona*, in *Iside 1997*, pp. 358-362.

Bolla M. 2007, *Arte e cultura dell'Antico Egitto nel Museo Archeologico di Verona*, Montepulciano.

Bolla M. 2014, *Il luogo di culto alle divinità egizie a Verona*, in *Antichità egizie e Italia. Prospettive di ricerca e indagini sul campo*, Atti del III Convegno Nazionale Veneto di Egittologia, a cura di E.M. Ciampini e P. Zanovello, Venezia, pp. 119-140.

Bolla M. 2016, *Il teatro romano di Verona*, Sommacampagna (VR).

Bosio L. 1965, *La via Postumia da Oderzo ad Aquileia in relazione alla rete viaria romana della Venetia*, in *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti. Classe di Scienze Morali e Lettere*, 123, pp. 279-338.

Brescia romana = Brescia romana. Materiali per un Museo II, Catalogo della mostra: prima parte. Studi sulle testimonianze romane a Brescia, 1979, Brescia.

Bresciani E. 1999, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto: cultura e società attraverso i testi*, Torino.

Bresciani E. 2001, *Testi religiosi dell'antico Egitto*, Milano.

Bricault L. 2001, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IV^e S. AV. J.-C. – IV^e S. APR. J.-C.)*, Parigi.

Bricault L. 2014, *Isis, Sarapis, Cyrus and John: between healing gods and thaumaturgical saints*, in *The Alexandrian Tradition: Interactions between Science, Religion and Literature* (Ricerche di Cultura Europea 28; Bern 2014), L. A. Guichard, J. L. García Alonso e M.-P. de Hoz (eds.), Berna, pp. 97-114.

Bronzi antichi = Bronzi antichi: statuette figurate egizie etrusche venetiche e italiche, armi preromane, romane e medioevali, gioielli e oggetti di ornamento, instrumentum domesticum dal deposito del Museo, Catalogo della mostra, Padova, Piano Nobile dello Stabilimento Pedrocchi, 17 dicembre 2000 – 28 febbraio 2001, a cura di G. Zampieri e B. Lavarone, Padova.

Bruno B., Meloni F. 2019, *La via Brescia-Verona (via "Gallica"): gli scavi a Peschiera del Garda*, in *Verona e le sue strade*, a cura di P. Basso, B. Bruno, C. Cenci e P. Grossi, Sommacampagna (VR), pp. 129-143.

Brusin G., Zovatto P. L. 1960, *Monumenti romani e cristiani di Iulia Concordia*, Pordenone.

Budischovsky M. C. 1977a, *Les cultes orientaux à Aquilée et leur diffusion en Istrie et en Vénétie*, "Antichità altoadriatiche" 12, Udine, pp. 99-124.

Budischovsky M. C. 1977b, *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer adriatique. I - Inscriptions et monuments avec un frontespice, 106 planches et une carte*, Leiden.

Buonopane A., Petraccia M. F. 2014, *Termalismo e divinità*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 217-245.

Buora M. 1979, *Per la storia della Beligna e dell'abbazia di S. Martino*, in "Aquileia Nostra" 50, pp. 445-496.

Buora M. 2000, *Introduzione e commento alla Fundkarte von Aquileia di H. Maionica*, "Quaderni Aquileiesi" 5, Trieste.

Cammina, cammina... = Cammina, cammina... Dalla via dell'ambra alla via della fede, Catalogo della mostra, Aquileia, giugno 2000, a cura di S. Blason Scarel, Aquileia.

Capdeville G. 2006, *Le acque salutari di Apono*, in *Usus veneratioque fontium*, pp. 117-138.

Carta archeologica 1991 = Carta archeologica della Lombardia, I. La provincia di Brescia, a cura di F. Rossi, Modena.

Cavalli M. 1985, *Iside e Osiride*, a cura di D. Del Corno, Milano.

CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum, consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae editum*, Berlino, 1863-.

