Corinne Bonnet, Ennio Sanzi (a cura di), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*

Roma, Carocci Editore, 2018, pp. 450, ISBN 978-88-430-9092-1, € 39.

Sara Lanna

Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/mythos/3803>

DOI: 10.4000/mythos.3803

ISSN: 2037-7746

Editore

Salvatore Sciascia Editore

Notizia bibliografica digitale

Sara Lanna, «Corinne Bonnet, Ennio Sanzi (a cura di), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*», *Mythos* [Online], 15 | 2021, online dal 15 décembre 2021, consultato il 15 décembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/mythos/3803> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/mythos.3803>

Questo documento è stato generato automaticamente il 15 décembre 2021.

Mythos

Corinne Bonnet, Ennio Sanzi (a cura di), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*

Roma, Carocci Editore, 2018, pp. 450, ISBN 978-88-430-9092-1, € 39.

Sara Lanna

NOTIZIA

Corinne Bonnet, Ennio Sanzi (a cura di), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, Carocci Editore, Roma 2018, ISBN 978-88-430-9092-1, € 39,00, pp. 450

- 1 Il progetto di raccogliere in un unico volume le religioni e i culti presenti a Roma nasce dall'affermazione di Elio Aristide, *Orazioni*, XIV, 200, che dichiara: «l'*Vrbs* sembra il laboratorio comune (κοινὸν ἐργαστήριον) della terra». L'oratore descrive Roma come il centro economico, politico e culturale dell'ecumene: «un grande deposito nel quale confluisce la ricchezza economica, umana e culturale dell'Impero» (p. 17). Da questa dichiarazione deriva il sottotitolo dato alla miscellanea: *La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*. Qui la ricezione di culti e i conseguenti fenomeni religiosi sono strettamente interconnessi al processo socio-economico e politico-culturale che Roma ha accentrato su di sé nel mondo greco-romano, accogliendo trasformazioni in corso d'opera senza modificare il suo nucleo.
- 2 Il volume, come C. Bonnet ed E. Sanzi chiariscono nell'*Introduzione*. «*Il laboratorio comune della terra*» (pp. 15-26), accompagna il lettore lungo un itinerario tra i diversi culti che Roma, a partire dalle guerre puniche, ha via via accolto nel suo «immenso territorio multiculturale» (p. 19), in nome della *pax deorum* sulla quale poggiava la protezione della *Res publica*, e nel rispetto del *mos maiorum*, fino alla *reductio ad unum* messa in atto da Costantino. La prospettiva adottata nella collettanea è quella di rispondere agli interrogativi sulle modalità, sulle cause e sugli effetti di tale processo di ricezione

culturale, come viene esposto, ancora da C. Bonnet-E. Sanzi, nelle *Conclusioni*. «Attraverso i secoli mille strade portano gli uomini a Roma» (pp. 395-397): la miscellanea, in ciascuno dei suoi contributi, dà voce a «storie di gente, di potere, di spazi, di immagini e simboli condivisi o rifiutati» (p. 395), che hanno reso Roma una “città aperta”, nella quale, una volta giunto «uno straniero, uomo o dio, poteva, in virtù della sua iniziativa, inserirsi in un contesto ben strutturato», oppure, venire orientato o limitato nella sua capacità di azione dagli «obblighi, i vincoli e i condizionamenti» posti dalle leggi dell'*Vrbs* (p. 396). Riflessioni sul passato che illuminano ancora il presente, come sottolineato dagli stessi curatori (pp. 26, 395, 397), dal momento che le nostre città, le nostre scuole e università non solo sono “società” multietniche, multiculturali e multireligiose, ma sono anche luoghi dove non raramente, nostro malgrado, l'accoglienza o l'integrazione dello straniero risulta problematica.

