



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI

DIPARTIMENTO DI STORIA, SCIENZE DELL'UOMO E DELLA FORMAZIONE

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA  
“STORIA, LETTERATURE E CULTURE DEL MEDITERRANEO”

INDIRIZZO CLASSICO  
CICLO XXVIII

**IL CULTO DEL *DEUS ELAGABALUS* DAL I AL III SECOLO D.C.  
ATTRAVERSO LE TESTIMONIANZE EPIGRAFICHE, LETTERARIE  
E NUMISMATICHE\***

Direttore  
della Scuola di Dottorato  
PROF. ATTILIO MASTINO

Tesi di Dottorato di  
EDGARDO BADARACCO

Tutor  
PROF. PAOLA RUGGERI

ANNO ACCADEMICO 2014-2015

---

\* La presente tesi è stata prodotta nell'ambito della Scuola di Dottorato in “Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo” – XXVIII ciclo, finanziato con le risorse del P.O.R. SARDEGNA F.S.E. 2007-2013 - Obiettivo competitività regionale e occupazione, Asse IV Capitale umano, Linea di Attività I.3.1.

*Je suis* Khaled al-Asaad

| <i>INDICE</i>   | <i>PAGINA</i> |
|---|---------------|
| <b>INTRODUZIONE</b>   | <b>5</b>      |
| <b>I. LE ORIGINI DEL CULTO</b>  | <b>8</b>      |
| I,1 EMESA   | 8             |
| I,2 LA DINASTIA DEI RE-SACERDOTI ARABI  | 16            |
| I,3 IL PANTHEON DI EMESA  | 35            |
| I,4 IL CULTO DI <i>ELAGABALUS</i>   | 51            |
| <b>II. <i>Ex Oriente lux</i>: PRIME TESTIMONIANZE<br/>DEL CULTO IN OCCIDENTE</b>  | <b>84</b>     |
| II,1 DEVOZIONE PRIVATA SOTTO GLI ANTONINI: I CASI<br>DI <i>LAURUM</i> ( <i>GERMANIA INFERIOR</i> ) E <i>CORDUBA</i> ( <i>BAETICA</i> )                                  | 84            |
| <b>III. Ἡ φιλόσοφος : POLITICA RELIGIOSA DI<br/>UN'IMPERATRICE SIRIANA</b>  | <b>89</b>     |
| III,1 NASCITA DI UN'IMPERATRICE: IL RUOLO<br>ISTITUZIONALE DI GIULIA DOMNA DAL MATRIMONIO<br>CON SETTIMIO SEVERO ALL'ASCESA DI PLAUZIANO                                | 89            |
| III,2 IL RITIRO DALLA SCENA POLITICA E LA<br>FORMAZIONE DEL CIRCOLO LETTERARIO  | 98            |
| III,3 LA DIFFUSIONE DEL CULTO DI <i>ELAGABALUS</i> IN<br>OCCIDENTE: UN INTERVENTO NELLA POLITICA<br>RELIGIOSA DELLA DINASTIA SEVERIANA<br>DELL'IMPERATRICE GIULIA DOMNA | 108           |
| III,3,1 <i>T. IULIUS BALBILLUS</i> E IL SANTUARIO DI<br><i>ELAGABALUS</i> NELLA <i>REGIO XIV TRANSTIBERIM</i>   | 110           |
| III,3,2 IL CULTO DEL <i>DEUS SOL ELAGABALUS</i> PRESSO IL<br><i>CASTELLUM</i> DI <i>INTERCISA</i> : LA DEVOZIONE DEGLI<br>AUSILIARI DELLA <i>COHORS HEMESENORUM</i>     | 127           |
| III,3,3 IL CULTO DEL <i>DEUS SOL A CALCEUS HERCULIS</i> IN<br>NUMIDIA   | 139           |

|  |            |
|--|------------|
| III,4 «UNA LUNA CHE NON SI ECLISSA»: L'IDEOLOGIA SOLARE SOTTO IL PRINCIPATO DI CARACALLA. UNO SGUARDO ALL'OPERA FILOSTRATEA, <i>VITA DI APOLLONIO DI TIANA</i> | 148        |
| <b>IV. ELIOGABALO O L'ANARCHICO INCORONATO</b>   | <b>159</b> |
| IV,1 DA GIULIA MESA A GIULIA SOEMIADE: L'ASCESA AL POTERE DI VARIO AVITO BASSIANO  | 159        |
| IV,2 IL VIAGGIO DELLA FAMIGLIA IMPERIALE: DA ANTIOCHIA SULL'ORONTE A ROMA  | 163        |
| IV,3 LA <i>RELIGIONSPOLITIK</i> DEL <i>SACERDOS SOLIS ELAGABALI</i>  | 169        |
| IV,4 LA CATABASI DI ANTONINO E IL RITORNO DEL BETILO A EMESA   | 197        |
| <b>V. L'ULTIMO RE-SACERDOTE DI EMESA: URANIO ANTONINO</b>  | <b>204</b> |
| <b>RIFLESSIONI CONCLUSIVE</b>  | <b>219</b> |
| <b>ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI</b>  | <b>226</b> |
| <b><i>BIBLIOGRAFIA</i></b>   | <b>230</b> |

## INTRODUZIONE

La ricerca affronta il tema concernente il culto siriano di *Elagabalus*, dio poliade di Emesa che, durante la c.d. seconda età severiana, segnata dal principato degli imperatori Eliogabalo e Severo Alessandro, aveva conteso a *Iuppiter* il primo posto nel pantheon romano.

Fino ad oggi, la critica ha concentrato la propria attenzione, più che sul culto del dio siriano, sull'imperatore che sarebbe stato artefice dell'ufficializzazione di tale culto nella città di Roma, il giovane Vario Avito Bassiano, sommo sacerdote del dio emeseno, divenuto imperatore col nome di Marco Aurelio Antonino nel 218 d.C. e denominato comunemente Eliogabalo. Pochi risultano infatti i lavori di tipo storico-religioso sul culto siriano di *Elagabalus* e soprattutto sulla sua diffusione in ambito occidentale; dopo le prime ricerche condotte da Franz Altheim alla fine degli anni cinquanta del Novecento, venne pubblicato nel 1969 uno studio di Theodor Optendreck sulla *Religionspolitick* dell'imperatore Eliogabalo, sino ad arrivare nel primo decennio degli anni settanta al lavoro di Gaston Halsberghe il quale unificò erroneamente il culto di *Elagabalus* con quello del *Sol Invictus*, arrivando ad affermare che la teologia solare, promossa dall'imperatore Aureliano nel 274, aveva come punto di riferimento il dio di Emesa.

Maggiori approfondimenti si ebbero a partire dalla metà degli anni ottanta, grazie ai lavori di Robert Turcan, Michael Pietrzykowski e Martin Frey, che tuttavia concentrarono la loro attenzione su un arco di tempo assai limitato, compreso fra il 218 e il 222 d.C.

In questa sede sono state affrontate e approfondite tematiche inedite o trattate in precedenza in modo marginale, soffermandoci principalmente sulle origini del culto e sulla sua diffusione nelle province occidentali dell'Impero,

tutto ciò anche dopo il termine del principato di Eliogabalo che è risultato essere solo una tappa nell'affermazione del dio di Emesa al di fuori dell'originario ambito orientale. Nel ricostruire l'origine, i contenuti e i "percorsi occidentali" del culto, per una corretta impostazione metodologica sono state utilizzate fonti di diversa tipologia: da quelle tradizionali di carattere storico-letterario per poi accedere alla documentazione epigrafica, numismatica e archeologica.

Il lavoro è stato strutturato secondo un piano coerente che copre un arco temporale che va dal I al III secolo d.C., dalla prima attestazione epigrafica siriana, in lingua aramaica, del culto del dio *Elagabalus* (da Nazala, a circa 80 km da Emesa), sino ad arrivare alle rappresentazioni del betilo aniconico, effigiato nelle emissioni monetali, battute dalla zecca di Emesa, sotto l'usurpatore Uranio Antonino (253/254), ultimo esponente della dinastia sacerdotale emesena, sotto il cui regno il culto del dio siriano vivrà la sua stagione finale, prima di eclissarsi definitivamente.

Sono state affrontate, con un approfondimento significativo, le questioni relative alle origini del culto, al carattere e alle funzioni del dio *Elagabalus*, trasformatosi nella percezione religiosa e culturale da originaria divinità cosmica ad entità divina di carattere solare. In questo senso risulta assai significativa la parte del lavoro dedicata alla componente rituale. Successivamente sono state affrontate problematiche di carattere prettamente archeologico relative all'ubicazione del tempio di Emesa, dedicato ad *Elagabalus* e del betilo aniconico riferito al dio.

Rispetto agli studi precedenti, in particolare assume un rilievo notevole il riesame e l'approfondimento dell'intera tematica sulla diffusione del culto di *Elagabalus* nelle province occidentali dell'Impero, un fenomeno cominciato a partire dalla metà del II secolo d.C, in epoca antonina, ad opera di immigrati di origine siriana trapiantati come militari o come civili ad es. nella

*Germania Inferior* e nella *Baetica*: da qui, rispettivamente da *Laurum* e da *Corduba*, provengono infatti le prime testimonianze della venerazione nei confronti del dio, due altari da collocarsi entro un quadro di epigrafia privata, dipendente forse dalla volontà di singoli o di gruppi originari della *Syria* di onorare la divinità del proprio luogo di provenienza. Le fasi dell'avvicinamento verso Roma del culto e del progressivo successo del dio siriano in Occidente vengono ricostruiti con sicurezza di metodo e con un approccio diverso da quello usuale; in questo senso viene caricata di significato l'azione svolta dall'imperatrice Giulia Domna, figlia di Giulio Bassiano, gran sacerdote emeseno del *Deus Sol Elagabalus*. Il viaggio della famiglia imperiale nella *Pannonia Inferior*, con la visita di Domna alla *cohors Hemesenorum* stanziata ad *Intercisa*, le testimonianze sul culto di *Elagabalus* provenienti dall'Urbe, lo sviluppo del culto emeseno a *Calceus Herculis* in Numidia, hanno permesso di stabilire e approfondire una diversa ottica nell'approccio alla diffusione occidentale del culto che passa indubbiamente attraverso la componente femminile della dinastia Severiana.

## I. LE ORIGINI DEL CULTO

### I,1 EMESA

Per poter comprendere la fortuna di cui ha goduto il culto del *Deus Sol Elagabalus* non solo nelle province orientali dell'Impero Romano, ma anche nella sua *pars occidentalis* a partire dalla seconda metà del II d.C. e raggiungendo il suo apogeo agli inizi del III d.C. con la dinastia Severiana, bisognerà partire dal suo luogo di origine, la città siriana di Emesa<sup>1</sup>, piccolo tassello di quel complesso mosaico di tradizioni e credi religiosi rappresentato dal Vicino Oriente.

Le vicende storiche, che accompagnano l'ascesa di Emesa all'interno del panorama siriano rimangono, per i tempi relativi alla fondazione del sito, ancora poco chiare, considerando da una parte il silenzio delle fonti letterarie e dall'altra come i primi scavi sistematici siano iniziati soltanto nel 1994, con la Missione Archeologica Siriano-Britannica, che ha scelto di condurre le proprie operazioni sul *tell* di Homs<sup>2</sup>.

I dati iniziali forniti dagli scavi permettono di ipotizzare che il sito sia stato occupato sin dalla metà del III millennio a.C.; sono stati, infatti, rinvenuti nell'area sud-est del *tell* due frammenti di ceramica EB4, databile al 2500-2000 a.C.<sup>3</sup> Ciò, ovviamente, non basta a ricostruire un quadro più organico: si consideri che alcune considerazioni avanzate diversi anni addietro dalla critica, la quale riteneva Emesa una fondazione ellenistica voluta da Seleuco I

<sup>1</sup> Città della Siria occidentale sorta sulle rovine dell'antica Emesa.

<sup>2</sup> Il team britannico che ha scavato a Homs fa riferimento al *Department of Art and Archaeology at the School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London*, ed è stato sponsorizzato dal *Council for British Research in the Levant (CBRL)*. La collaborazione con il governo siriano e con gli enti locali ha avuto inizio grazie all'interessamento del Dr. Najih Attar, ex Ministro della Cultura coadiuvato dal Dr. Sultan Muhesen, ex Direttore Generale della Direzione delle Antichità, e da Farid Jabbour, Direttore del Museo di Homs e Co-Direttore degli scavi condotti sulla Cittadella di Homs, i quali hanno garantito il successo della Missione britannica.

<sup>3</sup> G.R.D. KING, *Archaeological Fieldwork at the Citadel of Homs, Syria: 1995-1999*, «Levant», 34 (2002), p. 55.

Nicatore, sono state riviste<sup>4</sup>. Tale ipotesi, come riscontrato da C. Ritter<sup>5</sup>, non trova alcuna conferma nelle fonti classiche. Appiano, per esempio, ricorda sedici fondazioni di Seleuco, ma non menziona mai Emesa<sup>6</sup>.

La tradizione storico-letteraria fornisce qualche indicazione in più a partire dalla conquista di Pompeo (65 a.C.), quando la città, retta da una dinastia di re-sacerdoti arabi, pur rimanendo indipendente rientra territorialmente nella nuova provincia romana di *Syria*<sup>7</sup>.

Nonostante godesse di una certa autonomia, Emesa fiorisce soltanto verso la prima metà del II d.C, in seguito all'affermarsi del centro carovaniero di Palmira<sup>8</sup>; La città si giova della sua particolare posizione geografica, si trovava, difatti, nel cuore della provincia, fra la catena dell'Antilibano e il deserto siriano, ed era attraversata dalle due principali rotte provinciali<sup>9</sup>.

Sull'asse nord-sud, a ridosso della valle dell'Oronte, erano collegati alcuni dei maggiori centri del Vicino Oriente: Damasco, *Heliopolis*, *Laodicea ad Libanum*, Apamea, fino ad arrivare alla capitale Antiochia.

L'asse est-ovest costituiva, invece, una grande rotta commerciale che congiungeva la Mesopotamia con il *Mare Nostrum*; la strada partiva da Dura-Europos sull'Eufrate, attraversava il deserto siriano facendo tappa presso Palmira, da qui raggiungeva Emesa e successivamente i centri costieri della

<sup>4</sup> N. ELISSÉEFF, *Hims*, in *Encyclopedia of Islam*, Leyden 1971.

<sup>5</sup> C. RITTER, *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen*, Berlin 1855. Dello stesso avviso H. SEYRIG, *Antiquités syriennes: 76. Caractères de l'histoire d'Emese*, «*Syria*», 36 (1959), pp. 186-7.

<sup>6</sup> APP. II, 11, 213: ὅθεν ἐστὶν ἐν τῇ Συρίᾳ καὶ τοῖς ὑπὲρ αὐτὴν ἄνω βαρβάρους πολλὰ μὲν Ἑλληνικῶν, πολλὰ δὲ Μακεδονικῶν πολισμάτων ὀνόματα, Βέρροια, Ἐδεσσα, Πέρινθος, Μαρώνεια, Καλλίπολις, Ἄχαια, Πέλλα, Ὠρωπός, Ἀμφίπολις, Ἀρέθουσα, Ἀστακός, Τεγέα, Χαλκίς, Λάρισσα, Ἡραία, Ἀπολλωνία.

Sul processo di urbanizzazione promosso dalla dinastia seleucide in *Syria* vd. E. WILL, *Les villes de la Syrie à l'époque hellénistique et romaine*, in J-M. DENTZER, W. ORTHMANN (edd.), *Archeologie et histoire de la Syrie II*, Saarbrücken 1989, pp. 228-230.

<sup>7</sup> I confini della *Syria* si estendevano da nord a sud dalla Palestina fino al monte Aman mentre da est ad ovest collegavano l'Eufrate al Mediterraneo. Tacito (*Agr.*, 40) definisce la provincia *maioribus reservata*, cioè destinata ad essere governata dai migliori uomini della Repubblica e più tardi dell'Impero.

<sup>8</sup> L'affermazione di Palmira è legata alla caduta del regno nabateo, nel 106 d.C., quando l'imperatore Traiano, sconfitti i Nabatei, trasformò il loro territorio nella nuova provincia romana d'Arabia (I. BROWNING, *Palmyra*, London 1979, pp. 14-15).

<sup>9</sup> T. BAUZOU, *Les routes romaines de Syrie*, in J-M. DENTZER, W. ORTHMANN (edd.), *Archeologie et histoire de la Syrie II*, cit., pp. 205-221.

