



HAL
open science

Françoise Van Haeperen, Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD) 6. Regio I. Ostie, Porto, Roma (Edizioni Quasar), 2019

Nicolas Laubry, Maria-Letizia Caldelli

► **To cite this version:**

Nicolas Laubry, Maria-Letizia Caldelli. Françoise Van Haeperen, Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD) 6. Regio I. Ostie, Porto, Roma (Edizioni Quasar), 2019. *Archeologia Classica*, 2020, pp.807-815. halshs-03007565

HAL Id: halshs-03007565

<https://shs.hal.science/halshs-03007565>

Submitted on 11 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

FRANÇOISE VAN HAEPEREN, *Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica* (FTD) 6. *Regio I. Ostie, Porto*, Roma (Edizioni Quasar), 2019, pp. 420, num. ill. b/n e a colori (integralmente disponibile online, in *open access*, all'indirizzo: <https://books.openedition.org/cdf/6147>).

Quello che viene presentato in questa sede è un importante strumento di lavoro da cui non potrà più prescindere chiunque intenda lavorare sui culti di Ostia e di Portus (a questo lavoro si dovrà accompagnare della stessa A., *Dieux et hommes à Ostie, port de Rome (III^e s. av. J.-C. - V^e s. après J.-C.)*, Paris 2020). Come ricorda l'A. stessa nella sua Introduzione, studi di insieme non sono mancati (*in primis* si vd. L. ROSS TAYLOR, *The Cults of Ostia*, Bryn Mawr 1912; M. FLORIANI SQUARCIAPINO, *I culti orientali ad Ostia*, Leiden 1962;

²⁷ Per la scuola romana di archeologia, di cui ancora oggi manca un profilo storiografico completo, alcuni spunti in DE CRISTOFARO 2016, pp. 835-840.

²⁸ Cfr. C. AMPOLO, «Il problema delle origini di Roma rivisitato: concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti», in *ANSP*, serie 5, 5, 1, 2013, in part. alle pp. 235-250.

²⁹ Basti pensare a figure come quella di H. Dressel: C. WEISS, «Heinrich Dressel (1845-1920): zwischen Berlin und Rome», in C. CAPALDI, T. FRÖLICH, C. GASPARRI (a cura di) 2014, pp. 77-94.

R. MEIGGS, *Roman Ostia*², Oxford 1973) ma sono datati e la ricchissima bibliografia fatta di monografie e di articoli ha il limite di essere estremamente dispersa (per averne un'idea si consultino le pp. 313-331, dove peraltro ritornano nomi che hanno fatto la storia della letteratura scientifica su Ostia: si possono ricordare in ordine alfabetico senza pretesa di completezza G. Becatti, H. Bloch, G. Calza, M. Cébeillac-Gervasoni, F. Zevi). La scelta di includere tutti i luoghi di culto documentati, con l'unica esclusione di quelli di carattere domestico, per un arco cronologico che si estende dal III sec. a.C. al IV sec. d.C., dà al libro un'ampiezza che supera altre sintesi più recenti (A.K. RIEGER, *Heiligtümer in Ostia*, München 2004; D. STEUERNAGEL, *Kult und Alltag in römischen Hafencities. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive*, Stuttgart 2004; P. PENSABENE, *Ostiensium marmorum decus et decor. Studi architettonici, decorativi e archeometrici*, Roma 2007 che, sebbene centrato sull'aspetto architettonico, contiene discussioni talvolta ricche sui luoghi di culto considerati). Non può del resto considerarsi un precedente il lavoro di L. CECCARELLI, E. MARRONI, *Repertorio dei santuari del Lazio*, Roma 2011: almeno per la parte dedicata ad Ostia (di cui qui si sta trattando) è soprattutto un'occasione perduta, un lavoro fatto su fonti di seconda mano, incompleto e non aggiornato.

F. Van Haepelen, invece, arriva a scrivere questo saggio dopo aver scandagliato negli ultimi quindici anni gli aspetti più diversi della vita culturale di Ostia e di Porto e l'inserimento di questa nell'urbanistica e nel territorio, fornendo un contributo prezioso alla topografia religiosa della colonia. Vita culturale e topografia sono infatti strettamente legati: i culti di Ostia e del suo territorio, cioè soprattutto Portus, ed Acilia, sono inventariati in base ai contesti di provenienza dei materiali, certi o probabili («localisation incertaine»), per un totale di 119 voci. Due tabelle in fondo al volume riuniscono i materiali non contestualizzabili neanche a titolo di ipotesi. La prima parte dell'introduzione fornisce un inquadramento prezioso sugli sviluppi della topografia e del paesaggio religioso della colonia, in particolare in rapporto con le vicende istituzionali ed economiche e con le loro conseguenze sulla società ostiense (questa parte è ben informata e utilissima anche se non è ovviamente la più originale dell'opera). Secondo le norme della collana, l'inventario si basa sulla bibliografia esistente e sull'edito. In un caso come quello di Ostia, sarebbe stato impensabile riprendere i documenti d'archivio o la documentazione inedita. Nonostante questo, la base documentaria è ampia e completa. Per quanto riguarda il materiale epigrafico, accanto alle iscrizioni edite in *CIL XIV* o successivamente, compaiono tuttavia anche alcuni testi sostanzialmente non pubblicati (è il caso dell'album dei *cannophori*, trascritto nella tesi di dottorato inedita di D. VIVÒ CODINA, *El programa iconogràfic de l'Attideion del Campo della Magna Mater a Ostia*, Universitat de Girona (inv. 6425, cit. p. 41: senza testo) e della iscrizione citata da RIEGER 2004, p. 87 nota 440 e PENSABENE 2007, p. 86 e nota 319 (inv. 11345, cit. p. 71: *Spei Cereris Aug(ustae) / M. Lollius / Paulinus*). Bisogna essere grati all'A. per la metodica citazione delle schede del database EDR (Epigraphic Database Roma: www.edr-edr.it), anche se occorre più cautela nell'uso delle datazioni ivi presenti, che spesso sono solo indicative. La presentazione del materiale è molto curata e la bibliografia, come si è detto, molto ricca.