Ciurletti G. 2000, *Trento romana. Archeologia e urbanistica*, in *Storia del Trentino. II. L'età romana*, a cura di E. Buchi, Bologna, pp. 287-346.

Coarelli F. 2019, *L'introduzione del culto di Iside a Roma*, in *Sacrum facere. Atti del V Seminario di archeologia del sacro: Sacra peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico* (Trieste, 17-19 novembre 2016), a cura di F. Fontana e E. Murgia, Trieste, pp. 105-128.

Cordiano G., Zorat M. 2004, *Diodoro Siculo. Biblioteca Storica. Volume primo (libri I-III)*, Milano.

Cura, preghiera e benessere = Cura, preghiera e benessere: le stazioni curative termominerali nell'Italia romana, a cura di M. Annibaletto, M. Bassani, F. Ghedini, *Antenor Quaderni* 31, Padova, 2014.

De Caro S. 1997a, *L'Isèo di Pompei*, in *Iside 1997*, pp. 338-343.

De Caro S. 1997b, *Iside nei Campi Flegrei*, in *Iside 1997*, pp. 348-351.

De Salvia F. 1987, *Una lucerna della fabbrica di M. Novius Justus al Museo Civico Archeologico di Padova: Fortuna o Iside-Fortuna?*, "BMusPadova" 76, pp. 7-15.

Degrassi A. 1940, *I culti romani della Venezia tridentina*, "Archivio Veneto" 26, pp. 95-112.

- Diez de Velasco F. 1996, *Invocaciones a Isis en ciudades de aguas (aquae) del Occidente romano*, in *Isis. Nuevas perspectivas*, Homenaje al Prof. Alvarez de Miranda, R. Rubio (ed.), Madrid, pp. 143-153.
- Diez de Velasco F. 1998, *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Madrid.
- Dunand F. 1973, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden.
- Fabbri P. 2011, *Il bacino termale euganeo*, in *Aquae Patavinae 2011*, pp. 169-179.
- Filiasi J. 1796, *Memorie storiche dei Veneti primi e secondi*, II, Venezia.
- Fogolari G, Scarfi B. M. 1970, *Adria Antica*, Venezia.
- Fontana F. 1997, *I culti di Aquileia repubblicana: aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a.C.*, Roma.
- Fontana F. 2004, *Topografia del sacro ad Aquileia: alcuni spunti*, in *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo*, Trieste, pp. 401-424.
- Fontana F. 2010, *I culti isiaci nell'Italia settentrionale. 1. Verona, Aquileia, Trieste*, con un contributo di Emanuela Murgia, Trieste.
- Fontana F. 2015, *Sacerdoti egizi ad Aquileia: una riconsiderazione*, in *Studia archaeologica Monika Verzár Bass dicata*, a cura di B. Callegher, pp. 59-66.
- Forlati B. 1959, *Guida del Museo Civico di Oderzo*, Milano.
- Gallo P. 1997, *Luoghi di culto e santuari isiaci in Italia*, in *Iside 1997*, pp. 290-296.
- Gasparini V. 2007, *Santuari isiaci in Italia, criteri di diffusione*, in *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico, modalità di diffusione e processi di interferenza*, Atti del III colloquio su "Religioni orientali nel mondo greco e romano" (Lovenno di Menaggio (Como), 26-28 Maggio 2006), Pisa – Roma, pp. 65-89.
- Gasparotto C. 1954, *L'euganeo dio Apono e le sue salutari acque*, Abano Terme (PD).
- Giardini 1984, *Plinio. Naturalis Historia. 4*, Pisa.
- Giovannini A. 2001, *Riflessioni sui culti di salvezza ad Aquileia: la presenza di Iside*, in *Orizzonti del sacro*, pp. 289-311.

Giovannini A. 2005a, *Iside ad Aquileia: il culto degli theoi synnaoi. Arpocrate e Anubi fra reperti e dati di archivio*, in "AttiMemIstria" 105, 2, pp. 171-204.