- 3 Il volume è diviso in cinque parti: la prima, dal titolo *Vettori e attori di culto* (pp. 27-93), si apre con il contributo di F. Van Haepereen *Su alcuni fedeli della Mater Magna* (pp. 29-38), che propone l'indagine su due adepti della *Mater Magna*. L'A. presenta, da un lato, la vicenda biografica di Genucio, un gallo vissuto nella prima metà del I secolo a.C. (cfr. Val. Max., *Fatti e detti memorabili*, VII, 7, 6), che per il suo stato di evirato, privo di genere secondo la società romana, vive da “non romano”, emarginato fino a vedersi rifiutare un'eredità e l'accesso al tribunale. Nella seconda parte esamina, invece, il *margaritarius* (i.e. mercante di perle) Pobjicio Ilaro, divenuto presidente del collegio dei dendrofori attorno al 138 d.C.: egli gode di un riconoscimento sociale per il ruolo ricoperto, distinguendosi per le sue generose disponibilità economiche, di cui l'associazione stessa beneficia, come mostrano gli attestati di gratitudine da parte dei suoi colleghi. Qual è la differenza tra l'uno e l'altro a circa due secoli di distanza? Il primo appartiene alla categoria dell' “estraneo”, il secondo non costituisce una “minaccia” per la società, perché non mette in discussione i suoi valori.
- 4 Nel secondo capitolo, sono analizzati da L. Bricault e V. Gasparini (*Marco Volusio: un magistrato in fuga travestito da Anubis*, pp. 39-50) episodi che riguardano due uomini politici, Marco Volusio e Domiziano: entrambi fuggono dalla città travestiti da Anubis. I passaggi storici e il significato politico di avvenimenti del genere sono chiariti attraverso il confronto tra le fonti storiche e letterarie a disposizione per quel contesto storico. Da evidenziare che nel testo di Appiano, fonte per Volusio, compaiono due termini che sono di norma usati in ambito rituale, misterico precisamente: oltre al sostantivo *orgiastes*, «(colui) che svolge funzioni religiose nel culto di Iside», in qualità di membro del culto, più precisamente, secondo gli autori, un *anubophorus* (p. 41), anche il verbo ὀργιάζειν, «celebrare riti misterici». In Appiano il contesto non è rituale, è politico e volutamente enfaticizzato in senso antipompeiano.
- 5 R. Chiaradonna, nel contributo *Plotino a Roma tra politica, religione e filosofia* (pp. 51-61), introduce il ruolo del filosofo nel dibattito politico sulle questioni religiose. Riesaminando i documenti sulla figura di Plotino risulta che quest'ultimo, pur informato sugli orientamenti politici e religiosi della sua epoca, quale filosofo «intellettualista» (p. 61), rimane distante dalle vicende politiche e religiose; al contrario, sembra essere stato Porfirio a chiamare in causa la politica e a connotare il platonismo in senso anticristiano.
- 6 Nel saggio successivo, *Vettio Agorio Pretestato: aristocrazia romana, “culti orientali” e cristianesimo* (pp. 63-76), F. Massa ripercorre il *cursus honorum* di Pretestato e gli incarichi religiosi ricoperti dal senatore rileggendo alcune iscrizioni significative al

riguardo. L'accumulazione di cariche religiose da parte di membri dell'aristocrazia romana nella seconda metà del IV secolo d.C. documenta la «vitalità» della religione romana, anche di fronte alla dilagante diffusione dei «culti orientali», dei culti misterici e del cristianesimo. La ragione si trova nello statuto della tradizione politeistica romana, «priva di quei confini rigidi, imposti dalla nozione di “identità religiosa” di origine cristiana» (p. 76).