Per la strutturazione del lavoro è centrale la dicotomia romana tra *sacra pubblica* e *sacra privata*. Lo studio prende in considerazione non solo i luoghi di culto pubblici, vale a dire pertinenti ai culti della colonia (strutture realizzate a spese della colonia, nel suo interesse, in un luogo dedicato da un rappresentante della collettività), ma anche parte di quelli privati. Per quanto riguarda i primi, è da sottolineare lo sforzo con cui l'A. cerca di individuare una strategia nella loro dislocazione (importanti assi stradali, centro politico e amministrativo, accessi alla città). I secondi sono quelli che riguardano collettività designate o considerate come collegi ed associazioni, e che occupano uno spazio importante del mondo del lavoro. L'A. usa questo concetto in modo elastico e include sia i grandi

corpora di Ostia e Porto che le comunità professionali o di quartiere con un grado di formalizzazione o un rilievo sociale e civico inferiore, ma per le quali, appunto, il culto era un modo concreto di aggregazione e di rafforzamento dei legami tra i propri membri. I luoghi di culto associativo presentano conformazioni assai diverse: templi propriamente detti (ad es. per i *fabri tignuarii*), spazi di riunione (*scholae*) associate o separate dei templi stessi, o stanze/cappelle più modeste. A tale proposito, si segnala l'interessante proposta di classificazione dei luoghi di culto collegiali (pp. 16-19: vd. in prec. F. VAN HAEPEREN, «Cohabitations religieuses à Ostie, port de Rome», in N. BELAYCHE, J.-D. DUBOIS (éd.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations dans les mondes grec et romain*, Paris 2011, pp. 113 ss.) costruita a partire da uno sguardo originale, che pone l'accento non sulla tipologia monumentale o architettonica (B. BOLLMANN, *Römische Vereinshäuser. Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien*, Mainz 1998), bensì sulla visibilità e l'inserimento del luogo di culto nel contesto urbano circostante. Si può quindi riflettere in un modo più preciso sulla presenza dei collegi nella città, su tutta la diversità del "tessuto associativo", facendo dialogare le dinamiche sociali e religiose con quelle urbanistiche. La distinzione tra luoghi di culto pubblici e luoghi di culto privati è importante anche per seguire le vicende di questi attraverso il tempo: infatti mentre i primi non sembrano essere sfiorati dalla crisi del III secolo e alcuni di loro continuano a vivere addirittura anche nel secolo successivo, vd. il restauro della *aedes* e della *porticus deae Isidis* di *Portus* fatta dal prefetto dell'annona *Sempronius Faustus* per ordine degli imperatori nel 376 d.C. (AE 1968, 86 = EDR074782) e il restauro della *cella Herculis* fatta dal prefetto dell'annona *Numerius Proiectus* nel 393/394 d.C. (AE 1948, 127 = EDR073709); interventi di restauro tardi (IV-V secolo) sono documentati anche ad Ostia per il *Serapeum* (R. MAR, *El santuario de Serapis en Ostia*, Tarragona 2001, pp. 143-144) e per il *Capitolium* (A. GERING: <http://ostiaforumproject.com/ostian-marble-rooftiles>), la stessa cosa non può dirsi per i secondi. Nel quadro dei culti pubblici la diffusione sul territorio dei luoghi di culto cristiano diventa solo un aspetto del più vasto capitolo di Ostia e *Portus* nella tarda antichità e come tale viene trattata: peraltro, l'ordinamento alfabetico dei lemmi elimina le gerarchie.