Fenicia, come Antaradus e Tripolis<sup>10</sup>. Le merci, una volta imbarcate, attraversavano il Mediterraneo, raggiungendo le più distanti province occidentali.

Per quanto concerne il rapporto fra Emesa ed il suo territorio, il rinvenimento di alcuni miliari ha permesso di ricostruire almeno in parte le frontiere della città, anche se è d'obbligo considerare come quest'ultime abbiano subito diversi cambiamenti nel corso del tempo in relazione alle vicende politiche che accompagnarono la dinastia regnante. Un caso emblematico ricordato da H. Seyrig<sup>11</sup> è quello di Arethusa, fondazione seleucide sita ad una ventina di km a Nord di Emesa, appartenuta ai dinasti arabi fino al 37 a.C., quando Marco Antonio decise di donarla a Monese, suo alleato fra i Parti<sup>12</sup>. Ad Ovest i confini del centro siriano si estendevano per qualche km oltre la valle dell'Oronte, mentre a Sud arrivavano fino a *Laodicea ad Libanum*<sup>13</sup>, inglobando molto probabilmente il lago<sup>14</sup> situato nei pressi della città. Diversamente, per la frontiera ad Est, il rinvenimento di due miliari, a Qasr el-Heir el-Gharbi e a Djebel Bilaas, confermano quanto già riportato da Plinio il Vecchio<sup>15</sup>: i confini si estendevano fino ad arrivare a quasi 50 km da Palmira, suo maggior partner commerciale<sup>16</sup>.

---

<sup>10</sup> Nei secoli precedenti le merci che provenivano dalla Mesopotamia non attraversavano il deserto siriano, ma risalivano il corso dell'Eufrate per scendere nei porti a nord della *Syria*, quali *Myriandum* (nei pressi della capitale Antiochia). Dal porto siriano, come ci informa Plinio il Vecchio (*Nat.* II, 243), si arrivava fino all'oceano Atlantico, a *Gades*, nel sud della *Baetica*. La rotta faceva scalo a metà strada presso il porto di *Karales* in *Sardinia* cfr. A. MASTINO, P.G. SPANU, R. ZUCCA, *Mare Sardum: merci, mercati e scambi marittimi della Sardegna antica*, Roma 2005, p. 27. Sugli scambi commerciali tra la *Syria* e le province occidentali dell'Impero Romano vd. L.C. WEST, *Commercial Syria under the Roman Empire*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 55 (1924), pp. 159-189.

<sup>11</sup> H. SEYRIG, cit., p. 187.

<sup>12</sup> STRAB. XVI, 2, 10, 753; PLUT. *Ant.*, 37,1.

<sup>13</sup> Centro distante circa 25 km da Emesa, oggi conosciuta come Tell Nebi Mend.

<sup>14</sup> L'odierno lago Qattinah (Siria).

<sup>15</sup> PLIN. *nat.*, V, 89: *Infra Palmyrae solitudines Telendena regio dictaeque iam Hierapolis ac Beroae et Chalcis, ultra Palmyram quoque ex solitudinibus his aliquid obtinet Hemesa, item Elatium, dimidio propior Petrae quam Damascus, a Sura autem proxime est Philiscum, oppidum Parthorum ad Euphraten, ab eo Seleuciam dierum decem navigatio, totidemque fere Babylonem.*

<sup>16</sup> Su Emesa come centro carovaniero si veda la moneta fatta coniare da uno dei suoi ultimi dinasti, l'usurpatore Uranio Antonino, sulla quale viene rappresentato un dromedario, animale chiave del

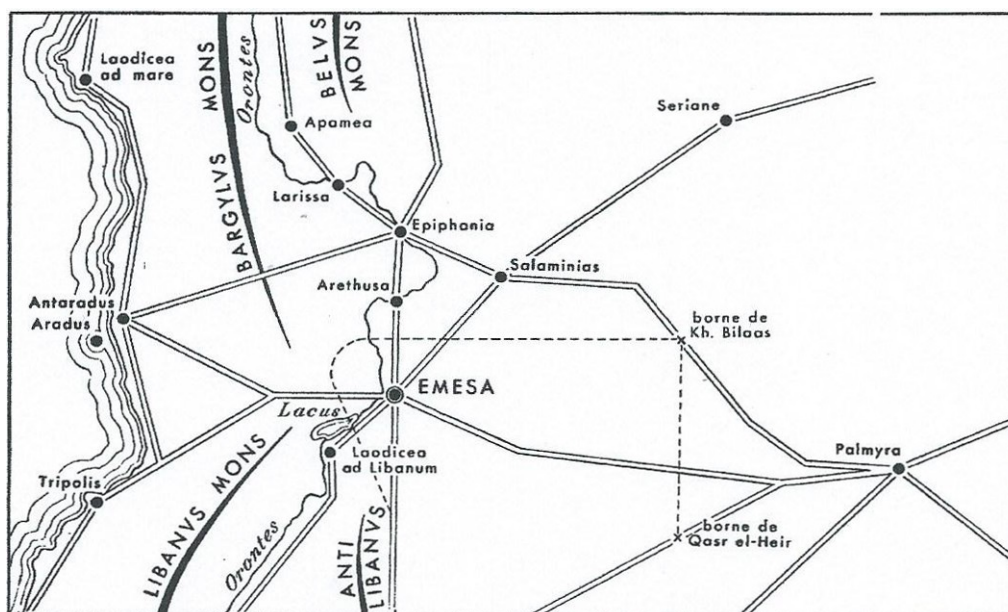


Figura 1: frontiere di Emesa (da SEYRIG, *Antiquités syriennes*: 76. *Caractères de l'histoire d'Emese*, cit., p. 188, fig. 1).

Per chi giungeva ad Emesa agli inizi del II d.C. la città doveva presentarsi in tal modo:

*et qua Phoebeam procul incunabula lucem  
prima fovent, Emesus fastigia celsa renidet.  
nam diffusa solo latus explicat, ac subit auras  
turribus in caelum nitentibus: incola claris  
cor studiis acuit, vitam pius imbuat ordo:  
denique flammicomo devoti pectora Soli  
vitam agitant: Libanus frondosa cacumina turget,  
et tamen his celsi certant fastigia templi,  
hic scindit iuxta tellurem glaucus Orontes*<sup>17</sup>

I versi, tratti dalla *Descriptio Orbis Terrae* del poeta tardo-antico Rufio Festo Avieno<sup>18</sup>, rappresentano una traduzione in latino di un poema greco

commercio carovaniero (RPC IX, nn. 1886-1889). Cfr. R. TURCAN, *Héliogabale et le sacre du Soleil*, Paris 1985 (trad. it. *Eliogabalo e il culto del Sole*, Genova 1991, p. 19).

<sup>17</sup> Av. *Descriptio Orbis Terrae*, vv. 1081-1089. Ancora nel IV d.C. lo storico di origini siriane Ammiano Marcellino (XIV, 8, 9) ricorda lo splendore di Emesa: *Post hanc acclinis Libano monti Phoenice, regio plena gratiarum et uenustatis, urbibus decorata magnis et pulchris; in quibus amoenitate celebritate que nominum Tyros excellit, Sidon et Berytus isdem que pares Emesa et Damascus saeculis conditae priscis.*

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

composto sotto l'imperatore Adriano dal poeta didascalico Dionisio il Periegeta<sup>19</sup>. Nella descrizione Emesa appare in parte come un *locus amoenus*, situato fra le cime boschive del Libano (*frondosa cacumina*), e non lontano da una fonte, il *glaucus Orontes*; i suoi abitanti conducono una vita dedicata agli studi e i *devoti pectora Soli* testimoniano una profonda venerazione nei confronti del dio patrio: *Elagabalus*. La rappresentazione del sito è accompagnata da un'idea di verticalità, percepibile nei *fastigia templi* che gareggiano con le più alte vette del Libano<sup>20</sup>, ma anche nelle *turris in caelum nitentibus* che circondano la città; quest'ultima espressione associa l'idea di verticalità a quella di luminosità, la quale ricorre sin dall'inizio del testo: *et qua Phoebam procul incunabula lucem prima fovent, Emesus fastigia celsa renidet*. La luce diviene un elemento chiave di questo passo: una scelta non casuale da parte del poeta, che crea in tal modo un suggestivo legame fra la rappresentazione del paesaggio e il culto solare emeseno.

Dal punto di vista culturale Emesa fu un centro estremamente variegato, come in tante altre regioni della Siria, venivano qui a mescolarsi le più diverse componenti etniche: aramea, araba, fenicia; un fatto che non deve sorprendere considerando che questa provincia fu da sempre soggetta a continue migrazioni e invasioni di popoli.

Si riscontra traccia di questa situazione nel sistema onomastico, oggetto di un approfondito studio di E. Nitta<sup>21</sup>, basato sulla documentazione epigrafica

---

<sup>18</sup> Poeta didattico latino, nato a Bolsena nel IV d.C. Fra le sue opere si annovera una traduzione dei Fenomeni di Arato, la *Descriptio Orbis Terrae*, opera geografica in versi, e il poemetto *Ora maritima*, che descriveva con stile enfatico le coste dell'Impero.

<sup>19</sup> Poeta didascalico greco vissuto nella prima metà del secondo secolo d.C.; fu autore di una Periegesi della Terra, poemetto di 1187 esametri che godette di una discreta fortuna, tanto da essere parafrasato prima dal poeta Avieno e poi da Prisciano nel V secolo d.C.

<sup>20</sup> Si deve tener presente che la descrizione di Festo potrebbe costituire un'altra prova del fatto che il tempio del *Deus Sol Elagabalus*, la cui posizione è tutt'oggi discussa, si trovasse sul *tell* dell'odierna Homs, la parte più alta della città, non diversamente da altri centri siriani.

<sup>21</sup> E. NITTA, *Antroponimi semitici nelle iscrizioni greche e latine della Emesene*, «Civiltà Classica e Cristiana», X (1989), pp. 283-302.

dell'Emesene<sup>22</sup>. Emergono oltre 170 nomi di origine semitica, che coprono oltre mezzo millennio di storia, dal I alla metà del VII secolo d.C.

La presenza di genti aramaiche è attestata dai seguenti antroponimi: Μάρριος<sup>23</sup>, Μάρων<sup>24</sup>, Ράββαος<sup>25</sup>. Gli Aramei si erano imposti all'attenzione del Vicino Oriente a partire dall'età del ferro, approfittando della crisi dei grandi imperi Ittita ed Egizio. A seguito dell'invasione dei Popoli del Mare, avevano dato vita a tanti piccoli Stati, con una struttura sociale fondata sull'etica tribale<sup>26</sup>. Tra questi, nel territorio siriano emersero in particolare due regni: Damasco e Hama, destinati a soccombere nell'VIII a.C. di fronte all'avanzare della potenza assira. Da questo momento in poi, gli Aramei furono sempre soggetti agli imperi che di volta in volta dominarono la Siria (Persiani, Greci, Romani).

La componente araba, invece, è documentata dagli antroponimi della dinastia regnante, quali Σαμσιγέραμος<sup>27</sup>, Ἄξιζος<sup>28</sup>, Σόαιμος<sup>29</sup>, Σοαιμής<sup>30</sup>, ma anche da altri nomi attestati nel capoluogo siriano, quali Γάρμηλος<sup>31</sup>, Ἄλαφος<sup>32</sup> e Ἀρέθας<sup>33</sup>. Gli «Arabi»<sup>34</sup> rappresentavano un elemento nuovo in Siria: vengono nominati per la prima volta nel *De rebus gestis Alexandri*

<sup>22</sup> Le iscrizioni dell'Emesene sono raccolte nel V volume delle *Inscriptiones Graecae et Latinae Syriae (IGLS)*.

<sup>23</sup> Epigrafe rinvenuta a Homairiya e datata al 226 d.C. (*IGLS V*, 2118).

<sup>24</sup> Da Emesa (156 d.C.). *IGLS V*, 2378.

<sup>25</sup> Altra iscrizione proveniente da Emesa (*IGLS V*, 2404). Dall'aramaico *rabba* «essere padrone».

<sup>26</sup> P. XELLA, *Religione e religioni in Siria-Palestina*, Roma 2007, p. 69.

<sup>27</sup> Nome teoforico che significa «Shamash ha deciso» (*IGLS V*, 2212; 2216; 2217; 2225; 2362; 2385; 2707).

<sup>28</sup> Altro teòforo (*IGLS V*, 2184; 2218; 2251; 2303; 2565; 2566), Azizos è infatti una divinità araba venerata insieme a *Monimos*, entrambi protettori delle carovane e dei commercianti, ma anche padri di divinità solari come Shamash; rappresentano, rispettivamente, la «Stella del Mattino» e la «Stella della Sera». Il loro culto è attestato ad Edessa (H.J.W. DRIVERS, *Cults and Beliefs at Edessa*, EPRO 82, Leiden 1980, pp. 146-174).

<sup>29</sup> FLAV. IOS. *Bell.* II, 18, 9.

<sup>30</sup> Principessa siriana, figlia di Giulia Mesa e madre di Vario Avito Bassiano (CASS. DIO LXXIX, 38, 4).

<sup>31</sup> L'iscrizione proviene direttamente da Emesa e si data al 133 d.C. (*IGLS V*, 2339).

<sup>32</sup> Titulus proveniente sempre da Emesa e databile al 133 d.C. Ἀλαφος significa «successore» (*IGLS V*, 2417).

<sup>33</sup> *IGLS V*, 2553.

<sup>34</sup> Il concetto di «Arabia» e di «Arabi» si deve essenzialmente ai Greci e si sviluppa a partire dalla fine del VI secolo a.C., con i primi contatti fra i due popoli. Le relazioni fra Greci e «Arabi» ruotavano intorno al commercio degli aromi; si tenga infatti presente che le parole greche μύρρα (mirra) e λίβανος (incenso) sono di origine semitica (M. MACDONALD, *Arabi, Arabia e Greci. Forme di contatto e percezione*, in S. SETTIS (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 3. I Greci oltre la Grecia*. Torino 2001, pp. 231-235).

*Magni* di Curzio Rufo<sup>35</sup>, che racconta come dei contadini appartenenti a popolazioni «arabe» (*arabum agrestes*) abbiano attaccato delle squadre di tagliatori di legno, inviate dal sovrano macedone sui monti del Libano. Alessandro era di fatto impegnato nell'assedio di Tiro ed aveva inviato una parte dei propri uomini a procurarsi il legno necessario alla costruzione di una torre. La presenza di «Arabi» nella regione è confermata anche da Strabone<sup>36</sup> il quale, riprendendo Eratostene, ci informa come nella pianura di Massyas, fra le catene del Libano e dell'Antilibano, si trovassero Iturei e «Arabi», dediti ad azioni di brigantaggio tanto da essere definiti dall'autore *κακοῦργοι*, ovvero malfattori, criminali. Questi rendevano instabile la zona depredando i mercanti provenienti dall'*Arabia Felix*, una situazione che perdurò fino alla conquista romana<sup>37</sup>.

Nell'Emesene si potevano riscontrare anche alcuni nomi personali iranici, frutto dei contatti culturali e degli scambi commerciali con l'area mesopotamica: Ἀμασοῦσα<sup>38</sup>, Ἀρζάβαν<sup>39</sup>, Ἀριοβαρζάνης<sup>40</sup>, Εγάμαζος<sup>41</sup>. Appare evidente il persistere di culture locali nonostante i processi di ellenizzazione e romanizzazione che hanno investito la provincia siriana. In questo contesto Emesa ed il suo territorio rimasero profondamente legati alle proprie tradizioni religiose; l'onomastica semitica ne è un chiaro esempio: i numerosissimi teofori<sup>42</sup> attestati nell'Emesene dimostrano un radicato attaccamento ai riti e ai culti degli antichi pantheon regionali<sup>43</sup>.

---

<sup>35</sup> CURT. IV, 2, 24.

<sup>36</sup> STRAB. XVI, 2, 18.

<sup>37</sup> STRAB. XVI, 2, 16.

<sup>38</sup> IGLS V, 2311.