- 7 La prima parte si conclude con la disamina di E. Sanzi sulle dediche a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus *pro salute* presenti a Roma, in particolare sul Celio ed Esquilino, da parte di membri legati all'esercito (*Iuppiter Dolichenus e i militari tra Celio ed Esquilino*, pp. 77-93). Anche in questo caso tale devozione non comporta una diminuzione in fatto di *dignitas* da parte degli dèi del *pantheon* tradizionale greco-romano.
- 8 Anche la seconda parte, dal titolo *Culti stranieri e orientamento politico* (pp. 95-179), si apre con il ruolo di Cybele, divinità frigia, di cui V. D'Alessio (*La frigia Cybele e le Guerre puniche*, pp. 97-111) inquadra l'importanza ideologica assunta, in virtù delle origini troiane dei Romani, durante le Guerre puniche: è in questo periodo che si colloca non solo il trasferimento della divinità da Pergamo o da Pessinunte, ma anche l'assetto romano conferito al culto.
- 9 A seguire, E. Sanzi (*Anubis: principato e poesia a Roma*, pp. 113-120) osserva il cambiamento politico repentino – e il relativo atteggiamento nei confronti dei cosiddetti “culti orientali” – attraverso il ricorrere dell'espressione “*Anubis latrator*” nei poeti dell'età augustea. L'analisi delle occorrenze mostra come tale espressione passi dall'avere un valore dispregiativo, nella fattispecie nell'*Eneide* di Virgilio (8. 698), ad acquisire una valenza isiacica *in se*: nelle *Metamorfosi* di Ovidio Isis, in 9. 685-701, passaggio nel quale occorre il sintagma in esame al v. 691, si delinea come “l'antesignana” dell'Isis delle *Metamorfosi* di Apuleio (p. 117), e tale conclusione merita di essere sottolineata. Come sia stato possibile un passaggio di questa sorta è la domanda (a p. 118) a cui risponde il contributo, e la sezione del volume in generale: la risposta è politica, ovvero è da cercare nei meccanismi di conservazione della *Res publica* e nelle scelte politiche dei personaggi che ne assumono il potere.
- 10 Nel saggio seguente, *I Flavi, Roma e il culto di Isis*, pp. 121-136), L. Bricault e V. Gasparini presentano l'atteggiamento dei Flavi nei confronti del culto di Isis come un esempio di *Realpolitik*, ovvero l'uso strumentale del culto per scopi politici (p. 130). Da una parte, l'investitura divina da parte di Serapis su Vespasiano elevava la *maiestas* di Vespasiano, un imperatore di origine non gentilizia. Diversamente Domiziano preferisce ricorrere a Isis e farsi rappresentare nelle vesti di faraone. Il culto di Isis assume così valenza di legittimazione del potere imperiale, come avverrà nel II secolo d.C. nella politica artistica di Adriano, aggiungerei. Interessante il parallelo tra Vespasiano e Alessandro Magno in relazione alle loro azioni rituali in onore del dio Serapis, una volta giunti in Egitto. Se si confrontano i passi riportati relativi a Vespasiano (Svetonio, *Vita dei Cesari*, *Vespasiano*, 7, e Filostrato, *Vita di Apollonio*, V, 27-30) con il *Romanzo di Alessandro*, e se si esamina come in quest'ultimo viene presentato Serapis, e come, al contrario, specialmente in Svetonio, Serapis abbia connotati più vicini all'età ellenistica, risulta evidente come nel *Romanzo* l'episodio appartenga a passaggi aggiunti in piena età imperiale.
- 11 Un capitolo della storia romana significativo in riferimento all'orientamento degli imperatori in relazione ai culti stranieri è rappresentato dalla figura di Elagabalo. N. Belayche (*Un dio siriano alla corte di Giulia Domna e di Elagabalo*, pp. 137-157) ricostruisce

le vicende che hanno condotto all'imposizione del solo culto di Heliogabalus, il dio Sol siriano di Emesa, da parte dell'imperatore, e le conseguenze di tale atto politico: dalle trasformazioni in ambito culturale dopo che, per volere imperiale, non doveva essere venerato «a Roma altro dio al di fuori di Heliogabalus» (*Storia Augusta, Elagabalo*, 3, 4; *ibi*, pp. 148-155), all'ascesa di Alessandro Severo, imperatore formato in modo tale da «restaurare la temperanza e la rispettabilità tradizionali» (Erodiano, *Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, VI, 1, 1; *ibi*, pp. 155-157).