La presentazione dei luoghi di culto segue una logica alfabetica per i tre insiemi di Acilia, Ostia, *Portus*, secondo le caratteristiche della collana. Nel caso specifico della colonia e del porto di Roma, si sarebbe potuto pensare a un'organizzazione alternativa, ad esempio, per Ostia, l'inquadramento nelle cinque *regiones* (la cui la delimitazione è tuttavia una convenzione moderna), con il vantaggio di evidenziare più chiaramente la realtà cultuale e i suoi sviluppi a un livello meno astratto dal punto di vista urbanistico. Tuttavia, la scelta di un ordine alfabetico, anche se non totalmente obiettiva perché dipendente da lemmi attribuiti secondo criteri che avrebbero potuto essere precisati, rimane la più neutra, nella linea di una presentazione volutamente meno interpretativa possibile. Viene anche compensata in qualche misura dalle cartine che illustrano il libro, anche se la preziosissima pianta del Gismondi (cfr. G. CALZA (a cura di), *Topografia generale*, Scavi di Ostia, 1, Roma 1953), nonostante la sua utilità, andrebbe modernizzata.

Una classificazione topografica era tanto più difficile in quanto la localizzazione dei luoghi studiati spesso è sconosciuta o incerta: è il caso per un terzo circa dei luoghi di Ostia e per più dei tre quarti di quelli di *Portus*. In effetti, la nostra conoscenza del paesaggio religioso dipende sì dall'archeologia, ma in maggiore misura dalle iscrizioni. Nel libro di F. Van Haeperen, non si tratta soltanto di elencare come nel passato i culti praticati, ma di evidenziare la loro realtà materiale e insediativa. Ora, i criteri non sono sempre semplici. Non si deve dimenticare che la localizzazione del santuario del maggiore dio di Ostia, Vulcano, conosciuto dal suo pontefice, rimane tutt'ora incerta. Ma per quello almeno non ci sono dubbi sull'esistenza di un tempio. In altri casi, le situazioni possono essere

meno chiare, come ricorda l'A. nell'introduzione: ad esempio, il *Genius coloniae* riceveva sicuramente un culto pubblico, perché conosciamo un sacerdozio a lui dedicato e diverse attestazioni epigrafiche (*CIL*, XIV 373 = EDR158365; *CIL*, XIV 4452 = EDR072618; *CIL*, XIV 5340 = EDR110158; *AE* 1988, 201 = EDR080744; vd. *Fasti Ostienses*, 50-51). L'evidenza spinge a chiedersi se esistesse un luogo di culto specifico per il *Genius* o se fosse ospitato in un altro santuario della colonia. Merito dell'A. è quindi di procedere con grande cautela nella valutazione degli argomenti per ipotizzare l'esistenza e la localizzazione di un luogo di culto. Possiamo citare un altro esempio: da tre iscrizioni (*CIL*, XIV 246 = EDR164513; *CIL*, XIV 5356+5373 = EDR110171; *CIL*, XIV 5374 = EDR110209) conosciamo un gruppo chiamato *ordo corporatorum ad ampliandum templum*, nel quale è stato riconosciuto il *corpus lenunculariorum traiectus Luculli*. La situazione del tempio rimane invece incerta: una possibilità sarebbe di identificarlo con l'edificio consacrato al *numen* imperiale, vicino al Tevere, restaurato dai *lenuncularii* stessi all'inizio del regno di Traiano (*CIL*, XIV 5320 = EDR110104; *AE* 1987, 193 = EDR080296); si potrebbe tuttavia considerare che, come per i *fabri tignuarii*, il collegio poteva disporre di un tempio e di un luogo di riunione con cappella distinti; a ragione, l'A. rimane prudente e la conseguenza per l'inventario è la redazione di due schede separate. Va dunque sottolineato che il numero delle voci a partire dell'inventario non riflette la realtà antica o l'esistente, ma lo stato della nostra riflessione sui luoghi.

Le stesse preoccupazioni si ritrovano nel valutare la documentazione archeologica, per la quale l'autrice si rivolge sempre alle pubblicazioni precedenti, con uno sguardo spesso critico. Se esaminiamo di nuovo il caso di Vulcano, le ipotesi sulla sua localizzazione hanno anche portato a supporre l'esistenza di due luoghi di culto. I lavori di Fausto Zevi (F. ZEVI, «L'iscrizione del tempio di Vulcano a Ostia (*CIL* XIV, 4724)», in C. DE RUYT, T. MORARD, F. VAN HAEPEREN (éd.), Ostia antica. *Nouvelles études et recherches sur les quartiers occidentaux de la cité*, Actes du colloque international Rome-Ostia antica, 22-24 septembre 2014, Brussel-Roma 2018, pp. 239-246; *CIL*, XIV 4724 = EDR080025) costituiscono ormai un progresso decisivo nella sistemazione del *dossier* epigrafico. Per quanto riguarda invece la localizzazione, mentre Fausto Zevi propone di identificarlo con il tempio cosiddetto dell'Ara rotonda, F. Van Haeperen preferisce seguire una suggestione di PENSABENE 2007 (pp. 122-123) e di riconoscerlo nel tempio repubblicano sul decumano, con diversi argomenti: la compatibilità dell'iscrizione (*CIL*, XIV 4724 = EDR080025) con le dimensioni e le fasi di costruzione (anche se nessuna fase anteriore alla metà del I sec. a.C. è attestata) coincidenti con i dati epigrafici; la posizione fuori dal *castrum* (quindi dal *pomerium*, se è mai esistito a Ostia, in conformità con le prescrizioni di Vitruvio); la sua presenza in una zona delimitata dai cippi del pretore Caninio e dunque pertinente al popolo Romano, che l'A. lega alla menzione *ex s.c.* essendo l'intervento in questo caso giustificato più dalla proprietà del terreno che da motivi propriamente culturali. La discussione non è chiusa, ma i dati sono esposti con grande rigore e chiarezza.