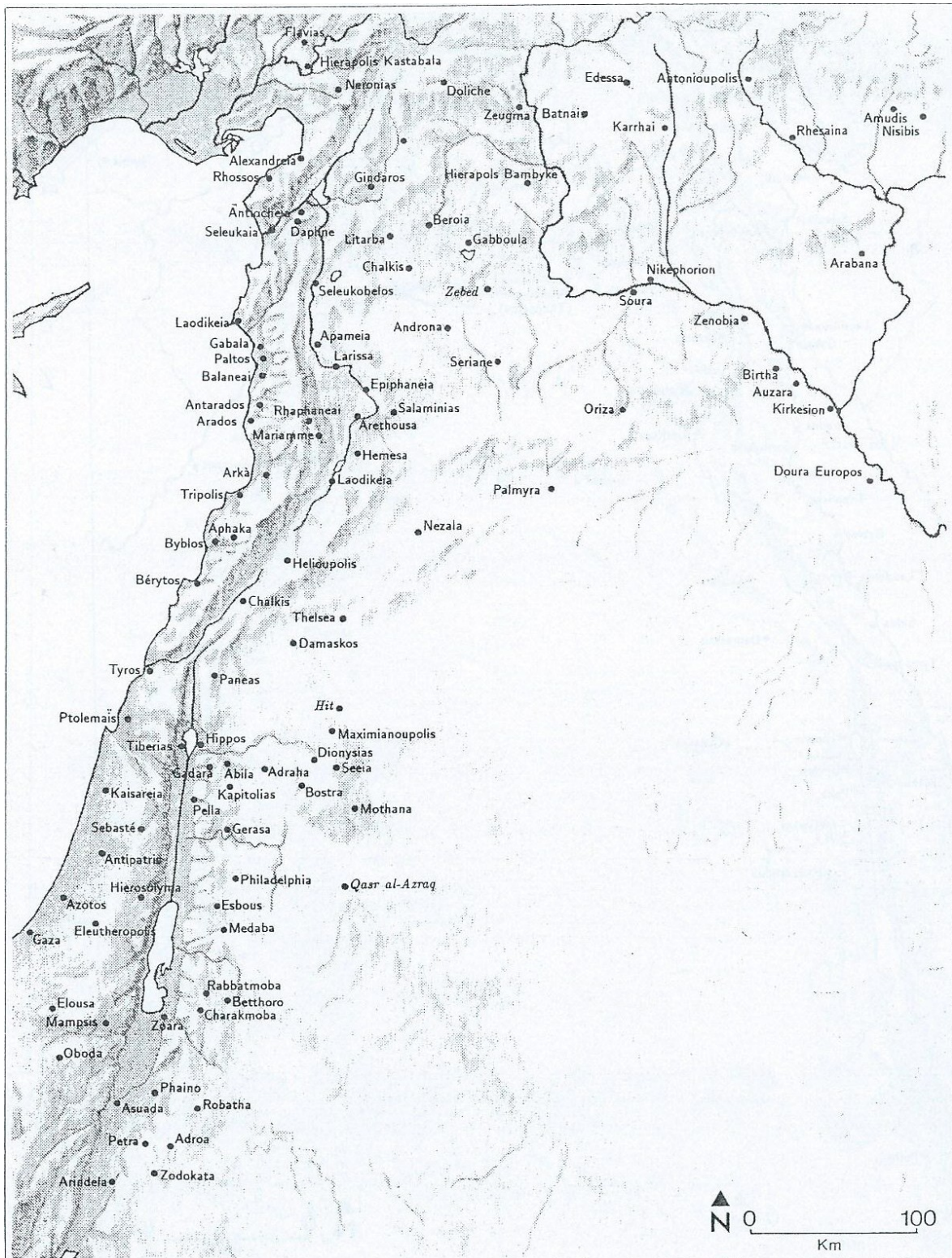
<sup>39</sup> IGLS V, 2317.

<sup>40</sup> IGLS V, 2318.

<sup>41</sup> IGLS V, 2311.

<sup>42</sup> La maggior parte di questi teofori illustra i diversi aspetti del rapporto fedele/divinità, prediligendo nell'onomastica espressioni di ringraziamento nei confronti del dio (Ἀνίνας, Βαράχεος, Σαμισιγέραμος, Γόρμηλος) (E. NITTA, cit., 300).

<sup>43</sup> E. NITTA, cit., 302.



**Figura 2: La Siria in epoca romana (da *Archéologie et histoire de la Syrie 2*, cit., p. 582, Carte 3).**

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

## I,2 LA DINASTIA DEI RE-SACERDOTI ARABI

Rispetto alle tante lacune storiche e archeologiche che impediscono di risalire alla fondazione della città, disponiamo di un maggior numero di dati sulla dinastia araba che governò Emesa fino alla prima metà del II secolo d.C., momento in cui vengono create dalla zecca locale le prime monete romane con l'effigie dell'Αὐτοκράτωρ Antonino Pio, chiara testimonianza dell'annessione del principato emeseno all'Impero<sup>44</sup>.

Nel precedente paragrafo abbiamo avuto modo di vedere che già durante la conquista macedone delle città fenicie, l'entroterra siriano ospitava popolazioni arabe, divise in tribù e spesso riunite sotto il controllo di filarchi. I Regni Ellenistici formatisi alla morte di Alessandro Magno, ed in particolare il Regno Seleucide che controllava la Siria, tennero sempre a bada queste popolazioni almeno fino al I secolo a.C. quando, logorati oramai da secoli di lotte interne e conflitti dinastici, entrarono in crisi.

Nell'83 a.C. Tigrane, re degli Armeni, sottrasse la Siria ai Seleucidi. Solo l'entrata in guerra di Roma, tramite l'intervento di L. Licinio Lucullo, che sconfisse il sovrano armeno nella battaglia di Tigranocerta (69 a.C.), permise la riconquista della Siria e la sua riassegnazione ad Antioco X, penultimo rappresentante della dinastia seleucide<sup>45</sup>. Il figlio di questi, Antioco XIII, si ritrovò a contendere il trono con Filippo II, nipote di Antioco VIII. Approfittarono di questo conflitto dinastico due filarchi arabi: Azizos e Sampsigeramo<sup>46</sup>; dopo aver stipulato tra loro un accordo segreto per eliminare entrambi i sovrani seleucidi, il primo si schierava momentaneamente dalla parte di Filippo II, riconoscendolo come proprio re; l'altro filarca invece invitava al suo cospetto Antioco XIII, promettendogli di fungere da

<sup>44</sup> R. SULLIVAN, *The Dynasty of Emesa*, in ANRW II,8, Berlin-New York 1977. Cfr. R. TURCAN, cit., p. 18.

<sup>45</sup> IUST. XL, 2,2: *Igitur Tigrane a Lucullo victo rex Syriae Antiochus, Cyziceni filius, ab eodem Lucullo appellatur.*

<sup>46</sup> Sul ruolo di filarchi vd. FLAV. IOS. *Ant.* XIII, 384; STRAB. XVI, 2, 10, 753.

intermediario con i propri nemici e assicurandogli il proprio appoggio in caso di guerra. Se Filippo II riuscì a salvarsi, scoprendo all'ultimo il complotto, diversa fu la sorte di Antioco XIII che, fatto arrestare da Sampsigeramo, venne successivamente messo a morte<sup>47</sup>.

Gneo Pompeo, a cui il Senato aveva affidato il proseguimento delle operazioni in Oriente contro Mitridate e Tigrane<sup>48</sup>, preso atto della situazione in Siria, dichiarò decaduto il Regno Seleucide e procedette alla riorganizzazione della provincia. Punto fondamentale del nuovo assetto fu il riconoscimento dei tanti potentati locali, i quali svolgevano la funzione di stati-cuscinetto fra Roma e la Persia.

Non sappiamo a quale destino andò incontro Azizos, le fonti tacciono anche sui territori che quasi sicuramente gli vennero riconosciuti al momento della risistemazione provinciale; un passo di Strabone ci informa, tuttavia, sulla sorte di Sampsigeramo:

Ἀρέθουσα ἡ Σαμψικεράμου καὶ Ἰαμβλίχου, τοῦ ἐκείνου παιδός, φυλάρχων τοῦ Ἐμισσηῶν.<sup>49</sup>

Il principe arabo e suo figlio Giamblico vennero riconosciuti come filarchi degli Emeseni, e fra i loro possessi rientrava anche la fondazione seleucide di

<sup>47</sup> DIOD. XL, 1a-1b: Ὅτι τῶν Ἀντιοχέων τινὲς καταφρονήσαντες Ἀντιοχου τοῦ βασιλέως διὰ τὴν ἡτταν ἀνέσειον τὸ πλῆθος, καὶ συνεβούλευον ἐκ τῆς πόλεως μεταστήσασθαι. γενομένης δὲ στάσεως μεγάλης καὶ τοῦ βασιλέως ἐπικρατήσαντος, οἱ αἴτιοι τῆς στάσεως φοβηθέντες ἔφυγον ἐκ τῆς Συρίας, καὶ καταντήσαντος, εἰς Κιλικίαν ἐπεβάλλοντο κατάγειν Φίλιππον, ὃς ἦν υἱὸς Φιλίππου τοῦ γεγονότος ἐξ Ἀντιόχου τοῦ Γρυποῦ. ὑπακούσαντος δὲ τοῦ Φιλίππου καὶ καταντήσαντος πρὸς Ἀζίζον τὸν Ἀραβᾶ, ἀσμένως τοῦτον προσδεξάμενος Ἀζίζος καὶ περιθεὶς διάδημα ἐπὶ τὴν βασιλείαν κατήγαγε. - Ὅτι τὰς ὕλας ἐλπίδας ἔχων ἐν τῇ τοῦ Σαμψικεράμου συμμαχίᾳ μετεπέμπετο τοῦτον μετὰ τῆς δυνάμεως, ὃ δὲ ἐν ἀπορρήτοις συνθέμενος πρὸς Ἀζίζον ἐπ' ἀναιρέσει τῶν βασιλέων ἦκε μετὰ τῆς δυνάμεως καὶ μετεπέμπετο τὸν Ἀντιόχον. τοῦ δὲ διὰ τὴν ἄγνοιαν ὑπακούσαντος, ὑποκριθεὶς ὡς φίλος συνέλαβε τὸν βασιλέα, καὶ τότε μὲν δήσας παρεφύλαττεν, ὕστερον δὲ ἀνεΐλεν. ὁμοίως δὲ καὶ Ἀζίζος κατὰ τὰς γενομένας ἐπὶ μερισμῷ τῆς Συριακῆς βασιλείας συνθέσεις ἐπεβάλετο δολοφονῆσαι τὸν Φίλιππον ὃ δὲ προαισθόμενος τὴν ἐπιβουλὴν ἔφυγεν εἰς τὴν Ἀντιόχειαν.

<sup>48</sup> Com'è noto, il comando della guerra contro Mitridate venne affidato a Gneo Pompeo tramite l'approvazione della *lex Manilia*, nel 66 a.C.

<sup>49</sup> STRAB. XVI, 2, 10, 753.

Arethusa. In un altro passo della sua opera Strabone tiene a ricordare le ottime capacità amministrative di Sampsigeramo:

ἀεὶ δ' οἱ πλησιαιότεροι τοῖς Σύροις ἡμερώτεροι καὶ ἦττον ἸΑραβες καὶ Σκηνῖται, ἡγεμονίας ἔχοντες συντεταγμένους μᾶλλον, καθάπερ ἡ Σαμψικεράμου Ἀρέθουσα.<sup>50</sup>

Qualità che andavano a sommarsi alla fedeltà che in più circostanze la dinastia emesena dimostrò nei confronti di Roma<sup>51</sup>, diversamente da altri filarchi arabi che scelsero di dare il loro sostegno all'Impero Partico<sup>52</sup>.

Due anni dopo la morte di Crasso a Carre, nel 51 a.C., i Parti avevano attraversato l'Eufrate invadendo la Siria: fu la prima occasione in cui un principe emeseno, in questo caso Giamblico, si schierò dalla parte dei Romani. Il figlio di Sampsigeramo si preoccupò di aggiornare costantemente il Senato sulla situazione in Oriente fino a quando Cassio non allontanò i nemici dalla provincia<sup>53</sup>; per la sua lealtà Cicerone non esitò a definirlo *amicum reipublicae nostrae*<sup>54</sup>.

Più tardi, con lo scoppio della guerra civile fra Cesare e Pompeo, il sostegno della dinastia andò a quest'ultimo, una scelta in cui pesarono i trascorsi storici. La sconfitta di Farsalo, la fuga in Egitto e la morte di Pompeo presso Tolomeo XIII segnarono un apparente cambiamento di rotta nella politica emesena. Giamblico, chiamato in causa insieme ad altri dinasti del Vicino Oriente da Erode Antipatro, nella primavera del 47 a.C., accettò di aiutare Cesare nella lotta contro il faraone egizio<sup>55</sup>. Come spiegare questa

<sup>50</sup> STRAB. XVI, 2, 11, 753.

<sup>51</sup> STRAB. XVI, 1, 28, 748: τῶν ἸΑράβων οἱ φύλαρχοι [...] οἱ μὲν μᾶλλον ἐκείνοις, οἱ δὲ τοῖς Ῥωμαίοις προσέχοντες, οἷσπερ καὶ πλησιόχωροί εἰσιν.

<sup>52</sup> CIC. *Ad. Fam.* 15. 4. 7.

<sup>53</sup> CIC. *Ad. Fam.* 8. 10. 2

<sup>54</sup> CIC. *Ad. Fam.* 15. 1. 2

<sup>55</sup> FLAV. IOS. *Bell.* I, 9, 3, 187-189: Ἀντίπατρος δὲ μετὰ τὴν Πομπηίου τελευτὴν μεταβὰς ἐθεράπευεν Καίσαρα, κάπειδὴ Μιθριδάτης ὁ Περγαμηνὸς μεθ' ἧς ἦγεν ἐπ' Αἴγυπτον δυνάμεως εἰργόμενος τῶν κατὰ τὸ Πηλούσιον ἐμβολῶν ἐν Ἀσκάλωνι κατεῖχεται, τοὺς τε ἸΑραβας ξένους ὧν ἔπεισεν ἐπικουρῆσαι καὶ αὐτὸς ἦκεν ἄγων Ἰουδαίων εἰς τρισχιλίους ὀπλίτας. παρώρμησεν δὲ καὶ τοὺς ἐν

scelta? Alla base stavano diverse ragioni; difficile credere che gli Emeseni soccorressero Cesare solo per vendicare l'uccisione di Pompeo da parte di Tolomeo: il motivo andrebbe piuttosto ricercato nella convenienza politica, ingraziarsi il vincitore della guerra civile facendosi perdonare i trascorsi pompeiani. Non si poteva sapere, infatti, quali decisioni avrebbe adottato Cesare una volta ristabilita la pace nel Mediterraneo: oramai il destino di Emesa era nelle mani di Roma e di chi la governava.

L'anno successivo, nel 46 a.C., era ormai chiaro che il partito pompeiano nonostante la morte del suo leader non si era arreso; Cesare doveva ancora fronteggiare le forze nemiche presenti in Africa, guidate da Q. Cecilio Metello Pio Scipione e M. Porcio Catone. Di questa situazione approfittò in Siria un altro pompeiano, Q. Cecilio Basso, il quale sfruttando una falsa notizia, secondo la quale Cesare era stato sconfitto da Scipione e Catone, riuscì ad eliminare Giulio Sesto, governatore della provincia, portando l'esercito locale dalla propria parte<sup>56</sup>. Le fonti non fanno alcun accenno ai dinasti di Emesa, non sappiamo quindi se fossero scesi direttamente in campo, e nel caso, da quale parte si fossero schierati. Considerando il duplice fatto che, erano stati, almeno inizialmente, sostenitori di Pompeo, ma che dopo la morte di questi avevano aiutato Cesare nel corso del *bellum Alexandrinum*, è molto probabile che il silenzio degli storici sottintenda una posizione di neutralità.

Comunque sia, qualche anno dopo la morte di Cesare, nel 40 a.C., la *Syria* conobbe una seconda invasione partica. Il gran re Pacoro, adjuvato dal ribelle Quinto Labieno, figlio del più noto Tito, riuscì a impadronirsi delle province orientali, un dominio che durò circa due anni, fino alla controffensiva romana guidata da C. Ventidio Basso, che culminò nella battaglia di Gindaro (9 aprile

---

Συρία δυνατοὺς ἐπὶ τὴν βοήθειαν τὸν τε ἔποικον τοῦ Λιβάνου Πτολεμαῖον καὶ Ἰάμβλιχον, δι' οὗς αἱ ταύτη πόλεις ἐτοίμως συνεφύψαντο τοῦ πολέμου.

<sup>56</sup> App. B.C. III, 77; CASS. DIO. XLVII, 26-27; FLAV. IOS. XIV, 268-272.