- 12 Chiude la seconda parte L. Bianchi con un capitolo (*Costantino, Pietro e la trasformazione di Roma*, pp. 159-179) dedicato all'analisi delle implicazioni politiche scaturite dalla conversione di Costantino, in particolare la conseguente trasformazione di Roma in città cristiana, il cui fulcro diventa la tomba di Pietro: pertanto, sono sottolineate corrispondenze e antitesi significative tra la figura di Pietro e quella del primo imperatore "cristiano".
- 13 Nella terza parte, intitolata *Coabitazioni culturali* (pp. 181-278), J. Rüpke, con il saggio *Templi, associazioni e sacerdoti* (pp. 183-202), introduce alla coabitazione tra culti a partire dalla questione che è da porre alla base: il ruolo svolto dalla religione nella vita civile romana. Dopo aver chiarito che cosa possa essere considerato *religio* a Roma (pp. 183-188), passa in rassegna le "infrastrutture" nel panorama urbanistico della città (pp. 188-193); segue il coinvolgimento sia dei ceti dell'*élite* politica, sia della maggioranza della popolazione romana nelle associazioni e nei collegi sacerdotali (pp. 193-201), per concludere come le varie forme di religione degli abitanti dell'*Vrbs* abbiano influito sull'assetto del tessuto cittadino, anche nello sviluppo meno visibile della microtopografia propria di strade, incroci, quartieri (p. 202).
- 14 Come *exemplum* di studio della vita religiosa di una città antica, F. Van Haepereen esamina le strutture archeologiche dei santuari pubblici e dei luoghi di culto delle associazioni del porto di Roma, Ostia (*Ostia: un microcosmo religioso*, pp. 203-214): sono dedicati sia a divinità ancestrali sia a divinità straniere, quest'ultime più o meno recentemente importate, integrate nel *pantheon* dell'*Vrbs* o venerate privatamente.
- 15 Testimonianze di forme di coabitazione tra culti nel santuario di Iuppiter Dolichenus sull'Aventino sono analizzate da E. Sanzi (*Incontri e coabitazioni nel santuario di Iuppiter Dolichenus sull'Aventino*, pp. 215-234). Nel *Dolocenum* sono conservati una statua di Apollo con stele, una statua di Artemis Lucifera: si deve ritenere che quest'ultima «faccia da pendant con il fratello avvertito *in loco*, così come a Roma, soprattutto in qualità di guaritore e salvatore» (p. 221) – e Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus concede la *salus* in qualità di *praestantissimus conservator* -; ancora, si trovano statue di Hercules, venerato sull'Aventino come garante di prosperità e salute (in tal senso sono interpretate anche le statue di Silvanus e Genius), e Onfale, da valutare in un'ottica, per così dire, "civile" (p. 226 s.). Oltre alle divinità tradizionali anche divinità "orientali" trovano ospitalità nel *Dolocenum*: Isis e Sarapis, perché garanti della *stabilitas*; in relazione alla presenza di tre rappresentazioni di Mithra tauroctono ivi rinvenute l'A. ritiene «meno rischioso parlare di convivenza o di un "buon vicinato" interrotto bruscamente da un intervento esterno» (p. 234).
- 16 C. Bonnet, in *Gli dèi di Palmira nel cuore di Roma*, pp. 235-249), identifica le tracce della presenza di una colonia palmirena di schiavi e liberti a Roma, dal I secolo d.C., seguendo le testimonianze di devozione a Malakbêl-Sol tra il Testaccio e il Gianicolo: pur mantenendo uno stretto legame con le ancestrali tradizioni religiose della madrepatria, i dedicatari palmireni mostrano quella "creatività" propria di ogni gruppo

che tende a muoversi tra la fedeltà alle origini e il desiderio di integrarsi nel nuovo contesto.