Anche se il libro si presenta come un inventario di luoghi di culto, il materiale ivi raccolto costituisce un punto di partenza e di riferimento per considerazioni che vanno ben oltre la semplice topografia. Come scrivono i curatori della collana, Filippo Coarelli e John Scheid, «le religioni dell'Italia antica non possono essere considerate come delle suddivisioni locali di una religione universale ...; esse formano dei micro-sistemi omologhi ma autonomi» (su questo punto si tornerà con un caso concreto). E, infatti, alla fine della lettura, la domanda che viene fatto di porsi è se ci sia una specificità nella vita culturale dei porti di Roma e quale sia. Alla prima domanda si può rispondere senza dubbio in modo affermativo e una risposta alla seconda si può trovare ad esempio nell'importanza del culto di Vulcano e nelle forme che assume la sua organizzazione; nel cd. culto imperiale, per la sua precocità soprattutto in considerazione della vicinanza di Roma (vd. il tempio di

Roma e di Augusto, la cui costruzione è verosimilmente anteriore alla morte di Augusto: R. GEREMIA NUCCI, *Il tempio di Roma e di Augusto a Ostia*, Roma 2013, part. pp. 215, 233-239 per la discussione sulla ricostruzione dell'iscrizione del fregio EDR172990; la dedica dell'*Augustalis Pothus* a Druso Cesare databile tra il 4 e l'11 d.C.: *CIL*, XIV 5322 = EDR110108; il sacrificio reso ad Augusto nel 6 d.C. per la dedica di *crypta et calchidicum* fatti costruire da una *Terentia*: *AE* 2005, 303 = EDR105758; si deve intendere che questi atti di omaggio siano resi non direttamente all'imperatore vivente ma al suo *Genius* o al suo *Numen* e per l'apparente assenza di *sacerdotes* (solo *flamines* risultano attestati); nell'abbondanza di *augustales* e *seviri augustales* (più di 400) e nel tipo di documenti che hanno prodotto, fasti (tanti) e non albi (come altrove attestato); nell'assenza di *augures*. Ma questi sono solo alcuni aspetti.

Per illustrare meglio il contributo del libro e le riflessioni che può suscitare faremo alcune osservazioni su un caso con conseguenze interessanti dal punto di vista topografico-religioso. Il culto di Serapide è assai ben documentato nella colonia di Ostia e, se si esclude la cappella del Caseggiato del Serapide (III, x, 3; vd. p. 100), è conosciuto da almeno due luoghi di culto principali, a Ostia e a Portus. Il primo, attestato dall'archeologia e dall'epigrafia, è stato pubblicato in modo esemplare (MAR 2001); ne conosciamo bene l'inquadramento edilizio, urbanistico e, fino a un certo punto, sociale. Del secondo invece abbiamo conoscenza soltanto attraverso la documentazione epigrafica, trattata in particolare negli studi del Vidman e di Moretti, sui quali poggia buon parte della bibliografia recente. Anche F. Van Haepere (p. 290 s. e 297 s.) riprende le loro conclusioni, ma seguendo la cautela critica sopra ricordata, distingue dal Serapeo la *schola* dedicata da *cultores Serapidis*. Per questa epigrafe (*CIL*, XIV 123 = *IPO*, B 308 = EDR149986), rifiuta a ragione l'integrazione in genere accolta di una dedica ad Iside e *Magna deum mater*, formulario del tutto inconsueto, e preferisce la proposta di Dessau di interpretarla come una dedica a Caracalla e sua madre (il dettaglio dell'impaginazione del testo dovrebbe tuttavia essere riconsiderato). Altre iscrizioni, che menzionano dei *naucloeroi* ma senza dedica al dio alessandrino, sono state talvolta attribuite al suo santuario, ma come ricorda l'A., si tratta soltanto di una possibilità e l'esistenza di un luogo di riunione separato è anche concepibile. I luoghi di ritrovamento della maggior parte delle iscrizioni fanno inoltre ipotizzare che il Serapeo di Portus fosse localizzato a sud o sud-ovest del bacino di Traiano, nelle immediate vicinanze della Fossa Traiana — e forse identificabile, come suggerisce l'A., con il tempio anonimo vicino all'Episcopio (vd. p. 304).