38 a.C.)<sup>57</sup>. In assenza di qualsiasi testimonianza, non sappiamo da che parte si schierò Emesa durante il conflitto; tuttavia, non è escluso che la sua fedeltà a Roma sia venuta meno. Come ha giustamente ricordato R. Sullivan<sup>58</sup>, nell'anno successivo alla fine delle ostilità, Antonio privò la città siriana di una parte dei suoi possedimenti, donando Arethusa al suo alleato partico Monese<sup>59</sup>. Una decisione che sicuramente aveva contribuito ad accrescere le distanze fra Antonio e Giamblico; il generale romano, allora, preparandosi ad affrontare Ottaviano e necessitando dell'appoggio incondizionato dei principali potentati orientali, decise di eliminare il principe di Emesa<sup>60</sup> e di sostituirlo con il fratello Alessandro.

Gli equilibri erano destinati a spezzarsi ancora una volta, dopo la battaglia di Azio: Roma e il suo nuovo principe si preparavano a disfare quanto fatto precedentemente da Antonio. Cassio Dione ci mette al corrente che Alessandro, fatto prigioniero da Augusto, venne portato in trionfo<sup>61</sup> per poi essere ucciso<sup>62</sup>. Soltanto un decennio dopo, nel 20 a.C., il *princeps* tornava ad occuparsi della riorganizzazione delle province orientali; tanti piccoli principati vennero restaurati, tra cui quello di Emesa, dove Augusto pose sul trono Giamblico II<sup>63</sup>, figlio del suo ex alleato Giamblico I. Una scelta quanto mai corretta, considerando che da qui in avanti questo piccolo regno siriano

<sup>57</sup> La battaglia si concluse in una disfatta per i Parti, vi trovarono la morte gli stessi Labieno e Pacoro (CASS. DIO. XLIX, 20, 3).

<sup>58</sup> R. SULLIVAN, cit., pp. 209-210.

<sup>59</sup> *Supra*, § I, 1.

<sup>60</sup> CASS. DIO. L, 13, 7: οὐκέθ' ὁμοίως ὁ Ἀντώνιος ἐθάρσει, ἀλλ' ὑπετόπει τε πάντας καὶ ἀπέκτεινεν ἐκ τούτου ἄλλους τε καὶ Ἰάμβλιχον Ἀραβίων τινῶν βασιλέα βασανίσας.

<sup>61</sup> Il trionfo fu celebrato nell'agosto del 29 a.C. Secondo R. Turcan (cit., p. 16) molto probabilmente Alessandro venne portato nel carcere Tulliano prima di essere ucciso.

<sup>62</sup> CASS. DIO LI, 2, 1-2: καὶ ὅς τὰς μὲν πόλεις χρημάτων τε ἐσπράξει καὶ τῆς λοιπῆς ἐς τοὺς πολίτας σφῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐξουσίας παραίρσει μετήλθε, τοὺς δὲ δὴ δυνάστας τοὺς τε βασιλέας τὰ μὲν χωρία, ὅσα παρὰ τοῦ Ἀντωνίου εἰλήφεσαν, πάντας πλὴν τοῦ τε Ἀμύντου καὶ τοῦ Ἀρχελάου ἀφείλετο, Φιλοπάτορα δὲ τὸν Ταρκονδιμότου καὶ Λυκομήδην ἐν μέρει τοῦ Καππαδοκικοῦ Πόντου βασιλεύοντα τὸν τε Ἀλέξανδρον τὸν τοῦ Ἰαμβλίχου ἀδελφὸν καὶ τῶν δυναστειῶν ἔπαυσε.

<sup>63</sup> PIR<sup>2</sup> J 7.

non tradirà più la fiducia di Roma, fornendo un prezioso sostegno nella lotta contro gli Arsacidi<sup>64</sup>.

Non sappiamo se la cittadinanza romana venne concessa ai dinasti di Emesa sotto il regno di Giamblico II o del suo successore Sampsigeramo II<sup>65</sup>, dal momento che conosciamo soltanto la titolatura di quest'ultimo: *C. Iulius Sampsigeramus*. Sotto questo sovrano il principato di Emesa iniziò a tessere proficue relazioni con gli altri principati orientali tramite la politica dei legami matrimoniali: lo stesso Sampsigeramo II sposò Iotape III, la figlia di Mitridate III re di Commagene. Dal loro matrimonio nacquero due figli, Azizos<sup>66</sup> e *C. Iulius Sohaemus*<sup>67</sup>, e due figlie, Iotape IV<sup>68</sup> e Giulia Mamea che venne fatta sposare con Polemo II, re del Ponto<sup>69</sup>.

In particolar modo Emesa si lega a doppio filo con il Regno di Giudea tramite due matrimoni: uno è quello del primogenito Azizos con la principessa ebraica Drusilla<sup>70</sup>, figlia del re Agrippa I; l'unione richiese verosimilmente la conversione del principe emeseno alla religione giudaica; stando alle fonti infatti il principe accettò di farsi circoncidere; l'altro matrimonio, vede sposarsi Aristobulo<sup>71</sup>, il fratello dello stesso Agrippa, con Iotape IV, figlia del re emeseno. Molto probabilmente questi accordi furono raggiunti nel 42 d.C.; Giuseppe Flavio ricorda, appunto, che in tale anno molti sovrani orientali, tra cui lo stesso Sampsigeramo II, vennero a trovare Agrippa I durante il suo soggiorno presso Tiberiade, in Galilea<sup>72</sup>. Questi incontri

<sup>64</sup> R. TURCAN, cit., p. 17.

<sup>65</sup> PIR<sup>2</sup> J 541.

<sup>66</sup> PIR<sup>2</sup> A 1693. FLAV. IOS. *Ant.* XX, 158: Ἀζίζου Σόμεος ἀδελφός.

<sup>67</sup> PIR<sup>2</sup> J 582. *IGLS* V, 2760.

<sup>68</sup> PIR<sup>2</sup> J 45.

<sup>69</sup> H. SEYRIG, *Monnaies hellénistiques, XVI. Polémon II et Julia Mamaea*, «RN», (Sér. 6) 11 (1969) 45-47. Su Polemo II vd. PIR<sup>2</sup> J 472.

<sup>70</sup> PIR<sup>2</sup> D 195.

<sup>71</sup> FLAV. IOS. *Ant.* XVIII, 135: ὁ δὲ τρίτος τοῦ Ἀγρίππου ἀδελφός Ἀριστόβουλος γαμεῖ Ἰωτάπην Σαμψιγεράμιου θυγατέρα τοῦ Ἑμεσῶν βασιλέως, θυγάτηρ τε αὐτοῖς γίνεται κωφή ὄνομα καὶ τῆδε. Dal passo riscontriamo anche che la coppia ebbe una figlia, Iotape V (PIR<sup>2</sup> J 46), nata sordomuta (FLAV. IOS. *Bell.* II, 221). Su Aristobulo vd. PIR<sup>2</sup> A 1051.

<sup>72</sup> FLAV. IOS. *Ant.* XIX, 338-339.

risultarono sospetti alle autorità romane, poiché era alquanto insolito che i maggiori re-clienti del Vicino Oriente si riunissero. Infatti, nonostante la fedeltà di Agrippa I a Roma, il governatore della *Syria*, Marso, invitò il re di Giudea a congedare i suoi ospiti ed ordinò ai principi di tornare immediatamente alle regioni di appartenenza<sup>73</sup>.

Dopo Sampsigeramo II il potere passò nelle mani del suo primogenito, Azizos. Difficile stabilire quando iniziò a governare, sappiamo solo che non esercitò a lungo la carica di reggente; Flavio Giuseppe ci informa che morì nel primo anno del principato neroniano, poco dopo il matrimonio infelice con Drusilla<sup>74</sup>, lasciando il posto a suo fratello<sup>75</sup>.

Subentrato ad Azizos nel 54, Soemo si ritrovò presto coinvolto insieme ad Agrippa II<sup>76</sup>, figlio di Agrippa I, Antioco IV di Commagene ed Aristobulo, re di Calcide, nel nuovo conflitto sorto fra l'Impero Romano e quello Partico. Nerone aveva richiesto l'intervento dei principi orientali dal momento che Vologese I, re dei Parti, aveva invaso l'Armenia e posto sul trono suo fratello Tiridate, dopo aver costretto all'esilio il re legittimo Radamisto. La sicurezza del confine orientale imponeva all'imperatore romano di recuperare il più rapidamente possibile l'Armenia, dato che fino ad allora questo stato-vassallo si era dimostrato una pedina fondamentale per conservare i quanto mai precari equilibri del Vicino Oriente. Le operazioni militari furono affidate al generale Gn. Domizio Corbulone, le cui truppe vennero rinforzate con gli ausiliari inviati da Agrippa II e Antioco IV; a Soemo fu, invece, ordinato di occupare e

---

<sup>73</sup> FLAV. IOS. *Ant.* XIX, 340-341.

<sup>74</sup> Il matrimonio, infatti, non durò molto, Drusilla si era invaghita del nuovo *procurator* della Giudea, *M. Antonius Felix*. I due si sposarono ed ebbero anche un figlio di nome Agrippa. Stando a Giuseppe Flavio (*Ant.* XX, 141-144) entrambi i coniugi scomparvero nel 79 d.C.

<sup>75</sup> FLAV. IOS. *Ant.* XX, 158.

<sup>76</sup> Quando Agrippa I morì nel 44, visto che suo figlio Agrippa II era ancora un adolescente, Roma trasformò il regno di Giudea in provincia, sotto il comando del *procurator Augusti* Cuspio Fado (44-46). Quattro anni dopo Agrippa II venne "risarcito" dall'imperatore Claudio con il trono di Calcide, in Siria. Nel 53, infine, ricevette, in sostituzione di quest'ultimo, un regno ancora più grande, che comprendeva la Batanea, la Traconitide ed altre regioni verso il Libano.

amministrare il territorio della Sophene, regione limitrofa all'Armenia; così Tacito:

*Haec atque talia vulgantibus, Nero et iuventutem proximas per provincias quaesitam supplendis Orientis legionibus admovere legionesque ipsas pro[p]ius Armeniam collocari iubet, duosque veteres reges Agrippam et [Ant]iochum expedire copias, quis Parthorum fines ultro intrarent, simul pontes per amnem Euphraten iungi; et minorem Armeniam Aristobulo, regionem Sophenen Sohaemo cum insignibus regiis mandat.<sup>77</sup>*

Il passo ha generato non poche perplessità nella critica: per alcuni studiosi<sup>78</sup> il Soemo citato potrebbe non essere il principe di Emesa, ma un altro filarca arabo; a sostegno di tale tesi viene addotta l'eccessiva lontananza della Sophene dal principato siriano: come sarebbe stato possibile governare contemporaneamente due territori così distanti? Come ha notato A. Barrett, si tratta tuttavia di un'occupazione temporanea, Soemo avrebbe retto la Sophene fino al termine del conflitto. A quale altro Soemo dovremmo infatti pensare?<sup>79</sup> Inoltre, lo studioso americano riprende, a sostegno della sua argomentazione, la seguente iscrizione:

---

<sup>77</sup> TAC. *Ann.*, XIII, 7, 1

<sup>78</sup> R. PARIBENI, *Di una iscrizione inedita di via Labicana menzionante un re straniero*, «BCAR», 28 (1900), pp. 33-43; D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, pp. 554; 1412, Princeton 1950.

<sup>79</sup> L'unico altro Soemo citato nelle fonti è il re dell'Iturea, regione montuosa a nord della Palestina, e perciò ancora più distante dalla Sophene. Questo sovrano era, però, morto fra il 48 e il 49, alcuni anni prima dell'intervento di Vologese I in Armenia; ne si può pensare a un suo discendente, in quanto l'imperatore Claudio aveva subito predisposto l'annessione del regno di Iturea alla provincia di *Syria* (TAC. *Ann.* XII, 23, 1).

**CIL III, 14387a = IGLS VI, 2760 = ILS 8958**



**Figura 3: iscrizione di C. Iulius Sohaemus (foto da <http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=PH0000185>).**

*Regi magno / C(aio) Iulio Sohaemo / regis magni Sam/sigerami f(ilio)  
philo/caesari et philo/[r]o{h}maeo honora/t[o ornamentis] consulari/b[us ---  
] / patrono coloniae / Ilviro quinquenn(ali) / L(ucius) Vitellius L(uci) f(ilius) /  
Fab(ia) Soss[i]a[nus]*

L'epigrafe proviene dalla città siriana di Baalbek, circa 100 km a sud di Emesa, celebre per il culto di *Iuppiter Helipolitanus*, dove presumibilmente alla fine del conflitto con i Parti, il principe emeseno è stato riconosciuto

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

*patronus coloniae* e *Ilvir quinquennalis*; la datazione sarebbe confermata, secondo A. Barrett, non solo dai titoli onorifici portati da *C. Iulius Sohaemus*, come *philocaesari* e *philoromao*<sup>80</sup>, ma anche dalla concessione dei prestigiosi *ornamenta consularia*, che si spiegano solo alla luce di un riconoscimento voluto da Roma per il sostegno ricevuto durante il conflitto con Vologese I.

È interessante notare come nell'iscrizione in questione ricorra per la prima volta in relazione ai principi di Emesa, nella fattispecie Sampsigeramo e suo figlio Soemo, il titolo di *rex magnus*; le fonti, d'altronde, li avevano sempre definiti come φύλαρχοι, δυνάσται o βασιλεῖς<sup>81</sup>. Altro dato di notevole interesse è lo stesso patronato, i re di Emesa sembrano esercitare una certa influenza anche su quelle città come Baalbek che si trovavano al di fuori dell'Emesene: una situazione figlia del prestigio che la dinastia si era costruita nel corso degli anni, grazie da una parte all'attenta politica matrimoniale perseguita dai suoi principi, incentrata sul consolidamento dei legami con i principali potentati orientali, e dall'altra al favore di Roma, guadagnato tramite la fedele adesione alla politica estera dell'Impero.

Soemo dimostrò la propria fedeltà ai Romani anche durante la prima guerra giudaica; quando C. Cestio Gallo, governatore della *Syria*, marciò con la *legio XII Fulminata*<sup>82</sup> contro Tolemaide, i re-clienti inviarono le loro forze: Agrippa II e Antioco di Commagene duemila cavalieri e tremila fanti, Soemo quattromila uomini, di cui un terzo cavalieri e il resto arcieri<sup>83</sup>. In pochi giorni

<sup>80</sup> Cfr. *CIL* III, 14387 = *IGLS* VI, 2759 = *ILS* 8957: [---regi] / magno Ag[rip]/pae pio philocae/sare et philoromae(o) / patrono col(oniae) / pub(lice) fac(tum).

<sup>81</sup> R. SULLIVAN, *cit.*, p. 217.

<sup>82</sup> La *legio XII Fulminata* con la *III Gallica*, la *X Fretensis* e la *VI Ferrata* costituivano a quel tempo il nucleo delle forze romane in Siria.

<sup>83</sup> *FLAV. IOS. Bell.* II, 18, 9: Τοιοῦτον μὲν τὸ κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρεια πάθος συνηνέχθη· Κεστίῳ δὲ οὐκέτι ἡρεμεῖν ἐδόκει πανταχοῦ τῶν Ἰουδαίων ἐκπεπολεωμένων. ἀναλαβὼν δὲ ἀπὸ τῆς Ἀντιοχείας τὸ μὲν δωδέκατον τάγμα πλήρες, ἀπὸ δὲ τῶν λοιπῶν ἀνὰ δισχιλίους ἐπιλέκτους, πεζῶν τε ἕξ σπείρας καὶ τέσσαρας ἴλας ἰππέων, πρὸς αἷς τὰς παρὰ τῶν βασιλέων συμμαχίας, Ἀντιόχου μὲν δισχιλίους ἰππεῖς καὶ πεζοὺς τρισχιλίους τοξότας πάντας, Ἀγρίππα δὲ ἑπτασπείρους μὲν τοὺς ἴσους ἰππεῖς δὲ δισχιλίων ἐλάττους, εἶπετο δὲ καὶ Σόαιμος μετὰ τετρακισχιλίων, ὧν ἦσαν ἰππεῖς ἢ τρίτη μοῖρα καὶ τὸ πλεον τοξόται, προῆλθεν εἰς Πτολεμαῖδα. πλείστοι δὲ κάκ τῶν πόλεων. La presenza di truppe montate e soprattutto di *sagittari* nel reparto inviato da Soemo rimase una costante dei reparti militari

i Romani raggiunsero Gerusalemme, ma l'incapacità di Cestio nel condurre a termine le operazioni militari a partire dall'assedio alla città, costò a Roma gravi perdite e la spedizione si concluse presto con una ritirata.