Giovannini A. 2005b, *Divinità femminili ad Aquileia. Spunti di ricerca sulla presenza di Iside da reperti scultorei e corredi funerari*, "Histria Antiqua" 13, pp. 377-396.

Giovannini A. 2005c, *Spunti di indagine su alcuni aspetti del culto di Beleno e di Antinoo. Divinità salutarie e salvifiche ad Aquileia. Evidenze archeologiche e modalità religiose*, in *Religion and Myth as an Impetus for Roman Provincial Sculpture*, The Proceedings of the 8th International Colloquium on Problems of Roman Provincial Art (Zagreb, 5-8 May 2003), Zagreb, pp. 157-174.

Giovannini A. 2018, "In contrada Beligna...acqua sulfurea". *La presenza ad Aquileia di acque termali tra antico e moderno*, in "AAA" 88, pp. 363-392.

Gregorutti C. 1877, *Le antiche lapidi di Aquileja*, Trieste.

Grimm A. 1997, *Iside imperiale. Aspetti storico-culturali del culto isiaco al tempo degli imperatori romani*, in *Iside 1997*, pp. 120-133.

Gros P. 1997a, *Vitruvio. De Architectura*, traduzione e commento di Antonio Corso e Elisa Romano, volume primo, Torino.

Gros P. 1997b, *Vitruvio. De Architectura*, traduzione e commento di Antonio Corso e Elisa Romano, volume secondo, Torino.

Gwyn Griffiths J. 1975, *The Isis-book: Metamorphoses, Book XI*, Leiden.

Iacopi I. 1997, *La decorazione pittorica dell'Aula Isiaca*, Milano.

Ianovitz 1972, *Il culto solare nella X Regio*, Milano.

ILS = *Inscriptiones Latinae selectae*, H. Dessau, Berlino, 1892-1916.

InscrIt = *Inscriptiones Italiae*, Roma, 1931-.

Iside 1997 = *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, Catalogo della Mostra, Milano febbraio-giugno 1997, a cura di E. A. Arslan, Milano.

Jurkić-Girardi V. 1974, *Arte plastica del culto come determinante l'esistenza dei culti romani e sincretici nella regione istriana*, Atti del Centro di Ricerche storiche - Rovigno V, pp. 9-33.

- Kákosy L. 1997, *Riti iniziatici e misteri nel culto isiaco*, in *Iside 1997*, pp. 148-150.
- Lazzaro L. 1979, *Contributo alla conoscenza della zona termale aponense romana: l'area vicina al colle Montagnone (Montegrotto Terme)*, in "Archeologia Veneta" 2, Padova, pp. 121-138.
- Lazzaro L. 1981, Fons Aponi. *Abano e Montegrotto nell'antichità*, Abano Terme (PD).
- Lazzaro L. 1983, *Le terme d'Abano nell'antichità*, in *Per una storia di Abano Terme. Parte prima. Dall'età preromana al Medioevo*, Abano Terme (PD).
- Leospo E. 1997, *La diffusione del culto isiaco nell'Italia settentrionale*, in *Iside 1997*, pp. 365-367.
- Lombardi C. 2012, *Iside in epoca ellenistico-romana*, Abstract of Master Degree thesis in Oriental Archaeology 2012-2013, Università degli studi di Napoli "L'Orientale".
- Luck G. 1997, Arcana mundi. *Magia e occulto nel mondo greco e romano*, vol. I: *Magia, miracoli, demonologia*, Milano.
- Malaise M. 1972, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden.
- Malaise M. 1984, *La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain*, "ANRW" II, 17.3, Berlino – New York, pp. 1615-1691.
- Malaise M. 1997, *Iside ellenistica*, in *Iside 1997*, pp. 86-117.
- Marano Y. A. 2011, *Variae* 2, 39. *Cassiodoro e Fons Aponi*, in *Aquae Patavinae 2011*, pp. 195-210.
- Marcello J. 1956, *La via Annia alle porte di Altino*, Venezia.
- Marchini G. P. 1979, *Vicenza romana: storia, topografia, monumenti*, Verona.
- Maselli Scotti F. 2002, *I culti orientali ad Aquileia*, in *Roma sul Danubio. Da Aquileia a Carnuntum lungo la via dell'ambra*, a cura di M. Buora e W. Wobst, Roma, pp. 139-143.
- Maselli Scotti F., Tiussi C. 2009, *I luoghi di culto della città romana*, in *Moenibus et portu celeberrima. Aquileia: storia di una città*, a cura di F. Ghedini, M. Bueno, M. Novello, Roma, pp. 127-131.