Le differenze tra i due Serapei di Ostia e di Portus sono state spesso sottolineate nella bibliografia. In particolare, è stato enfatizzato il carattere "alessandrino" del secondo, sia per il nome del dio onorato (Ζεὺς Ἡλίου μέγας Σάραπας), che per il personale cultuale (soprattutto i *neocoroi*), l'origine e la professione dei suoi devoti (*naucloeroi*) e, infine, per l'uso della lingua greca. Il santuario, da questi punti di vista, presenta anche strette analogie con la situazione di Roma. Del Serapeo di Ostia invece si suole sottolineare il carattere più "romano", percepibile in particolare tramite i tre gruppi familiari più visibilmente attivi, come evidenziato da Fausto Zevi (F. ZEVI, «Iscrizioni e personaggi nel Serapeo», in MAR 2001, pp. 171-224: i *Caltilii*, gli *Statilii* e gli *Umbilii*) attraverso le loro dediche o offerte nel santuario tra l'epoca adrianea e l'epoca severiana. Va tuttavia ricordato che tale dicotomia non deve essere troppo accentuata: le iscrizioni greche non sono assenti nel Serapeo di Ostia (*SIRIS*, 533d, 533i = ZEVI 2001, p. 185) dove la presenza di *neocoroi* non può essere completamente esclusa (*JG*, XIV 920 = EDR135292; *CIL*, XIV 4325 = EDR106244; *CIL*, XIV 198 = EDR155930). Inoltre, entrambi i luoghi di culto sembrano caratterizzarsi come luoghi di autorappresentazione per gruppi familiari (cfr. anche VAN HAEPEREN 2020, pp. 169-170). Più che altro tuttavia, è necessario insistere sul fatto che i due santuari possedevano lo stesso statuto rispetto alle autorità della colonia. Il carattere

pubblico del Serapeo ostiense è assicurato dal ricordo della data della sua dedica, il 26 gennaio 127, nei *Fasti Ostienses* (fatto peraltro molto raro nella tipologia degli eventi registrati). Ora, come ricordato da F. Van Haepere, è molto verosimile che il Serapeo di Portus godesse dello stesso statuto. Ne potrebbe infatti essere un testimone indiretto l'iscrizione dedicata alla fine del II sec. d.C. a *Zeus Helios megas Sarapis* da un tale *Lucius Cassius Eutyches*, anche lui *neocoros* del dio, nella quale si ricorda l'intervento congiunto del *pontifex Volkani* e dei *duoviri* della colonia (*IG*, XIV 915 = *CIL*, XIV 47 [*ILS* 4402] = *IGI Porto*, 13 = EDR119321). Bisogna precisare in realtà che, anche se resa molto verosimile dall'uso della lingua greca e dal formulario (invece, come ricordato sopra, la presenza di un *neocoros* potrebbe non essere dirimente), l'attribuzione a Portus dell'epigrafe non è del tutto pacifica: il testo, ora conservato nella collezione epigrafica dei Musei Capitolini, si trovava dalla fine del XV sec. a Roma ove fu trascritto da Pietro Sabino, senza che ne sia assicurata la provenienza da Porto anziché da Ostia. Naturalmente, non deve stupire l'esistenza nella colonia di due luoghi di culto pubblici dedicati alla stessa divinità: basti pensare ad esempio a Bona Dea, che disponeva di due santuari pubblici nella città di Ostia (V, x, 2 et IV, VIII, 3) e probabilmente anche a Porto, dove un'epigrafe ricorda un *sacerdos dei Liberis Patris Bonadiensium* (*CIL*, XIV 4328 = *IPO*, B 306 = EDR106250), che potrebbe fare ipotizzare, come ricorda F. Van Haepere, un quartiere nominato a partire da un luogo di culto pubblico (pp. 291-292). Ma l'osservazione porta comunque a riflettere sulle circostanze di inserimento dei due santuari dedicati al dio alessandrino nel paesaggio religioso della colonia.

Mentre il santuario di Ostia è stato consacrato nel 127, non conosciamo con certezza la data di fondazione di quello portuense. Dopo gli studi di L. Moretti si considera che anch'esso fu dedicato sotto il regno di Adriano. L'argomento principale è l'iscrizione di un tale *T. Aelius Felicissimus* (L. MORETTI, «Nuovi documenti del culto di Serapide», in *RPAA* 48, 1975-1976, pp. 315-319) la quale, per la sua tipologia e le sue dimensioni, poteva essere posta all'ingresso dell'edificio o al di sopra di un suo accesso. Se la paleografia orienta genericamente verso il II sec. d.C., la datazione adrianea è stata proposta sulla base di due argomenti da Moretti: per primo, il gentilizio del dedicante, quello dell'imperatore Adriano – tuttavia con il *praenomen* del suo successore dopo la sua adozione, Antonino Pio; l'esistenza di una dedica a Antinous, che, secondo lo studioso, non poteva oltrepassare il regno di Adriano (idea che, almeno per Ostia, è stata discussa di recente: CHR. BRUUN, «Remembering anniversaries at Roman Ostia: the *dies natalis* of Antinous, hero and divine being», in *Phoenix* 70, 3-4, 2016, pp. 361-380). Anche se in realtà non si può escludere che l'iscrizione di *Felicissimus* si riferisca ad un ulteriore rifacimento del tempio o di una parte di esso, una datazione adrianea rimane possibile. La quasi concomitanza della creazione dei due luoghi di culto porterebbe quindi ad interrogarsi sulle modalità che hanno presieduto alla loro organizzazione, in qualche modo apparentemente controllata dalla colonia.