Informato degli eventi, Nerone decise di affidare la prosecuzione della guerra a Vespasiano<sup>84</sup>. Unite le proprie forze a quelle del figlio Tito, il generale romano poteva contare su tre legioni: la *V Macedonica*, la *X Fretensis* e la *XV Apollinaris*; a queste truppe si aggiungevano quelle raccolte da Antioco di Commagene, Agrippa II e Soemo, ciascuno con duemila arcieri e mille cavalieri<sup>85</sup>. Si noti che dopo il fallimento di Cestio questi re avevano dato un supporto minore a Roma; Antioco IV e Agrippa II si erano presentati con duemila uomini in meno rispetto alla volta precedente e, allo stesso modo, Soemo aveva diminuito il numero dei soldati di mille unità. Come va interpretato questo dato? Ci aspetteremmo una partecipazione attiva al conflitto visto che la rivolta giudaica costituiva una potenziale minaccia anche per i loro regni, in quanto avrebbe gettato l'Oriente nel caos, tuttavia il loro intervento appare come un sostegno forzato, così come il successivo appoggio a Vespasiano per la "candidatura" a imperatore. Si osservi che durante il conflitto un altro capo arabo di nome Malco aveva inviato cinquemila fanti e mille cavalieri, per un equivalente di 6000 uomini, quanto le forze ausiliari congiunte di Antioco IV e Agrippa II<sup>86</sup>.

---

emeseni fino al tardo impero. Conosciamo, infatti, una *cohors I miliaria equitata sagittaria Hemesenorum* in servizio ad *Intercisa*, lungo il *limes* danubiano della *Pannonia Inferior* a partire dal 176 d.C.; in Numidia a *Calceus Herculis* sempre in età imperiale, più precisamente a partire dai Severi, è documentato un *numerus Hemesenorum*, costituito da arcieri.

<sup>84</sup> FLAV. IOS. *Bell.* III, 1-2.

<sup>85</sup> FLAV. IOS. *Bell.* III, 4, 2: τῶν δὲ σπειρῶν αἱ δέκα μὲν εἶχον ἀνὰ χιλίους πεζοὺς, αἱ δὲ ἄλλοιαι δεκατρεῖς ἀνὰ ἑξακοσίους μὲν πεζοὺς, ἵππεῖς δὲ ἑκατὸν εἴκοσιν. συχνὸν δὲ καὶ παρὰ τῶν βασιλέων συνήχθη συμμαχικόν, Ἀντιόχου μὲν καὶ Ἀγρίππα καὶ Σοαίμου παρασχομένων ἀνὰ δισχιλίους πεζοὺς τοξότας καὶ χιλίους ἵππεῖς, τοῦ δὲ Ἄραβος Μάλχου χιλίους πέμπαντος ἵππεῖς ἐπὶ πεζοῖς πεντακισχιλίοις, ὧν τὸ πλεον ἦσαν τοξόται, ὡς τὴν πᾶσαν δύναμιν συνεξαριθμουμένων τῶν βασιλικῶν ἱππέας τε καὶ πεζοὺς εἰς ἕξ ἀθροίζεσθαι μυριάδας δίχα θεραπόντων, οἱ παμπληθεῖς μὲν εἶποντο, διὰ δὲ συνάσκησιν πολεμικὴν οὐκ ἂν ἀποτάσσειντο τοῦ μαχίμου, κατὰ μὲν εἰρήνην ἐν ταῖς μελέταις τῶν δεσποτῶν ἀεὶ στρεφόμενοι, συγκινδυνεύοντες δ' ἐν πολέμοις, ὡς μήτ' ἐμπειρία μήτ' ἄλλη τις πλὴν τῶν δεσποτῶν ἐλαττοῦσθαι.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

La morte di Nerone nel 68 segnava l'inizio dell'anno dei quattro imperatori: dopo che furono eliminati Galba e Otone, rimasto come unico pretendente Vitellio, le legioni impegnate in Giudea decisero di appoggiare il loro generale Vespasiano, al quale non mancò il sostegno dei re-clienti; aderirono al suo partito i soliti Soemo, Antioco IV di Commagene e Agrippa II<sup>87</sup>. Come sappiamo dalla storiografia, questi re orientali non combatterono in Occidente contro Vitellio, ma rimasero in Oriente; li ritroviamo, per l'appunto, l'anno successivo, nel 70, quando ormai Vespasiano ha conseguito il potere, al fianco del Cesare Tito, sempre impegnati a fornire il loro appoggio nella guerra giudaica<sup>88</sup>, destinata a chiudersi in quello stesso anno con la distruzione del tempio di Gerusalemme.

Accennavamo prima alla posizione assunta da questi sovrani durante la rivolta giudaica: il fallito tentativo di Cestio di sottomettere i Giudei aveva in parte minato la fiducia di questi regni verso Roma, la loro stessa fedeltà sembrava venir meno, come sembra testimoniare il basso numero di ausiliari fornito nel proseguimento del conflitto.

Possiamo ipotizzare un tacito dissenso nei confronti della politica imperiale romana che si tramuta in aperta ribellione nel caso di Antioco IV. Il re di Commagene viene, infatti, denunciato qualche anno dopo, nel 72, da Cesennio Peto, governatore della *Syria*, il quale in una lettera indirizzata all'imperatore Vespasiano accusa Antioco e suo figlio Epifane di volersi

---

<sup>87</sup> Tac. *Hist.*, II, 81, 1: *Ante idus Iulias Syria omnis in eodem sacramento fuit. accessere cum regno Sohaemus haud spernendis viribus, Antiochus vetustis opibus ingens et servientium regum ditissimus. mox per occultos suorum nuntios excitus ab urbe Agrippa, ignaro adhuc Vitellio, celeri navigatione properaverat.*

<sup>88</sup> Tac. *Hist.*, V, 1, 1-2: *Eiusdem anni principio Caesar Titus, perdomandae Iudaeae delectus a patre et privatis utriusque rebus militia clarus, maiore tum vi famaue agebat, certantibus provinciarum et exercituum studiis. Atque ipse, ut super fortunam crederetur, decorum se promptumque in armis ostendebat, comitate et adloquiis officia provocans ac plerumque in opere, in agmine gregario militi mixtus, incorrupto ducis honore. Tres eum in Iudaea legiones, quinta et decima et quinta decima, vetus Vespasiani miles, exceperunt. Addidit e Syria duodecimam et adductos Alexandria duoetvicensimanos tertianosque; comitabantur viginti sociae cohortes, octo equitum alae, simul Agrippa Sohaemusque reges et auxilia regis Antiochi validaque et solito inter accolae odio infensa Iudaeis Arabum manus, multi quos urbe atque Italia sua quemque spes acciverat occupandi principem adhuc vacuum.*

ribellare ai Romani con l'aiuto dei Parti<sup>89</sup>. Accortosi del rischio che correva Roma, l'imperatore decide di intraprendere una guerra per l'annessione della Commagene, azione che avrebbe consentito, tra l'altro, la possibilità di occupare la principale città del regno, Samosata, posizionata sulle sponde del fiume Eufrate, che costituiva per i Parti un facile ingresso alle province romane.

Il *bellum Commagenicum* rappresentò l'occasione per Roma di verificare la solidità dei suoi rapporti con gli stati-vassalli d'Oriente; Emesa, ad esempio, rinnovò il suo sostegno a Roma, nonostante il principe Soemo fosse imparentato con lo stesso Antioco IV, di cui era il cugino<sup>90</sup>; al suo fianco si schierò anche un altro re-cliente, Aristobulo, sovrano di Calcide. La guerra fu conclusa in tempi brevissimi, complice la resa immediata dello stesso Antioco, al quale Vespasiano decise in compenso di concedere una cospicua rendita, tale da permettergli di trascorrere il resto dei suoi giorni col medesimo tenore di vita.

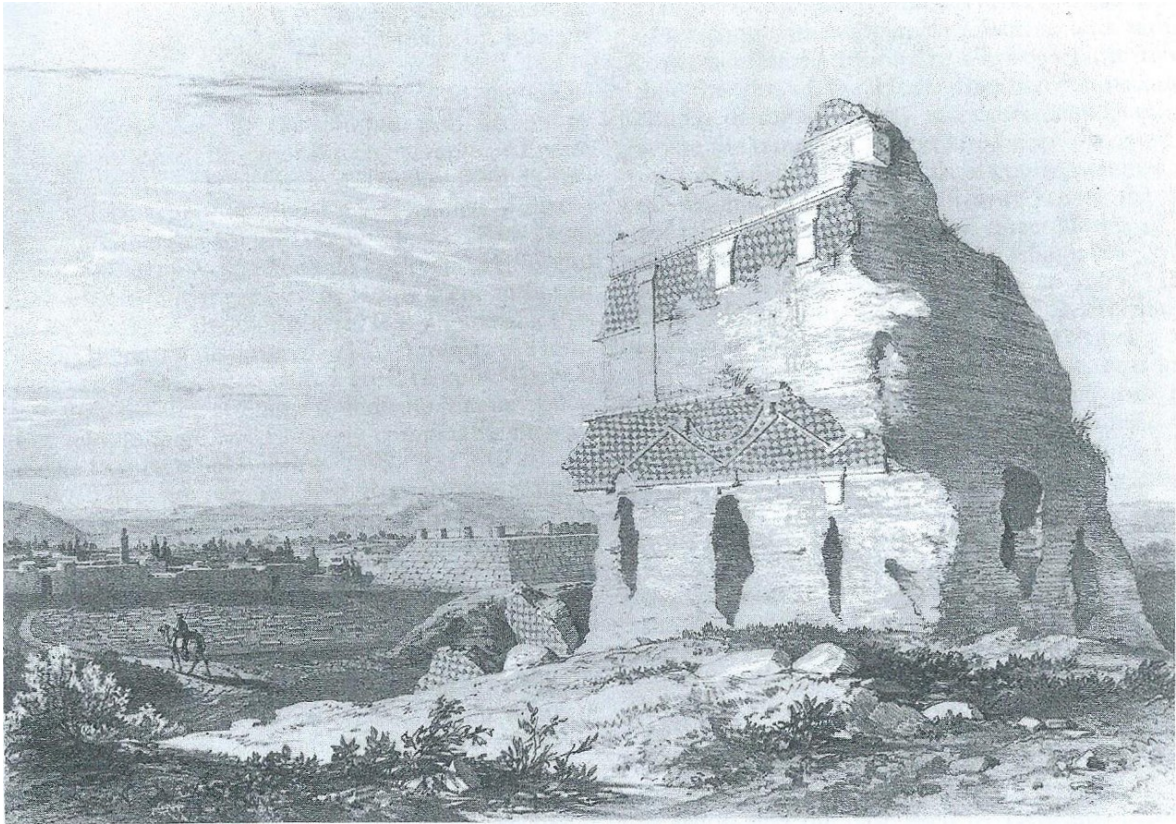
Dal punto di vista politico l'annessione del regno di Commagene rappresentò la premessa di un cambiamento storico nei rapporti fra Roma e gli stati-vassalli d'Oriente: l'Impero era ormai pronto ad incorporare queste entità politiche autonome; tuttavia, non si trattò di un procedimento repentino, come dimostra il caso della stessa Emesa.

All'indomani del *Bellum Commagenicum* si perdono le tracce di Soemo. In assenza di testimonianze storico-letterarie, non siamo in grado di stabilire la durata del suo regno; sappiamo soltanto che pochi anni dopo la fine del conflitto, nel 78/79, un membro della famiglia regnante, Gaio Giulio

<sup>89</sup> FLAV. IOS. *Bell.* VII, 7, 1: Ἦδη δὲ ἔτος τέταρτον Οὐεσπασιανοῦ διέποντος τὴν ἡγεμονίαν συνέβη τὸν βασιλέα τῆς Κομμαγενῆς Ἀντίοχον μεγάλαις συμφοραῖς πανοικεσία περιπεσεῖν ἀπὸ τοιαύτης αἰτίας· Καισένιος Παῖτος, ὁ τῆς Συρίας ἡγεμὼν τότε καθεστηκώς, εἶτ' οὖν ἀλη-θεύων εἶτε καὶ διὰ τὴν πρὸς Ἀντίοχον ἔχθραν, οὐ σφόδρα γὰρ τὸ σαφὲς ἠλέγχθη, γράμματα πρὸς Καίσαρα διεπέμψατο, λέγων τὸν Ἀντίοχον μετὰ τοῦ παιδὸς Ἐπιφανοῦς διεγνωκέναι Ῥωμαίων ἀφίστασθαι συνθήκας πρὸς τὸν βασιλέα τῶν Πάρθων πεποιημένον.

<sup>90</sup> Sampsigeramo II, il padre di Soemo, si era sposato con Iotape III, che era sorella di Iotape II e Antioco III, i regnanti di Commagene e genitori di Antioco IV.

Sampsigeramo<sup>91</sup>, figlio di Gaio Giulio Alessio, eresse, per sé e per i suoi familiari una tomba monumentale ad ovest del *tell* di Emesa<sup>92</sup>.



**Figura 4: Tomba di Sampsigeramo (da DE LABORDE, *Voyage de la Syrie*, Paris 1837, pl. V).**

Di seguito riportiamo il testo dell'iscrizione posta sul monumento:

***IGLS V, 2212 = OGIS 604***

Γάϊος Ἰούλιος, Φαβία Σαμσιγέραμος ὁ καὶ Σείλας, Γαίου Ἰουλίου Ἀλεξιῶνος υἱός, ζῶν ἐποίησεν ἑαυτῷ καὶ τοῖς ἰδίοις, ἔτους ρτ<sup>93</sup>

<sup>91</sup> PIR<sup>2</sup> J 542.

<sup>92</sup> Il monumento studiato nel 1907 da H. Kohl e C. Watzinger, fu distrutto qualche anno più tardi con la dinamite, nel 1911, per far posto ad un deposito petrolifero (H. SEYRIG, *Antiquités Syriennes* 53. *Antiquités de la necropole d'Émèse*, «Syria», 29 (1952), pp. 204-250).

<sup>93</sup> La datazione segue l'era seleucide, ragione per cui l'anno 390 corrisponde al 78/79 dell'era cristiana.

È probabile che Soemo regnasse ancora sulla città, dal momento che non vi è alcun elemento nell'epigrafe che possa far pensare a Sampsigeramo come re, non essendo peraltro questi figlio dello stesso Soemo o di suo fratello Azizos, né di una delle sue sorelle: Iotape IV e Giulia Mamea. È possibile che si tratti di un membro appartenente ad un ramo collaterale della dinastia, forse quel ramo potato da Augusto nel corso della guerra civile; si tratterebbe in tal caso di un discendente di quell'Alessandro, che Antonio aveva nominato re di Emesa al posto del fratello, Giamblico I<sup>94</sup>.

Nel 1893, la scoperta di un pozzo nel quartiere di Hamidiyé, a nord-est di Homs, all'interno del quale furono rinvenute quattro gallerie orizzontali, sembra ricondurre ad altri membri della dinastia. Gli archeologi hanno recuperato nella galleria più alta (H. 1, 10 m; L. 1, 40 m) 5 steli funerarie in basalto, la cui disposizione affiancata (alcune sono state collocate in modo che la loro base risultasse adiacente alla sommità di un'altra stele) ha subito fatto pensare ad un loro riutilizzo nel pozzo come lastre di copertura, dopo essere state asportate da qualche necropoli locale. In questo caso, il collegamento con la casa regnante si fonda principalmente su tematiche onomastiche; le iscrizioni riportano gli stessi antroponimi utilizzati dai membri della dinastia:

### **IGLS V, 2213**

Ἔτους | θξ{ι}υ' μηνὸς Λώου | ζκ' Ἀλέξανδρε Θμαλιλάτου ἄλυπε χαίρε

### **IGLS V, 2214**

Ἔτους | ηπυ' μη(νὸς) | Δεσίου | ζι' Ἀλέξανδρε | ἄλυπε | χῆρε

<sup>94</sup> A sostegno di questa tesi si può addurre che il padre di questo Sampsigeramo si chiama Alessio, ed Ἀλεξίων in greco è il diminutivo di Alessandro (Ἀλέξανδρος), capostipite del ramo dinastico in questione.