- 17 Nel saggio *Divinità romane e "orientali" sul Gianicolo* (pp. 251-266), N. Belayche illustra i fenomeni di coabitazione sul Gianicolo. Qui, immigrati di origine siriana divenuti romani, nel II-III secolo d.C., onorano divinità originarie della Siria chiamandole anche con nomi greci o romani, mostrando in questo modo di aver assimilato le lingue imperiali, nell'intento di integrarsi con la comunità romana. Con il nome di Iuppiter Optimus Maximus è chiamato e.g. Zeus Hadad, come anche Iuppiter Heliopolitanus, oppure si attribuisce l'identità di Venus o Tyche alla Dea Syria / Atargatis.
- 18 Non manca a Roma neppure il culto alla divinità tutelare di Cartagine, culto del cui sviluppo si occupa C. Santi in *Da Tanit cartaginese alla Dea Caelestis sul Campidoglio* (pp. 267-278). La dea Tanit entra in contatto con i Romani durante la Seconda guerra punica fino a essere venerata, passando attraverso l'assimilazione a Iuno, con l'epiclesi tutta romana di Caelestis nella seconda metà del primo secolo a.C.; il culto conosce un forte impulso sotto la dinastia dei Severi, in particolare Elagabalo fa costruire un tempio alla Dea Caelestis sul Campidoglio; epigrafi del III secolo d.C., rinvenute nella zona dell'*Arx Capitolina*, documentano anche la presenza di un sacerdozio dedicato alla Dea Caelestis.
- 19 Ad aprire la quarta parte, *Immagini e simboli* (pp. 279-324), è il rituale della tauroctonia mitriaca, illustrato da F. Prescendi nel significato che l'atto rituale assume all'interno del culto di Mithra a Roma (*La tauroctonia mitriaca*, pp. 281-296); vi si rileva la valenza qui assunta dalla mitologia del dio, che l'A. scandisce in tre momenti: «Il coltello che uccide il toro» (p. 289 s.), «Sol che incita Mithra» (p. 290), «Il toro commestibile» (pp. 291-293); il culto si costruisce «come un gioco di specchi rispetto a un sacrificio romano e alle immagini rappresentanti il culto della vittoria» (p. 295).
- 20 In *Lamine votive e triangoli dolicheni* (pp. 297-312), E. Sanzi indaga il legame tra religione ufficiale e difesa del *mos maiorum* sia attraverso l'epiclesi di Iuppiter Optimus Maximus quale *aeternus* e *conservator* su tabule, lastre e lamine votive; sia attraverso la ricostruzione della teologia dolichena quale risulta dagli elementi e simboli presenti sui triangoli dolicheni: questa si fonda sul mantenimento della *bona salus* dei singoli, di Roma e del cosmo intero da parte di un dio avvertito nella sua qualità di *conservator totius mundi*.
- 21 L. Bricault e V. Gasparini, in *Un obelisco per Antinoo* (pp. 313-324), chiariscono la relazione tra culto, politica e immagini o simboli: in questo caso il simbolo è l'obelisco commissionato da Adriano come monumento ufficiale della divinizzazione di Antinoo, voluta dall'imperatore senza un intervento ufficiale da parte del Senato (p. 317). Nel testo dell'obelisco insieme ad Adriano viene menzionata, per la prima volta in un testo in geroglifico, anche l'imperatrice Sabina (p. 315). L'obelisco, parte del sepolcro di Antinoo, da localizzare secondo gli autori ad Antinopoli, «sarebbe stato importato a Roma in epoca severiana», dato che i tre blocchi dell'obelisco sono stati rinvenuti fuori Porta Maggiore, dove Elagabalo lo utilizzò in circostanze che non è possibile ricostruire (p. 321). Il testo stesso dell'obelisco fornisce informazioni sul luogo di ubicazione perché vi si riferisce dell'istituzione in Egitto delle pratiche cultuali in onore di Antinoo, e il santuario dedicato ad Antinoo divinizzato divenne sede di riti misterici e pratiche oracolari. Egli come divinità assunse il nome di Osiris Antinoo, «un dio della rinascita e dell'Aldilà, un salvatore e un guaritore» (p. 318).
- 22 In relazione al culto di Antinoo fuori dall'Egitto (pp. 318-320) non viene citata, dal momento che non fornisce ulteriori elementi relativi a simboli e immagini, una

iscrizione, l'*IKourion* 104 (ca. 130/131 d.C., secondo T.B. Mitford, *The Inscriptions of Kourion*, Memoirs of the American Philosophical Society, Vol. 83, Philadelphia 1971, pp. 195-199, qui p. 197 e n. 1 a p. 198), che conserva un inno ad Antinoo da aggiungere ai carmi composti in onore del παιδικά di Adriano divinizzato, secondo lo stesso Mitford (*ibi*, p. 198). Dal punto di vista cultuale Antinoo è identificato con Adone(/Osiris) ctonio (l. 7); dal contenuto delle ll. 11-12 si ricava che la festa cultuale a lui dedicata avveniva presso l'altare di Apollo Hylatas (che si trovava a 3 km a est di Kourion); in questo passaggio si dà anche un certo rilievo alla *performance* con cetra e coro. Le ll. 15-17 contengono una serie di epiteti, alla maniera degli *Inni orfici* e degli *Inni magici*, ma il testo è lacunoso, come anche la dedica iniziale.