La fondazione del Serapeo di Ostia è spesso stata collegata col trasferimento della flotta alessandrina da Pozzuoli ad Ostia (ad es. ZEVI 2001, pp. 176-177), e quindi concepita come la conseguenza culturale di una decisione imperiale con forte portata economica e sociale. L'arrivo nel porto di Roma di una popolazione di Greci d'Egitto legati al commercio del grano e il loro progressivo inserimento nella società locale, anche tramite il tessuto associativo, avrebbe portato al riconoscimento e allo sviluppo del culto (oltre Zevi, vd. e.g. J. ALVAR, R. RUBIO, P. LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, «El Serapeo de Ostia», in *ARYS* 5, 2002, p. 120; D. STEUERNAGEL, «Hafenstädte – Knotenpunkte religiöser Mobilität?», in *Mediterranea*, 4, 2007, p. 133; T. TERPSTRA, *Trading Communities in the Roman World. A Micro-Economic and Institutional Perspective*, Leiden, Boston 2013, pp. 122-123). In questa prospettiva, le disparità tra i due Serapei principali risultano anche da probabili dif-

ferenze nella sociologia delle persone che frequentavano i due santuari, almeno da quello che si può cogliere dalla documentazione epigrafica (N. BELAYCHE, «Les immigrés orientaux à Rome et en Campanie: fidélité aux *patria* et intégration sociale», in A. LARONDE, J. LECLANT (a cura di), *La Méditerranée d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques*, Paris 2007, p. 25; VAN HAEPEREN, 2020, pp. 161-163): popolazione prevalentemente legata al commercio del grano con l'Egitto a Porto; individui forse più radicati nell'ambito cittadino della colonia a Ostia. Ora, come detto, questo contrasto non deve essere valutato come rigido. Di fronte alla dinamica socioeconomica che avrebbe portato l'*ordo* della colonia a decidere l'istallazione del dio alessandrino nel suo proprio panteon pubblico non si può sottovalutare il contesto particolare del regno di Adriano, duoviro a Ostia nel 121 e nel 126 e che peraltro, come si sa, era legato da un forte interesse culturale per l'Egitto. In questo senso, la scelta del *dies natalis* dell'imperatore per la dedica del Serapeo ostiense non è affatto una coincidenza. Ma va pure sottolineato che esisteva, anche nel caso del Serapeo di Porto, un legame forte con la figura del principe regnante. Non si tratta soltanto della finalità delle dediche, soprattutto dell'epoca severiana, fatte in onore dell'imperatore e la sua famiglia; pare significativa proprio la scelta della divinità, Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις, un dio per il quale è stato di recente dimostrato che potrebbe essere stato promosso dall'ambiente alessandrino con l'appoggio degli imperatori stessi, e che fu specificamente onorato in Egitto da individui legati al potere romano a partire dell'epoca di Traiano e di Adriano (G. TALLET, «Zeus Hélios Megas Sarapis, un dieu égyptien “pour les Romains”?», in BELAYCHE, DUBOIS (éd), 2011, pp. 227-261). Il Serapide onorato a Porto, ma anche forse talvolta Ostia (SIRIS 533e; ZEVİ 2001, p. 188 = EDR172855, in realtà denominato *Iuppiter Sol Serapis*) non era solo un dio patrio che rimandava all'origine o all'identità culturale dei dedicanti, o che proteggeva la navigazione della flotta commerciale: era anche un tratto d'unione tra queste attività e il potere imperiale.

Tra i tanti filoni che il volume invita ad approfondire, merita una particolare attenzione anche quello relativo a Mithra. Dei 16/17 mitrei conosciuti già a Becatti (si discute se il m. Petrini si possa identificare con il m. delle Sette Sfere), il m. Petrini e il m. Fagan restano di localizzazione incerta. Per quanto riguarda gli altri da tempo entrati nella letteratura due sono discussi per quanto concerne l'esatta definizione: è il caso del Sacello delle Tre Navate e del Mitreo degli *horrea* del Sabazeo. Nel primo caso l'A. non crede nella interpretazione del sacello come mitreo (segue in questo J. TH. BAKKER, *Living and working with the gods: studies of evidence for private religion and its material environment in the city of Ostia (100-500 AD)*, Amsterdam 1994, p. 114 e nota 28) perché, a parte i *podia*, non ci sarebbero altri indizi in questo senso (pp. 118-120). Pur restando la questione incerta (restarono incerti G. BECATTI, *I mitrei*, Scavi di Ostia, 2, Roma 1954, p. 72 e M.J. VERMASEREN, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae (CIMRM)*, I, Leiden 1956, n. 271), sarebbe forse consigliabile essere meno scettici. Il mosaico presente nel corridoio centrale sembra altamente significativo: vi compaiono da sinistra verso destra: un cratere; un coltello sacrificale; un'ara su cui arde il fuoco; un maiale. Quest'ultimo, che in passato ha creato grosse difficoltà per una interpretazione in senso mitriaco, non costituisce oggi un ostacolo non solo alla luce delle pitture presenti nel mitreo di S. Prisca a Roma (vd. VERMASEREN 1956, n. 481: tra i doni portati in processione ci sono un maiale e un cratere), ma anche alla luce del fatto che resti di carne di maiale sono tra gli *small finds* di alcuni mitrei (ci si limita ad un confronto territorialmente prossimo: vd. J. DE GROSSI MAZZORIN, «I resti animali del mitreo della Crypta Balbi: testimonianze di pratiche cultuali», in M. MARTENS, G. DE BOE (eds.), *Roman Mithraism: the evidence of the small finds*, Papers of the international conference, Tienen, 7-8 November 2011, Brussel 2004, pp. 179-182). L'assenza del pozzetto all'ingresso potrebbe essere compensata dalla vasca rettangolare in