**IGLS V, 2215**

Ἔτους | θινύ μηνὸς Ἑπερ(βερεταίου) | γκ' Ἰωττάπη ἄλυπε χαίρε

**IGLS V, 2216**

Ἔτους | θινύ μηνὸς | Ἀπελλέου β' Σλαμισιγέραμος Σιοαίμου | ἄλυπε  
χαίρε

**IGLS V, 2217**

Ἔτους | θινύ μηνὸς Γορπιαίου || ιθ' Τίτος Φλ(άουιος), <K>ιρρείνα,  
Σλαμ<σ>ιγέραμος, ἄωρε | χαίρε

Antroponimi quali Alessandro (*IGLS V*, 2213; 2214), Sampsigeramo (2216; 2217), Soemo (2216), Iotape (2215) sono ampiamente attestati per la dinastia emesena, mentre il nome Tmallatos, potrebbe sempre rientrare in questo quadro per la sua origine araba<sup>95</sup>. La datazione delle epigrafi oscilla fra il 108 e il 177 d.C.<sup>96</sup>, ma va premesso che potremmo non trovarci di fronte a membri della famiglia reale, vista anche l'assenza nella titolatura di ulteriori elementi probatori; non va, comunque, scartata l'ipotesi di appartenenti alla dinastia. In tal caso, se non si possono ricondurre gli antroponimi delle iscrizioni a specifici componenti della casa reale, ci preme, tuttavia, sottolineare che l'assenza nella documentazione epigrafica del titolo di re, in relazione alla componente maschile della famiglia, potrebbe avvalorare la tesi sostenuta da alcuni studiosi<sup>97</sup>, secondo la quale la dinastia di Emesa aveva cessato di esercitare il proprio potere regale sotto l'imperatore Domiziano

<sup>95</sup> Θμαλλάτου è il genitivo di «Taim-Allath», che significa servo di Allath, la dea araba della guerra.

<sup>96</sup> Le prime epigrafi si datano al 108 (*IGLS V*, 2215; 2217), le altre al 137 (*IGLS V*, 2216), al 158 (*IGLS V*, 2213) e al 177 d.C. (*IGLS V*, 2214).

<sup>97</sup> G.R.D. KING, *cit.*, p. 43.

(81-96 d.C.)<sup>98</sup>. Di fatto, l'annessione del regno siriano all'Impero rappresenterebbe un buon motivo per cui già dal 108 d.C. non sono più documentati re emeseni.

Ciò che sappiamo per certo è che a partire dal regno di Antonino Pio, ad Emesa vengono battute nella zecca locale monete con l'effigie dell'imperatore, a dimostrazione dell'avvenuta annessione della città alla provincia di *Syria*.

Riepilogando: l'ultimo re di cui abbiamo menzione è Soemo, le cui tracce si perdono nel 72, all'inizio del *Bellum Commagenicum*. Alcuni studiosi ritengono che il regno di Emesa sia stato assorbito sotto Domiziano, il quale avrebbe in tal modo continuato la politica in Oriente del padre Vespasiano, che aveva precedentemente annesso il regno di Commagene. La maggior parte della critica, in assenza di ulteriori prove, respinge questa tesi, ritenendo invece che la dinastia fosse stata destituita circa cinquant'anni dopo con Antonino Pio.

A prescindere dall'esatto momento in cui Emesa viene annessa, quale fu il destino della casa regnante? Scompare fino al principato di Commodo ogni traccia dei suoi discendenti, fino all'emergere della figura di Giulio Bassiano<sup>99</sup>, padre della futura imperatrice Giulia Domna, e gran sacerdote della principale divinità emesena: il *Deus Sol Elagabalus*. Cosa significa tutto questo? La dinastia ha perso il potere regale, ma ha conservato il potere religioso, il sacerdozio solare continuava a tramandarsi di generazione in generazione, dando lustro agli eredi della dinastia; il nome di Emesa non era stato cancellato dai libri di storia; il culto di *Elagabalus*, come testimonia Erodiano, continuava ad alimentare la fiamma cittadina, ogni anno il tempio e

---

<sup>98</sup> Tale tesi si basa essenzialmente sul rinvenimento di una moneta su cui la critica, a partire da H. Seyrig (*Antiquités syriennes: 76. Caractères de l'histoire d'Émèse, «Syria»*, 36 (1959), p. 184, n. 6), esprime più di qualche dubbio (T.E. MIONNET, *Description de médailles antiques grecques et romaines*, V, p. 227, n. 590, Paris 1861).

<sup>99</sup> PIR<sup>2</sup> I 202.

i suoi sacerdoti ricevevano doni e omaggi non solo dalla popolazione locale ma anche da tutti i satrapi e i re barbari dei paesi circostanti:

θησκεύεται δὲ οὐ μόνον πρὸς τῶν ἐπιχωρίων, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ γειτνιῶντες σατράπαι τε καὶ βασιλεῖς βάρβαροι φιλοτίμως πέμπουσι τῷ θεῷ ἐκάστου τοῦ ἔτους πολυτελῆ ἀναθήματα.<sup>100</sup>

Il tempio di Emesa divenne uno dei maggiori santuari del Vicino Oriente, con una fama paragonabile ai centri culturali siriani di Hierapolis-Bambyce ed Heliopolis-Baalbek<sup>101</sup>.

Il culto del *Deus Sol Elagabalus* perdurerà fino alla metà del V secolo, resistendo all'avvento del cristianesimo. L'imperatore Giuliano, erede della tradizione neoplatonica, in particolar modo dei suoi ultimi sviluppi con il filosofo Giamblico, promosse una politica religiosa incentrata sull'enotheismo solare, sulla linea di Aureliano e Costantino, a cui lui stesso decise di dar seguito con una propria opera: l'*Inno a Helios Re*<sup>102</sup>.

Come sappiamo Giuliano non si era limitato a scrivere, ma aveva intrapreso una serie di iniziative concrete volte al recupero della religione pagana. Ad Emesa, per esempio, il *Chronicon Pascale* ci riferisce che

<sup>100</sup> HDN. V, 3, 4.

<sup>101</sup> La città di *Hierapolis* ("città sacra") nella Siria Settentrionale, situata in una fertile vallata a pochi km dall'Eufrate, era nota per il culto della dea *Atargatis* e del suo paredro *Hadad*, divinità, la prima, a cui Luciano di Samosata aveva dedicato nel II secolo una delle sue opere: il *De Syria dea. Heliopolis* era, al contrario, celebre per il culto di *Iuppiter Heliopolitanus*; originariamente, *in loco* era venerato un *Baal*, tanto che il nome semita del sito, Baalbek significa "Baal/Signore delle lacrime"; più tardi, nel III secolo a.C., a seguito della conquista del sito da parte dei Lagidi, il culto subì un processo di solarizzazione, e il dio venne identificato con Ra e Apollo. Il processo di metamorfosi si concluse con la conquista romana e la conseguente *interpretatio* in *Iuppiter* (M. LE GLAY, *Villes, temples et sanctuaires de l'Orient romain*, Paris 1986, pp. 271-295). Fra gli altri culti siriani non va dimenticata la triade divina venerata presso il centro carovaniero di Hatra e composta dagli dei *Maran* ("Nostro Signore"), *Martan* ("Nostra Signora") e *Barmaren* (Figlio del Nostro Signore). Altro centro culturale di spicco era Edessa (l'odierna Urfa in Turchia) dove, non diversamente da Emesa e Palmira, si intrecciavano le più diverse forme di religiosità; qui erano, infatti, venerati dei di origine mesopotamica, come *Nebo* e *Bel*, ma anche araba con i già citati *Azizos* e *Monimos* (H.J.W. DRIJVERS, *cit.*, p. 175).

<sup>102</sup> L'orazione era stata scritta in occasione dell'*agon Solis*, celebrato a Roma il 25 dicembre.

l'imperatore trasformò la principale chiesa cristiana in tempio di Bacco<sup>103</sup> scalzando il culto dell'omonimo martire, San Giuliano<sup>104</sup>.

Per lo sradicamento del culto di *Elagabalus* bisognerà attendere il 452, quando Marcello, sacerdote e futuro archimandrita del monastero dello *Spélaeon*, rinverrà in loco il capo di Giovanni Battista<sup>105</sup>. Emesa elevata l'anno successivo al ruolo di arcidiocesi si confermerà come uno dei maggiori centri religiosi della Siria<sup>106</sup>, la devozione nei confronti della nuova reliquia prevarrà sull'oggetto di culto pagano: il betilo di *Elagabalus*. Veniva così a decadere una delle ultime roccaforti pagane: la città siriana di Emesa.

---

<sup>103</sup> J.-P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, vol. XCII, col. 741 B, Paris 1857-68.

<sup>104</sup> San Giuliano era stato martirizzato ad Emesa nel 284, sotto l'imperatore Numeriano.

<sup>105</sup> E. LIPIŃSKI, *Elaha Gabal d'Émèse dans son contexte historique*, «Latomus», 70 (2011), p. 1098.

<sup>106</sup> Come ricorda l'*Itinerarium Antonini Placentini* (C. DE BOOR (éd.), *Theophanis Chronographia I*, Hilesheim 1963, p. 431) verso la fine del VI secolo Emesa restava ancora un noto centro di pellegrinaggio, presso il quale in molti accorrevano ad ammirare la testa di Giovanni Battista, conservata nel monastero dello Spelaeon dentro un vaso di vetro: *et exinde venimus Emiza, ubi est caput sancti Iohannis baptistae, qui est missus in doleo vitreo, quem etiam infra doleum oculis nostris vidimus et adoravimus*.

### I,3 IL PANTHEON DI EMESA

Prima di trattare approfonditamente il culto di *Elagabalus*, apriamo una breve parentesi sul pantheon di Emesa. Le fonti storiche ci presentano una situazione per molti versi simile a quella degli altri pantheon dell'area siriana<sup>107</sup>, che si contraddistinguevano per il loro carattere fluido e mutevole, e nei quali, riprendendo S. Moscati, si avvertiva l'assenza di un'azione centralizzatrice e sistematizzatrice, quale poteva essere quella esercitata dall'ordine sacerdotale in Mesopotamia<sup>108</sup>.

Ad Emesa, non diversamente dalla vicina Palmira, si intrecciavano principalmente due culture: quella autoctona aramea e quella araba, impostasi con l'arrivo del filarca Sampsigeramo alla fine dell'età seleucide.

Il commercio carovaniero fra l'Eufrate e il Mediterraneo fece sì che la città si trovasse esposta all'influenza della liturgia e della teologia mesopotamica; inoltre, la vicinanza con i centri fenici di Arados e Tripoli finì per incidere ulteriormente sul sostrato culturale, tanto che un autore come Ammiano Marcellino che scrisse verso la metà del IV d.C., annovera Emesa non fra le città della Siria ma della Fenicia, insieme a Tiro, Sidone e Berito<sup>109</sup>, un dato che troverebbe per altro conferma in alcuni rituali locali di stampo fenicio.

---

<sup>107</sup> La Palestina presenta una situazione speculare a quella siriana, P. Xella (cit., p. 11) parla a riguardo di "Siria-Palestina" riprendendo peraltro un'espressione già utilizzata da S. Moscati (*Le antiche civiltà semitiche*, Bari 1985, p. 133), in riferimento ad un'area geografica alquanto omogenea, caratterizzata da una varietà di lingue e culture, e aperta agli influssi dei territori confinanti (Mesopotamia, Anatolia, Egitto, penisola arabica, mondo egeo).

<sup>108</sup> S. MOSCATI, cit., p. 133.

<sup>109</sup> AMM. MARC., XIV, 8, 8-9: *Dein Syria per speciosam interpatet diffusa planitiem. Hanc nobilitat Antiochia, mundo cognita civitas, cui non certaverit alia advecticiis ita adfluere copiis et internis, et Laodicia et Apamia itidemque Seleucia iam inde a primis auspiciis florentissimae. Post hanc adclinis Libano monti Phoenice, regio plena gratiarum et venustatis, urbibus decorata magnis et pulchris; in quibus amoenitate celebritateque nominum Tyros excellit, Sidon et Berytus isdemque pares Emissa et Damascus saeculis condita priscis.* In realtà, è probabile che Ammiano Marcellino faccia rientrare Emesa fra le città fenicie non tanto sulla base della sua tradizione culturale, quanto in base alla suddivisione della provincia siriana voluta dall'imperatore Settimio Severo, sotto il quale la *Syria* era stata divisa nelle due province di *Syria Coele* e *Syria Phoenice*.

Per la sua posizione al centro della Siria, Emesa costituiva uno straordinario esempio di *melting-pot*, dove l'incontrarsi, il mescolarsi e il sovrapporsi delle diverse correnti culturali generò un pantheon ibrido dalle singolari caratteristiche; ci troviamo di fronte a quella che oggi in termini moderni un filosofo e sociologo come Zygmunt Bauman potrebbe definire una "cultura liquida". In questo contesto, la situazione religiosa di Emesa rimane, per chi si avvicina a questo tipo di studi, come un fenomeno di difficile lettura.

Nonostante l'esiguità della documentazione a disposizione, una parziale ricostruzione del pantheon emeseno è stata operata da M. Frey nel suo lavoro *Untersuchungen zur Religion und zur Religiionspolitik des Kaisers Elagabal*<sup>110</sup>. L'autore individua sette divinità: Allath e Afrodite che, insieme ad *Elagabalus* formavano una triade divina<sup>111</sup>, la coppia Azizos e Monimos e, infine, le dee Atargatis e Semeia.

La presenza di una triade ad Emesa è supposta dall'autore sulla base di un'iscrizione rinvenuta a Cordoba<sup>112</sup>, precisamente in *calle de Torrijos*<sup>113</sup>, il 13 ottobre 1921. L'epigrafe è incisa sul coronamento e sul fusto di un altare che era stato reimpiegato nella costruzione del muro esterno di un'abitazione nella suddetta via.

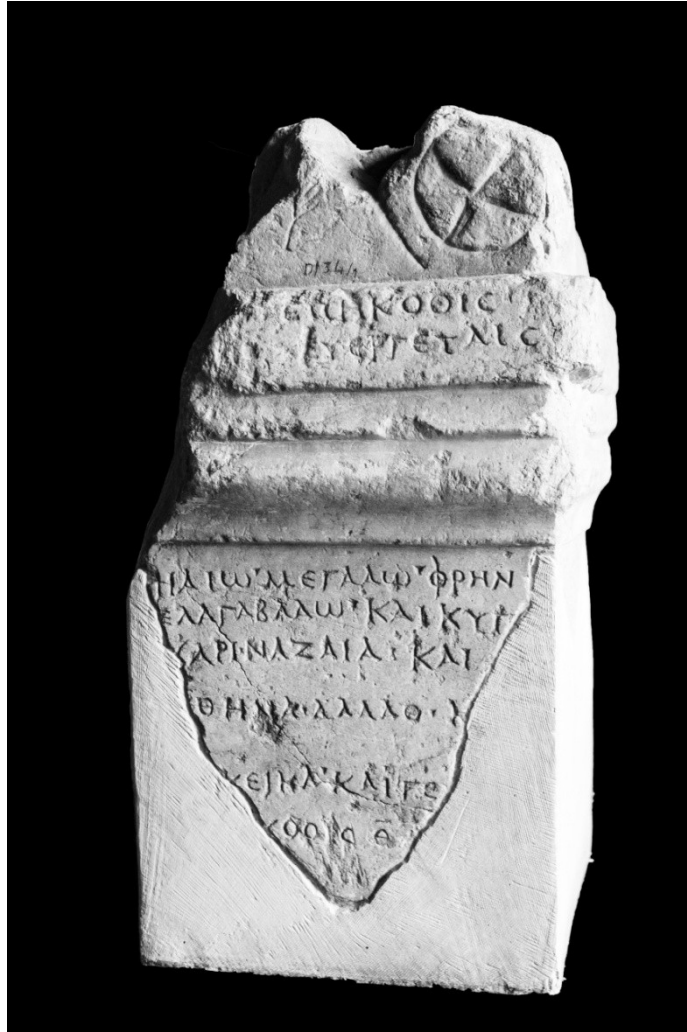
---

<sup>110</sup> M. FREY, *Untersuchungen zur Religion und zur Religiionspolitik des Kaisers Elagabal*, Stuttgart 1989.

<sup>111</sup> Non è d'accordo con la tesi della triade S. Gualerzi (*Né uomo, né donna; né dio, né dea. Ruolo sessuale e ruolo religioso dell'imperatore Elagabalus*, Bologna 2005, p. 79).

<sup>112</sup> L'antica *Colonia Patricia Corduba*, nell'*Hispania Baetica*.

<sup>113</sup> *Calle de Torrijos* è una delle vie adiacenti alla Mezquita, nel pieno centro di Cordoba.