Mastrocinque A. 1995, *Aspetti della religione pagana a Concordia e nell'alto Adriatico*, in *Concordia e la X Regio. Giornate di studio in onore di Dario Bertolini nel centenario della morte*, Atti del Convegno (Portogruaro, 22-23 ottobre 1994), a cura di P. Croce da Villa e A. Mastrocinque, Padova, pp. 269-287.

Mora F. 1990, *Prosopografia isiaca II. Prosopografia storica e statistica del culto isiaco*, Leiden.

Mugellesi R. 2004, *Lucio Anneo Seneca. Questioni naturali*, Milano.

Murgia E. 2013, *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni*, Trieste.

Orizzonti del sacro = Orizzonti del sacro. Culti e Santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale, Atti del Convegno (Venezia, 1-2 dicembre 1999), a cura di G. Cresci Marrone, M. Tirelli, *Altinum II*, Roma, 2001.

Paci G. 1989, *La dedica isiaca da Mama d'Avio e la diffusione dei culti egizi in Trentino ed Alto Adige*, "Annali Musei Civici di Rovereto" 5, pp. 11-28.

Pesce G. 1953, *Il tempio d'Iside in Sabratha*, "Monografie di archeologia libica" 4, Roma.

Petraccia M. F., Tramunto M. 2013, *Il termalismo curativo nei testi epigrafici: il caso delle Ninfe/Linfe*, in *Aquae Salutiferae*, pp. 175-191.

Renberg G. H. 2017, *Where dreams may come*, vol. I: *Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden.

RICIS = *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, L. Bricault, Parigi, 2005.

Ricci C. 1997, *Le epigrafi*, in *Iside 1997*, pp. 141-142.

Ries J. 1992, *I culti isiaci e il loro simbolismo sacrale nella vita religiosa dell'Egitto ellenistico e romano*, in *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro. Trattato di Antropologia del Sacro*, J. Ries (a cura di), vol. 3, Milano, pp. 151-166.

Rigato D. 2013, *Gli dei che guariscono: Asclepio e gli altri*, Bologna.

Rinaldi F. 2013, *Iulia Concordia: Museo Nazionale Concordiese di Portogruaro, guida tematica*, Venezia.

Rizzi A. 2014, *Acque e cure termali nel mondo antico*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 65-72.

Rosada G. 2002, ...viam Claudiam Augustam... quam Drusus pater... derexserat..., in *via Claudia Augusta. Un'arteria alle origini dell'Europa: ipotesi, problemi, prospettive*, Atti del Convegno Internazionale (Feltre, 24-25 settembre 1999), a cura di V. Galliazzo, Feltre (Belluno).

Sandrini G. M. 2011, *I culti orientali*, in *Altino antica. Dai Veneti a Venezia*, M. Tirelli (a cura di), Venezia, pp. 168-169.

Sapelli Ragni M., Mari Z. 2011, *Il termalismo terapeutico antico nel Lazio: stato della ricerca ed esemplificazioni*, in *Aquae Patavinae 2011*, pp. 281-296.

Scazzoso P. 1970, *Apuleio. Metamorfosi*, Milano.

Scrinari V. 1951, *Tergeste (Trieste)*. Regio X – Venetia et Histria, Roma.

SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden, 1923-.

Sfameni Gasparro G. 1999, *Iside salutaris: aspetti medicali e oracolari del culto isiaco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica*, in *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, a cura di N. Blanc e A. Buisson, Parigi, pp. 403-415.