muratura che si apre nel corridoio; il vano antistante l'ingresso interpretabile come cucina potrebbe essere un ulteriore argomento a favore (F. COARELLI, «Topografia mitriaca di Roma», in *Mysteria Mithrae*, Atti del seminario internazionale su "La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia", Roma e Ostia 28-31 Marzo 1978, Leiden 1979, p. 76 non esita a inserire il sacello tra i mitrei). Nel secondo caso, quello del Mitreo degli *horrea* del Sabazeo, è indubbio che le recenti ricomposizioni di Antonio Licordari di *CIL*, XIV 4309 e di *CIL*, XIV 4308 forniscono nuovi argomenti all'idea di coabitazione tra più divinità tra cui Mithra (A. LICORDARI, «Alcune iscrizioni sacre ostiensi», in *ArchClass* 70, 2019, pp. 733-766). Peraltro la ricomposizione di *CIL*, XIV 4308 ci fa conoscere una donna tra i fedeli del culto. Un prudente punto interrogativo andrebbe invece aggiunto in relazione al c.d. m. dei Marmi Colorati (ignoto ovviamente a Becatti e Vermaseren), almeno in attesa che se ne completi la pubblicazione (vd. da ultimo M. DAVID, «Il nuovo mitreo dei marmi colorati sulla via della Marciana a Ostia antica», in M. CÉBEILLAC-GERVASONI, N. LAUBRY, F. ZEVI (a cura di), *Ricerche su Ostia e il suo territorio*, Atti del terzo seminario ostiense (Roma, 21-22 ottobre 2015), Roma 2019, pp. 276-286): la collocazione extra muranea (l'unico caso noto); il fatto che per riadattare l'ambiente semi-ipogeo si sia proceduto ad un rialzamento della pavimentazione di 70 cm; la cronologia tarda (sarebbe l'unico mitreo fondato nel IV secolo, addirittura nella seconda metà); le dimensioni e la struttura (un solo podio, l'edera sul fondo); l'assenza di suppellettile significativa renderebbero questo mitreo, se di ciò si tratta, un unicum nel ben conosciuto contesto ostiense. Anche le due lettere *MA* in legatura in cui si è voluto vedere il monogramma di Mithra sarebbero difformi rispetto all'uso delle comunità locali, che adottano invece la forma *MT* in legatura (vd. al riguardo *CIL*, XIV 403 e H. BLOCH, in *NotSc* 7 1953, n. 9). Sui graffiti da qui provenienti appartenenti alla fase tarda vd. ora il contributo di G.L. GREGORI, «Nuovi graffiti greci e latini dal quartiere fuori Porta Marina a Ostia», in *Graffites antiquae, modèles et pratiques d'une écriture*, Actes du 3e colloque *Ductus*, Association internationale pour l'étude des inscriptions mineures, Drémil Lafage 2020, pp. 109-114. Lo studioso è molto cauto nella lettura (*Inv(icto) D(eo)* ((freccia?)) *M(ithrae)* ((arco con freccia?)) *D(eo) M(agno) Kro(ino)*) e nel riferimento a Mithra (p. 112: «di sicura lettura vi è solo l'ultima parola Krono»). Peraltro osserva come sarebbe questa la prima attestazione della traslitterazione in latino del nome greco del dio e come ad Ostia manchino dediche a Saturno. Escluso che possa trattarsi di una invocazione (sarebbe stato necessario il vocativo), occorre interrogarsi sul senso. Gregori (p. 113) pensa ad una dichiarazione di fede di un iniziato che aveva raggiunto il grado di *pater*, posto – come è noto – sotto la protezione di Saturno. Ma i *patres* ad Ostia hanno lasciato ben altro segno del loro passaggio: vd. *CIL*, XIV 62-63 (m. delle Sette Sfere), 65 (m. Fagan), 70 (m. degli Animali) 4310-4311 (m. della Casa di Diana), 4314 (m. Aldobrandini), 4315 (m. di Fructuosus); BLOCH 1953, n. 8 (m. di Lucrezio Menandro).