**Figura 5: Altare con dedica ad Ἐλαγαβάλω (Museo arqueológico de Córdoba, inv. DO000034/1).**

Di seguito riportiamo la nostra lettura del testo<sup>114</sup>:

[Θεοῖς] ἐπηκόοις / [καὶ] εὐεργέταις / Ἴλιω μεγάλω Θρηνη /  
 Ἐλαγαβάλω καὶ Κύπριδι / εὐ]χαρ(ε)ῖ Ναζαία καὶ / Ἀθηνᾶ Ἀλλᾶθ  
 Ν[---] / [---]εῖκα καὶ Γε[---] / [Θεοῖς ἐπη]κόοις θσ' [ἔτους]

<sup>114</sup> Dell'iscrizione sono state date diverse letture: le principali sono quelle di F. Cumont (*Une dédicace a des dieux syriens trouvée a Cordoue*, «Syria», 5 (1924), pp. 342-345), J. Milik (*Inscription araméenne en caractères grecs de Doura-Europos et une dédicace grecque de Cordoue*, «Syria», 44 [1967], pp. 300-306) e E. Lipiński (*Elaha Gabal d'Émèse dans son contexte historique*, «Latomus», 70 [2011], p. 1096). Abbiamo deciso in questa sede di fornire la nostra trascrizione del testo dopo un'attenta visione autoptica del monumento.

Sebbene l'epigrafe si presenti in forma lacunosa traspaiono, comunque, diversi elementi di estremo interesse. Innanzitutto, si tratta di un'iscrizione sacra, datata al 171 d.C., durante il principato di Marco Aurelio, con dedica in greco a Ἐλαγαβάλω e alle sue paredre, Κύπριδι<sup>115</sup> e Ἀθηνᾶ Ἀλλᾶθ, con all'interno fenomeni di sincretismo e d'*interpretatio*. La dedica, mutila del nome dei dedicanti, sarebbe stata posta, secondo Cumont<sup>116</sup>, da *negotiatores Syrii* attivi nella *Baetica*<sup>117</sup>; una tesi che risulterebbe conforme a quanto già sappiamo sul dio, in quanto tutte le iscrizioni sacre con dedica a *Elagabalus* rinvenute nella *pars occidentalis* dell'Impero Romano, hanno siriani come dedicanti, quasi sempre emeseni.

Tornando all'epigrafe, il dio *Elagabalus* è associato in questo caso ad altre divinità solari quali Helios e Ra; Ἦρην è infatti la forma attestata nei papiri per il dio egizio<sup>118</sup>. Abbiamo, poi, le due paredre del dio: Afrodite, dea

<sup>115</sup> Una lettura diversa è stata fornita da E. Lipiński (cit., p. 1096), il quale sostituisce Κύπριδι / εὐχαρ(ε)ῖ Ναζαία con Κύπρι] Χαριναζαία, da tradursi: «alla Rocca di Kharinaz», con riferimento ad una località sacra a sud di Emesa. Un'interpretazione quest'ultima meno efficace rispetto a quella che privilegia il richiamo alla triade, presente in varie testimonianze, costituita da *Elagabalus* venerato insieme alle sue due paredre, Afrodite Urania ed Athena Allath. A tale proposito si ricorda il capitello proveniente dall'*Heliogabulum* di Roma e conservato presso i locali della Soprintendenza Archeologica del *Forum*, nel quale è raffigurato il betilo emeseno in posizione centrale affiancato dalle due dee (E. VON MERCKLIN, *Antike Figuralkapitelle*, Berlin 1962, pp. 154-156).

<sup>116</sup> Rinvenuta il 13 ottobre 1921, in *calle de Torrijos*, nei pressi della Mezquita, era stata reimpiegata nella costruzione del muro esterno di un'abitazione (F. CUMONT, cit., p. 342). [Θεοῖς] ἐπηκόοις / [καὶ] εὐεργέταις / Ἡλίω μεγάλω Ἦρην / Ἐλαγαβάλω καὶ Κύπριδι / εὐχαρ(ε)ῖ Ναζαία καὶ / Ἀθηνᾶ Ἀλλᾶθ N[---] / [---]εῖκα καὶ Γε[---] / [θεοῖς ἐπη]κόοις θσ' [ἔ]τει ἀν/έθηκαν εὐχῆς χάριν.

<sup>117</sup> F. CUMONT, cit., pp. 342-345. La grande rotta mediterranea Est-Ovest verso l'Atlantico che collegava la *Syria* con la *Baetica*, partiva da *Myriandum* (porto situato a nord di Antiochia) per arrivare a *Gades* (PLIN. *Nat.* II, 243), da qui le merci risalivano il corso del *Baetis*, raggiungendo i maggiori centri dell'interno, come *Hispalis* e *Corduba*. Per la rotta da *Myriandum* verso *Gades* che toccava il porto di *Karales* in *Sardinia* come tappa intermedia cfr. A. MASTINO, P.G. SPANU, R. ZUCCA, *Mare Sardum: merci, mercati e scambi marittimi della Sardegna antica*, Roma 2005, p. 27. Successivamente l'affermazione, a partire dalla prima metà del II d.C., del centro carovaniero di Palmira, portò a percorsi alternativi nelle rotte commerciali; una parte delle merci provenienti dalla Mesopotamia non risaliva più l'Eufrate per scendere nei porti a nord della Siria, bensì seguiva una via più breve attraversando il deserto siriano e passando direttamente per Palmira ed Emesa: da qui si apriva uno dei pochi varchi che consentiva di raggiungere il porto di Tripoli, nella Siria centrale (G.R.D. KING, cit., p. 39).

Per il sostantivo Ἦρην ci aspetteremmo la forma in dativo e non in accusativo. F. Hiller e V. Gaertringen (*Syrische Gottheiten auf einem Altar aus Cordova*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 22, 1923-24, pp. 117-132), i primi editori dell'iscrizione, ritenevano si trattasse di una forma copta del teonimo, tuttavia, in linea con E. Lipiński (cit., p. 1095), riteniamo che la *v* finale si spieghi come un'aggiunta dei dedicanti, probabilmente emeseni o siriani, che utilizzavano un dialetto aramaico. La caratteristica di alcuni dialetti aramaici consiste proprio nell'aggiungere una *n* alle parole invariabili che terminano in vocale.

dell'amore, accompagnata dall'espressione εὐ]χαρ(ε)ῖ Ναζαία ed Allath, la dea araba della guerra, che compare insieme alla rispettiva *interpretatio Graeca*, Athena<sup>119</sup>.

Per quanto riguarda Afrodite, M. Frey<sup>120</sup> legge al posto di εὐ]χαρ(ε)ῖ Ναζαία l'appellativo di Χαριναζαία, una tesi, questa, che dopo aver preso visione diretta dell'iscrizione non possiamo accettare, data la presenza nel testo di un segno di interpunzione fra le parole χαρι e Ναζαία. Inoltre, va preso in considerazione il fatto che si tratterebbe di un appellativo senza precedenti, non trovando riscontro né nelle fonti letterarie né in quelle epigrafiche. Un'altra lettura è stata proposta da E. Lipiński il quale integra diversamente il passo, leggendovi Κύπ[α] Χαριναζαία, da tradursi: «alla Rocca di Kharinaz», con riferimento ad una località sacra a sud di Emesa<sup>121</sup>. Anche quest'ipotesi è da respingere per lo stesso motivo della precedente; in aggiunta a ciò, sembra strano che la dedica sia stata estesa oltre che alle divinità interessate ad un luogo di culto.

In linea con F. Cumont leggiamo εὐ]χαρ(ε)ῖ Ναζαία, dove il primo aggettivo, dativo di εὐ]χαρής<sup>122</sup>, costituisce uno degli epiteti maggiormente attestati per la dea. Il problema principale è rappresentato dal secondo termine: Ναζαία, che per Cumont sarebbe il nome di una delle dedicanti, opinione con cui ci troviamo in disaccordo per diversi motivi<sup>123</sup>: premesso che

<sup>119</sup> Allath significa "dea". Come Athena, veniva raffigurata con elmo, scudo e lancia (P. XELLA, cit., p. 83). Il suo culto era diffuso anche al di fuori della penisola arabica, specialmente in quelle città del Vicino Oriente che potevano contare sulla presenza interna di piccole comunità arabe: è il caso di Edessa, Palmira ed Emesa. Allath era anche la dea più importante del pantheon nabateo, tanto che la sua venerazione si affiancava a quella di Dusares. Il fenomeno di *interpretatio Graeca* che coinvolge le divinità semite è il frutto del processo di ellenizzazione del Vicino Oriente, iniziato con Alessandro Magno e proseguito con i diaduchi, al riguardo vd. J. TEIXIDOR, *Sur quelques aspects de la vie religieuse dans la Syrie à l'époque hellénistique et romaine*, in J-M. DENTZER, W. ORTHMANN (edd.), *Archeologie et histoire de la Syrie II*, cit., pp. 81-83.

<sup>120</sup> M. FREY, cit., p. 50. Cfr. M. ICKS, *The crimes of Elagabalus. The life and legacy of Rome's decadent boy emperor*, Cambridge 2012, p. 52.

<sup>121</sup> E. LIPÍŃSKI, cit., p. 1096. Kharinaz è una località segnalata alla fine del XII secolo da Yaquout (*Mu'ğam al-buldān*, éd. F. Wüstenfeld, Leipzig 1866-73, vol. III, p. 656).

<sup>122</sup> Sempre come ricorda Cumont lo iotacismo avrebbe fatto confondere il termine con εὐ]χαρίς (-τιος).

<sup>123</sup> A. Garcia y Bellido (*Dioses syrios en el Pantheon hispano-romano*, «Zephyrus», XIII [1962], p. 70) lascia aperta la questione: potrebbe essere un dio o un epiteto di divinità, in entrambi i casi sconosciuta. In più lo

tale antropónimo non è attestato da nessuna altra fonte né storico-letteraria, né epigrafica, riteniamo, allo stesso modo, alquanto dubbia la sua posizione nel contesto dell'iscrizione; trattandosi di una dedica sacra non si spiega perché il nome dell'offerente debba trovarsi fra due dee; riteniamo invece, in via del tutto ipotetica, che Ναζαία possa indicare un etnico riferito ad Afrodite, probabilmente da Νάζαλα<sup>124</sup>, cittadina situata lungo la strada che collegava Palmira a Damasco, a circa 80 km in direzione sud-est da Emesa.

Sorge, dunque, spontaneo chiedersi il motivo di questa soluzione, quale legame potrebbe effettivamente esserci fra Nazala e l'epigrafe *cordubensis*. La risposta è fornita da un'iscrizione<sup>125</sup>, datata da J. Starcky al I secolo d.C., la quale, allo stato attuale delle ricerche su *Elagabalus*, rappresenta la più antica attestazione del culto. L'epigrafe è stata rinvenuta ad Al-Quaryatayn, l'antica Nazala, e presenta una dedica in aramaico ad 'RŠW e 'LH'GBL, ovvero ad Arsu ed *Elagabalus*, accompagnata dalla relativa iconografia<sup>126</sup>. L'iscrizione sembrerebbe mostrare un legame fra questo piccolo centro siriano ed Emesa, motivo per cui si potrebbe supporre che come il culto di *Elagabalus* fosse venerato a Nazala, così non è da escludere che ad Emesa facesse parte della triade divina un'Afrodite Ναζαία, con riferimento ad un culto proveniente dalla stessa Nazala<sup>127</sup>.

---

studioso legge prima di Ναζαία, non χαρι, come fa il resto della critica, bensì Υαρι, ritenendo si tratti di un'altra divinità non altrimenti nota.

<sup>124</sup> RE, s.v. Νάζαλα [E. HONIGMANN], vol. XVI, 2, 1935, coll. 2095-2096. Odierna Al-Quaryatayn, piccola cittadina della Siria centrale.

<sup>125</sup> J. STARCKY, *Stèle d'Elahagabal*, «MUSJ», 49, 1975-76, pp. 503-520.

<sup>126</sup> L'iconografia conferma l'identificazione di *Elagabalus*: questa è provata dall'aquila, simbolo teriomorfo della divinità emesena, posta sopra un'altura, secondo lo stesso modello iconografico che ritroviamo nelle emissioni monetali di Emesa a partire dal regno di Antonino Pio (T.E. MIONNET, cit., V, p. 227, n. 592; p. 228 n. 595; p. 229 n. 608).

<sup>127</sup> Sembra comunque certo, al di là della questione relativa all'etnico, che ad Emesa la dea Afrodite godesse di una particolare venerazione, R. Turcan (cit., p. 31) ha fatto notare come in un passo del cronista Malala Uranio Antonino, il cui stesso nome rimanda ad Afrodite Urania, sia detto «sacerdote di Afrodite».



**Figura 6: L'iscrizione di Nazala con dedica ad Arsu ed *Elagabalus* (da STARCKY, *Stèle d'Elahagabal*, cit., fig.1).**

Per quanto riguarda, invece, la seconda dea citata nell'iscrizione *cordubensis*, Allath<sup>128</sup>, il suo culto era giunto ad Emesa alla fine del regno seleucide con l'avvento nell'Emesene di genti arabe, guidate dal filarca Sampsigeramo<sup>129</sup>. Si tratta, invero, di una delle tre più importanti divinità femminili del mondo arabo insieme a Manāt e ad al-'Uzza<sup>130</sup>. Il principale luogo di culto della dea era l'antica città di Ta'if, collocata sul versante occidentale della penisola arabica; qui Allath fu venerata sotto forma di betilo fino alla distruzione del suo santuario nel 630 d.C., per opera di Abu Sufyan ibn Harb, servo fedele di Maometto<sup>131</sup>.

<sup>128</sup> Nelle fonti storico-letterarie la dea è citata soltanto da Erodoto in un breve *excursus* sugli Arabi (III, 8).

<sup>129</sup> La sua presenza ad Emesa è documentata anche da un tipo monetale coniato sotto l'usurpatore Uranio Antonino, al R/ è infatti raffigurata la dea secondo l'*interpretatio Graeca* di Athena, in posizione seduta con l'elmo sul capo mentre regge la lancia e lo scudo (*RPC IX*, n. 1885).

<sup>130</sup> Le dee verranno poi assorbite nella religione islamica (Corano, *sura LIII*, 19).

<sup>131</sup> Si conosce molto poco della religione araba pre-islamica, la maggior parte delle notizie si devono all'opera di Hišām Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-aṣnām*, Il Cairo 1913.

Ritornando alla tesi di M. Frey sulla triade emesena, lo studioso oltre a basarsi sull'epigrafe proveniente da Cordova, ha trovato un ulteriore riscontro nel seguente passo di Erodiano:

ἔπαιζε δὲ γάμους οὐ μόνον ἀνθρωπεύουσ, ἀλλὰ καὶ τῷ θεῷ, ᾧ ἱεράτευε, γυναῖκα ἐζήτει· καὶ τῆς τε Παλλάδος τὸ ἄγαλμα, ὃ κρυπτόν καὶ ἀόρατον σέβουσι Ῥωμαῖοι, ἐς τὸν ἑαυτοῦ θάλαμον μετήγαγε· καὶ μὴ κινήθῃ ἐξ οὐπερ ἦλθεν ἀπὸ Ἰλίου, εἰ μὴ ὅτε πυρὶ κατεφλέχθη ὁ νεῶς, ἐκίνησεν οὗτος, καὶ πρὸς γάμον δὴ ἐς τὴν βασιλείον αὐτὴν τῷ θεῷ ἀνήγαγε. φήσας δὲ ἀπαρέσκεσθαι αὐτὸν ὡς πάντα ἐν ὄπλοις καὶ πολεμικῇ θεῷ, τῆς Οὐρανίας τὸ ἄγαλμα μετεπέμψατο, σεβόντων αὐτὸ ὑπερφυῶς Καρχηδονίων τε καὶ τῶν κατὰ τὴν Λιβύην ἀνθρώπων. φασὶ δὲ αὐτὸ Διδῶ τὴν Φοίνισσαν ἰδρῦσασθαι, ὅτε δὴ τὴν ἀρχαίαν Καρχηδόνα πόλιν ἔκτισε, βύρσαν κατατεμοῦσα. Λίβυες μὲν οὖν αὐτὴν Οὐρανίαν καλοῦσι, Φοίνικες δὲ Ἀστροάρχην ὀνομάζουσι, σελήνην εἶναι θέλοντες.<sup>132</sup>

Lo storico greco fa riferimento alla politica religiosa di Vario Avito Bassiano, gran sacerdote di *Elagabalus* e imperatore romano dal 218 al 222 con il nome di Marco Aurelio Antonino: detto comunemente Eliogabalo per lo stretto legame con il dio solare di Emesa.