Shepherd E. J. 1997, *Il culto di Iside a Ostia*, in *Iside 1997*, pp. 324-325.

SIRIS = *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, L. Vidman, Berlino, 1969.

Stella C., L. Bezzi 1979, *Itinerari di Brescia romana. Guida e carta archeologica di Brixia, Brescia*.

Takács S. A. 1995, *Isis and Serapis in the Roman World*, Leiden.

Tridentum splendidum municipium = Tridentum splendidum municipium. *Viaggio sotterraneo nella Trento romana di duemila anni fa*, Guida ai Beni aperti a cura della Delegazione di Trento, 22^e Giornate FAI di Primavera, 22-23 Marzo 2014.

Turchi N. 1948, *Le religioni misteriche del mondo antico*, Milano.

Uggeri G. 2013, *La nuova via Annia da Roma ad Aquileia (153 a.C.)*, "Journal of Ancient Topography" 22, pp. 133-174.

Usus veneratioque fontium = Usus veneratioque fontium. *Fruizione e culto delle acque salutarie nell'Italia romana*, Atti del Convegno internazionale di studio su fruizione e culto

delle acque salutarie in Italia (Roma-Viterbo, 29-31 ottobre 1993), a cura di L. Gasperini, Tivoli (RM).

Verzár-Bass M. 2000, *Continuità e trasformazione dei culti pagani ad Aquileia (II-IV secolo d.C.)*, in *Aquileia romana e cristiana fra II e V secolo*, "AAAd" 47, pp. 147-178.

Wild R. A. 1981, *Water in the cultic worship of Isis and Serapis*, Leiden.

Witt R. E. 1971, *Isis in the graeco-roman world*, Ithaca (New York).

Zampieri G. 1997, *"Gioielli" del Museo Archeologico di Padova: vetri, bronzi, metalli preziosi, ambre e gemme. Catalogo della mostra*, Padova.

Zanetti C., Rizzi A., Mantovanelli L. 2012, *Acque e siti termali nell'Italia romana: le testimonianze degli autori antichi*, in *Aquae Patavinae 2012*, pp. 365-377.

Zanetti C. 2013, *I siti termali d'Italia tra fonti letterarie e dati archeologici*, in *Aquae Salutiferae*, pp. 231-245.

Zanovello P. 1982, *L'area di S. Sofia in età romana*, in *La chiesa di Santa Sofia in Padova*, a cura di C. Bellinati et alii, Padova, pp. 53-81.

Zanovello P. 2006, *Eracle, Gerione e le acque termali*, in *Tra Oriente e Occidente. Studi in onore di Elena Di Filippo Balestrazzi*, a cura di D. Morandi Bonacossi, E. Rova, F. Veronese, P. Zanovello, Padova, pp. 227-245.

Zanovello P. 2012, *Riflessioni sul comprensorio di Abano Terme*, in *Aquae Patavinae 2012*, pp. 121-133.

Zanovello P. 2016, *Iside, il culto isiaco e le acque salutifere*, in *I mille volti del passato. Scritti in onore di Francesca Ghedini*, a cura di J. Bonetto, M. S. Busana, A. R. Ghiotto, M. Salvadori e P. Zanovello, Roma, pp. 859-877.

Zanovello P. 2017, *Iside in Istria*, in *Paesaggi in movimento. Ricerche dedicate a Guido Rosada*, a cura di J. Turchetto e M. Asolati, Padova, pp. 217-236.

Zazo A. L. 1964, *I culti misterici*, in *Le grandi religioni*, vol. I, Milano, pp. 513-576.

Zerbinati E. 1982, *Edizione archeologica della carta d'Italia al 100.000 – Foglio 64 Rovigo*, Firenze.

Zevi F. 2006, *Pozzuoli come “Delo minore” e i culti egizi nei campi flegrei*, in *Egittomania: Iside e il mistero*, Catalogo della Mostra, Napoli 12 ottobre 2006 – 26 febbraio 2007, a cura di S. de Caro, Milano, pp. 69-84.