- 23 “*Lo sguardo di Roma sull’Oriente*” (pp. 327-341) di N. Belayche introduce la sezione conclusiva della collettanea, la *Parte quinta. Magia ed esotismo* (pp. 325-394). L’A. riflette sulla nozione politica di “oriente” in opposizione a “occidente”, dicotomia antichissima, che assume anche un importante valore storico-religioso: ieri come oggi, si potrebbe aggiungere, sebbene emerga in processi diversi, ma altrettanto significativi. Non penso solo alle tragiche implicazioni del confronto/scontro tra Occidente e integralismo islamico, ma al diffondersi di filosofie e pratiche orientali.
- 24 A seguire, F. Massa (*Lo sguardo cristiano sui “culti orientali”*, pp. 343-354), presenta i “culti orientali” secondo l’ottica antipagana degli scrittori cristiani, da Minucio Felice (pp. 344-347) e Firmico Materno (pp. 347-351) a due poemi cristiani del IV secolo d.C. (il *Carme contro i pagani* e il *Carme ultimo*, alle pp. 351-354): da tale immaginario deriva l’interpretazione moderna dei “culti orientali”, che faceva capo a F. Cumont, ormai superata.
- 25 In *Magia contro mos maiorum: una sfida “senza storia”* (pp. 355-377), E. Sanzi approfondisce il valore documentario di un’epigrafe dell’ultimo quarto del I secolo d.C., un *ex voto* a Iuppiter Optimus Maximus da parte di Lucio Cancrion Primigenio, *sexvir et Augustalis et Flavialis* della colonia di Todi. L’iscrizione permette di illustrare l’atteggiamento della *Res publica* nei confronti della magia (riepilogato a p. 376), perché il dio ha liberato la colonia dai pericoli di un *crimen magiae* attuato per mezzo della pratica della *defixio*; allo stesso tempo mette in risalto il ruolo di Iuppiter Optimus Maximus come *custos (et) conservator* della *salus* dell’*Vrbs* (pp. 360-375; cfr. spec. pp. 299-305, per cui vd. *supra*); infine, fa emergere l’orientamento ideologico romano in virtù del quale si tende a condannare qualsiasi pratica contro il *mos maiorum*.
- 26 La rassegna si chiude con il contributo di A. Mastrocinque (*Divinità romane e straniere nelle gemme e nei papiri magici*, pp. 379-394), che presenta la complessità e il fascino della combinazione di elementi propri di diversi culti, cosmogonie e cosmologie con aspetti di teorie astrologiche, da parte dei teologi dei papiri magici e per mezzo di procedimenti filosofici, specialmente della filosofia platonica.
- 27 Il volume è corredato di una *Cronologia degli imperatori romani fino al 476 d.C.* (pp. 399-401) e di sei *Tavole* (pp. 403-410), carte illustrative della distribuzione e localizzazione dei luoghi di culto, dell’estensione dell’*Vrbs* in età imperiale e del territorio dell’Impero.
- 28 La miscellanea, che si legge piacevolmente e con interesse, rappresenta un’utilissima panoramica sui fenomeni religiosi a Roma in età imperiale: questi sono il riflesso della situazione politica delineata dall’ideologia propria di ciascun imperatore, e del contesto sociale che si è venuto a creare in una città centro del mondo abitato tra Occidente e Oriente.

AUTORI

SARA LANNA

Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”

Dipartimento di Studi letterari, filosofici e di storia dell’arte

via Columbia, 1

00133 Roma

sara.lanna(at)posta.istruzione.it