Sembra molto suggestivo il risultato cui l'A. perviene nel rintracciare il filo rosso che unisce la maggior parte dei mitrei nel collegamento a comunità professionali o di vicinanza (m. Fagan; m. degli animali; m. della casa di Diana; m. degli *horrea* del Sabazeo, m. del Menandro; m. delle Pareti Dipinte, m. della Planta Pedis; m. delle Sette Porte, m. dei Serpenti, m. delle terme di Mitra: comunità professionali; m. degli Animali; m. del Palazzo Imperiale; m. dei Serpenti: comunità di vicinanza), forse un altro elemento specifico del mitraismo ostiense unitamente al fatto, come l'A. sottolinea con forza (p. 185), che ad Ostia non conosciamo casi di mitrei collegati a *domus* (fenomeno invece comune a Roma nella fase tarda: ma i paralleli vanno sconsigliati). Una riflessione specifica viene dedicata al Mitreo delle Sette Sfere: esclusa la possibilità che sia da collegare alla *domus* di Apuleio e senza precludere il possibile rapporto con lo stabilimento industriale ad ovest, già ipotizzato da G. Becatti (1954, p. 48), l'A. ragiona sull'esistenza di un collegamento

con i «Quattro tempietti repubblicani», ipotizzando che il m. possa essersi installato su una porzione di terreno che apparteneva all'area sacra, luogo di culto pubblico. Questo non farebbe del culto di Mithra un culto pubblico, ma induce a riflettere sul rapporto di prossimità tra culti privati (tra i quali rientra quello di Mithra) e culti pubblici.

Nell'analisi di alcuni materiali l'A. è chiamata a riconsiderare alcune situazioni problematiche. Così ad esempio avviene per l'ambiguo grado di *pater patrum*, interpretato ora come colui che è a capo della singola comunità mitriaca (che presuppone quindi una pluralità di *patres*: M. CLAUSS, *Cultores Mithrae: die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart 1992, p. 42), ora come colui che è a capo dei *patres* di una comunità cittadina (MEIGGS 1973, p. 373, limitatamente ad Ostia), ora come un titolo d'onore paragonabile a quello di *pater* di un collegio (G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e teologie: per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza 2003, pp. 194-196). Mentre l'A. decide di non prendere posizione al riguardo, è opportuno esprimere qualche dubbio sull'ultima interpretazione perché almeno nel caso del mitreo di San Silvestro in Capite a Roma quella di *pater patrum* sembra essere una carica vitalizia e unica (vd. D. GALLO, *Il Mitreo di San Silvestro in Capite*, in *Mysteria Mithrae* 1979, pp. 231-242; J. CALZINI GYSENS, in *LTUR*, III, 1996, pp. 264-265: è in questo caso evidente che *Aur. Victor Augustius*, v. c., *pater* nel 357, 358, 362 (*CIL*, VI 749-750, 752-753) divenne *pater patrum* solo dopo la morte del padre *Nonius Victor Olympius*, v. c. (*CIL*, VI 751b del 376), il quale era *pater patrum* nel 357, 358, 362 (*CIL*, VI 749-751a, 752-753). Che anche in questo caso si debba pensare ad organizzazioni diverse a seconda del luogo? Del resto altri elementi di originalità emergono dai contesti ostiensi, ben segnalati dall'A. Per quanto riguarda le strutture la presenza costante di due *podia*, anche se in un caso sono molto stretti (cm 25: m. della Planta Pedis) e in un altro molto ridotti di estensione (m. degli Animali); la costante presenza (ove verificabile) di due nicchiette a metà percorso contenenti olle o arette (l'unica eccezione sarebbe il m. di Felicissimus); l'edicola a gradini che doveva funzionare anche come mensa per le offerte. Per quanto riguarda i testi sono messe in evidenza alcune peculiarità di vocabolario, quali il termine *thronus* per indicare l'edicola a gradini o *praesepia* per indicare i *podia*; gli epiteti *imdeprensivilis* (*CIL*, XIV 64) o *iubenis incorrupti* (*CIL*, XIV 66) in riferimento a Mithra. Originale è la soluzione adottata per intendere la singolare esclamazione *semper habet* di *CIL*, XIV 403: «Qu'il puisse les avoir à jamais» (p. 151). Rileggendo in sequenza le iscrizioni relative a Mithra risulta chiaro che tra i ministri del culto e i fedeli mancano del tutto gli ordini superiori, i magistrati locali, i militari e, con una sola eccezione (*CIL*, XIV 4315) la *familia Caesaris*, mentre l'unica traccia di un rapporto con l'imperatore sembra essere la dedica *pro salute* dal m. della Planta Pedis: anche in questo caso si tratta di un elemento distintivo della colonia. Ad Ostia ministri del culto e fedeli sono comuni cittadini, ben radicati nella vita locale e, quando noto, coinvolti nel mondo dei collegi. Sono loro che provvedono alla costruzione e all'abbellimento dei mitrei: è la scomparsa di questa componente a determinare ad Ostia la crisi del mitraismo.

Queste riflessioni sono soltanto alcune delle numerose che suscita e susciterà questo ormai indispensabile strumento di lavoro per chi si interessa alla storia di Ostia e in genere alla storia della religione romana.

MARIA LETIZIA CALDELLI, NICOLAS LAUBRY