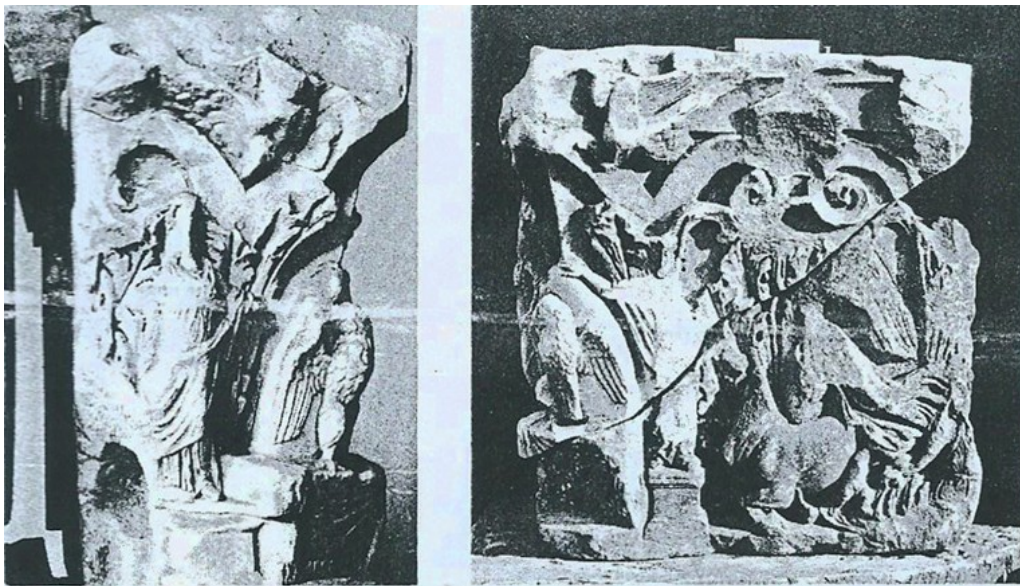
Durante il suo principato Bassiano fece celebrare una doppia teogamia, dapprima fra *Elagabalus* e Athena e successivamente fra lo stesso dio e la *Dea Caelestis*. La notizia sarebbe avvalorata anche dalla testimonianza di Cassio Dione e dell'*Historia Augusta*<sup>133</sup>.

Secondo M. Frey l'obiettivo del *princeps* era di ricomporre a Roma la triade emesena; risulterebbe altrimenti incomprensibile la scelta di celebrare per due volte delle nozze sacre; si consideri, inoltre, che le due dee si prestavano perfettamente ad essere identificate, rispettivamente con Allath e Afrodite.

<sup>132</sup> HDN. V, 6, 3-4.

<sup>133</sup> CASS. DIO LXXX, 12; SHA *Heliog.* 6, 9.

La proposta religiosa dell'imperatore siriano sembrerebbe confermata dal rinvenimento di un capitello in marmo lunense<sup>134</sup> che secondo la critica<sup>135</sup> proverrebbe dall'*Heliogabalium*, il tempio che Vario Avito Bassiano aveva fatto costruire per il proprio dio sul Palatino. Nel capitello è effettivamente raffigurato il betilo di Emesa con davanti l'aquila ad ali aperte, con una iconografia pressoché identica a quella riscontrata nella monetazione dell'imperatore avente per oggetto il culto emeseno<sup>136</sup>.



**Figura 7: il capitello riportante il betilo di *Elagabalus* e le due paredre (da VON MERCKLIN, *Antike Figuralkapitelle*, cit., p. 383, Abb. 729-730).**

Al fianco della divinità semita sono visibili, nonostante il monumento risulti gravemente danneggiato, due dee, quasi sicuramente le paredre del dio.

La dea raffigurata alla sinistra del betilo è rappresentata nell'atto di appoggiare il braccio destro sul simulacro divino con un leone ai suoi piedi.

<sup>134</sup> Il capitello è composto da due frammenti entrambi rinvenuti lungo il lato orientale del Tempio di Castore. Il pezzo inferiore è stato ritrovato nel 1872 (H. JORDAN, *Die Resultate der Ausgrabungen auf dem Forum zu Rom*, «Hermes», VII [1873], p. 268), mentre la parte superiore del capitello soltanto nel 1899 (Ch. HULSEN, *Jahresbericht über neue Funde und Forschungen zur Topografie der Stadt Rom*, I. *Die Ausgrabungen auf dem Forum Romanum 1898-1902*, «MDAI(R)», 17 [1902], pp. 1-97).

<sup>135</sup> E. VON MERCKLIN, cit., pp. 154-156.

<sup>136</sup> RIC IV,2, n. 61, p. 32; n. 143, p. 37; n. 195, p. 43.

L'altra divinità femminile, che si trova alla destra del dio emeseno, poggia il braccio sinistro sul betilo e indossa un elmo.

Fra i pochi dati che si evincono emerge, innanzitutto, il legame fra le divinità: le mani che le dee appoggiano sul betilo sembrano suggerire questa chiave di lettura facendo pensare ad una triade; la critica ha, infatti, subito collegato il capitello alla doppia teogamia fatta celebrare dall'imperatore siriano dapprima fra *Elagabalus* e Athena e poi fra *Elagabalus* e la *Dea Caelestis*.

L'iconografia in questione non sembra contraddire questa tesi, dal momento che la dea con l'elmo potrebbe benissimo essere Athena, mentre la divinità femminile accompagnata dal leone, sebbene si presti a molteplici letture, non esclude un'interpretazione a favore della dea cartaginese<sup>137</sup>.

S. Gualerzi rimane, tuttavia, scettico su questa interpretazione: il collegamento del collega M. Frey fra l'iscrizione *cordubensis* e la politica religiosa di Bassiano a dimostrazione dell'esistenza di una triade emesena non convince lo studioso. Se, indubbiamente, da una parte S. Gualerzi è d'accordo nell'identificare la *Dea Caelestis* con Afrodite, non è altrettanto certo che Athena possa essere identificata con Allath<sup>138</sup>. In realtà, abbiamo già visto come le due divinità condividessero funzioni similari e come in Oriente l'iconografia della dea araba, a seguito del processo di ellenizzazione, avesse subito una metamorfosi, che aveva portato a raffigurare la dea come Athena<sup>139</sup>; ragion per cui, nelle iscrizioni votive rinvenute nella *pars*

<sup>137</sup> La *Dea Caelestis* è l'erede diretta in Africa della dea punica Tanit. Come divinità presenta delle caratteristiche uranie, Tertulliano (*Apol.* 23) la definisce *pluviarum pollicitatrix*. Questo lato della dea ha fatto sì che Erodiano e Cassio Dione la identificassero con Afrodite Urania. Tuttavia la dea cartaginese presenta, al pari della Gran Madre Cibele, anche gli attributi della Πότνια Θηρῶν, ovvero della "Signora degli Animali". Si spiegherebbe in tal modo la presenza del leone al fianco della divinità nel capitello dell'*Heliogabalium*; d'altra parte l'iconografia della dea africana non lascia adito a dubbi riguardo a questo tipo di rappresentazione (S. BULLO, s.v. "Virgo Caelestis", *LIMC* VIII, 1997, pp. 269-272).

<sup>138</sup> S. GUALERZI, cit., p. 79.

<sup>139</sup> Così ad esempio nell'Hauran, regione delle Siria meridionale (D. SOURDEL, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Paris 1952, pp. 69-74) e a Palmira, dove nel *temenos* della dea araba la missione polacca (1974) ha rinvenuto un'iscrizione greca del I secolo d.C., in cui Allath è chiamata Athena (J. TEIXIDOR, *The pantheon of*

*occidentalis* dell'Impero Romano, quando troviamo dee della guerra al fianco del dio *Elagabalus* è molto probabile che possano rappresentare l'*interpretatio* di Allath. Pensiamo in tal caso non solo all'epigrafe *cordubensis*, dove l'associazione con Athena è esplicita, ma anche ad un'iscrizione sacra proveniente dal *castellum* di *Laurum*, nella *Germania Inferior*, posta dal centurione della *cohors III Breucorum L. Terentius Bassus*<sup>140</sup>, durante il principato di Antonino Pio. Il *titulus* presenta la dedica *Soli Helagabalus et Minervae*, dove la dea rappresenta presumibilmente l'*interpretatio Romana* di Allath.

L'insieme dei dati fin qui presentati se non permette di stabilire in maniera certa la presenza ad Emesa di una triade formata da *Elagabalus*, Afrodite e Allath, ci fornisce, comunque, tutta una serie di indicazioni che nel loro complesso costituiscono un valido supporto a sostegno della tesi di M. Frey.

Per quanto concerne gli altri componenti del pantheon emeseno, si ritiene che fossero venerati nel centro siriano anche Azizos e Monimos, due dei di origine araba. Il culto del primo è attestato dalla seguente iscrizione:

### **IGLS V, 2218**

θεῶ Ἀζίζῳ Μαρῶνας ἀνέθηκεν

Si tratta di un altare in calcare visto nel 1937 da B. Hâfez Zakiyé ad Emesa, con dedica da parte di un certo Μαρῶνας ad Azizos. La devozione da parte degli emeseni nei confronti del dio è documentata anche da un'altra iscrizione sacra, proveniente questa volta da Dunaujvaros in Ungheria, dove in età romana sorgeva il *castellum* d'*Intercisa (Pannonia Inferior)*:

---

*Palmyra*, EPRO 79, Leiden 1979, p. 62). Vd. anche V. CHRISTIDES, *Religious Syncretism in the Near East: Allāt-Athena in Palmyra*, «Collectanea Christiana Orientalia», 1 (2003), pp. 65-81.

<sup>140</sup> AE 1994, 1285.

**RIU V, 1053 = AE 1910, 142**

*Deo Aziz[o] / [p]ro [s]alute d(omini) n(ostri) [Ale]/[x]andri Aug(usti) et Iulia[e] / [A]u[g]ustae Iulius / [...]manus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*

L'epigrafe si data al principato di Severo Alessandro, fra il 222 e il 235, in un periodo in cui era di stanza presso il *castellum* la *cohors I milliaria Hemesenorum*. Il dedicante, del cui *cognomen* ci è giunta solo la parte finale, *Iulius [...]manus*, potrebbe essere un soldato della *cohors* emesena, risulterebbe altrimenti difficile spiegare la venerazione della divinità araba in questo avamposto della *Pannonia Inferior*; si consideri, oltre a ciò, che ad *Intercisa* è attestato anche il culto di *Elagabalus*, al quale la coorte aveva innalzato nel 202 un tempio, in occasione della visita di Settimio Severo e della famiglia imperiale alle province pannoniche<sup>141</sup>.

Sul culto di Azizos ad Emesa non sembrano, quindi, esserci dubbi; si tenga anche presente che diversi membri della dinastia emesena portavano il relativo teoforo<sup>142</sup>. Il dio, il cui nome significa “il Forte”, rappresenta la “Stella del Mattino”, cioè il pianeta Venere che raggiunge la sua massima luminosità poco prima dell'alba. Azizos è spesso venerato insieme ad un altro dio, che può essere Monimos o Arşû, con il quale forma una coppia che si accompagna a divinità solari.

Riportiamo qui un passo di Giuliano l'Apostata, tratto dall'*Inno a Helios Re* che attesta la presenza del suo culto ad Edessa:

Ἔτι μετριάσαι βούλομαι τῆς Φοινίκων θεολογίας· εἰ δὲ μὴ μάτην, ὁ λόγος προζῶν δείξει. Οἱ τὴν Ἔδεσσαν οἰκοῦντες, ἱερὸν ἐξ αἰῶνος Ἥλιου χωρίον,

<sup>141</sup> RIU V, 1104 = AE 1910, 141 = RHP 306 = ILS 9155: *Deo / [So]li AElagabalus pro / [s]alute Imp(eratorum) L(uci) Sep(timi) Severi / [Pi]i et M(arci) Aur(eli) Antoni(ni) Pii e/[t] C(ai) Sep(timi) G(e)tae Caes(aris) Aug(ustorum) / [c]Joh(ors) (milliaria) Anto(niniana) Hemes(enorum) c(ivium) R(omanorum) s(agittaria) / [c]Jui sub Baebio Caeciliano / [leg(ato) A]ugg(ustorum) pr(a)eest Q(uintus) Modi(us) Q(uinti) f(ilius) Quirina Ru<f>inus trib(unus) / [te]mp<l>um a solo extru(x)it.*

<sup>142</sup> FLAV. IOS. Ant. XX, 158.

Μόνιμον αὐτῷ καὶ Ἄζιζον συγκαθιδρύουσιν. Αἰνίττεσθαι δέ φησιν Ἰάμβλιχος, παρ' οὗπερ καὶ τᾶλλα πάντα ἐκ πολλῶν σμικρὰ ἐλάβομεν, ὡς ὁ Μόνιμος μν Ἑρμῆς εἶη, Ἄζιζος δὲ Ἄρης, Ἥλιου πάρεδροι, πολλὰ καὶ ἀγαθὰ τῷ περὶ γῆν ἐποχετεύοντες τόπῳ.<sup>143</sup>

Come si evince dal testo, presso la capitale dell'Osroene Azizos è adorato insieme a Monimos, con il quale svolge la funzione di paredro di Helios, in questo caso l'*interpretatio Graeca* del dio solare Shamash<sup>144</sup>. Monimos significa “il Compassionevole” e rappresenta la “Stella della Sera”, ovvero il pianeta Venere dopo il tramonto<sup>145</sup>. Giamblico li identifica con Ares ed Hermes, sebbene siano in realtà il corrispettivo della coppia greca Fosforo ed Espero.

Anche in Batanea è attestato il culto di Azizos, sempre come paredro di Shamash.

A Palmira abbiamo, invece, una situazione differente: Azizos è venerato con Arṣû<sup>146</sup>, dio gemello con il quale è generalmente raffigurato su cavallo o dromedario e in abbigliamento militare<sup>147</sup>. L'iconografia rivela la funzione principale di queste due divinità, si trattava di numi tutelari del commercio, il cui compito principale era quello di proteggere le carovane palmirene che dovevano attraversare il deserto, luogo da sempre pieno di pericoli legati sia all'approvvigionamento che agli attacchi di tribù beduine.

Ad Emesa, come abbiamo visto, è attestato soltanto il culto di Azizos, anche se c'è chi sostiene la presenza al suo fianco di Monimos<sup>148</sup>. Dato che si

<sup>143</sup> Jul. *Orat.* IV, 150; vd. anche *Orat.* IV, 154: Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν Ἄρης Ἄζιζος λεγόμενος ὑπὸ τῶν οἰκούντων τὴν Ἑδεσσαν Σύρων Ἥλιου προπομπεύει, καίπερ εἰδὼς καὶ προειπὼν ἀφήσειν μοι δοκῶ.

<sup>144</sup> H.J.W. DRIJVERS, cit., p. 150.

<sup>145</sup> Su tutta la questione relativa alla venerazione del pianeta Venere e le sue diverse personificazioni presso le popolazioni semite vd. J. HENNINGER, *Zum Problem der Venussterngottheit bei den Semiten*, «Anthropos», 71 (1976), pp. 129-168.

<sup>146</sup> Arṣû è la forma aramaizzata di Ruda, “Il Favorevole”, divinità attestata dalle iscrizioni safaitiche e tamudee (P. XELLA, cit., p. 82). A Palmira Arṣû aveva un proprio tempio, a sud-ovest dell'agorà, amministrato dalla tribù dei Bene-Mattabol.

<sup>147</sup> Museo Nazionale di Damasco: 144, 74 n. 1, pl. 34.1; 81, 38 n. 26, pl. 16.2; 111 n. 21.

<sup>148</sup> M. FREY, cit., pp. 55-56; P. XELLA, cit., p. 92.

tratta di un dio che ritroviamo sempre in coppia, saremmo maggiormente propensi ad una sua associazione ad Emesa con Arṣû. Ed effettivamente, quest'ultimo compare nell'iscrizione di Nazala al fianco di *Elagabalus*; il collegamento avviene sulla base del fatto che essendo il dio emeseno una divinità solare è possibile che in questo caso Arṣû, insieme probabilmente ad Azizos, fungesse da paredro del dio; l'affermazione rimane nel campo delle ipotesi, poiché è andata perduta parte del monumento. Secondo J. Starcky, che data l'iscrizione al I secolo a.C., doveva essere presente sull'altro fianco di *Elagabalus* una seconda divinità, quasi sicuramente Azizos<sup>149</sup>.

Le altre due dee che per M. Frey componevano il pantheon emeseno sono Atargatis e Semeia, entrambe provenienti dalla città siriana di Hierapolis-Bambike.

Nel primo caso si tratta della divinità poliade di Hierapolis, dea legata alla fertilità, venerata insieme al paredro Hadad, un dio della tempesta connesso al ciclo delle piogge. Lo studioso presuppone la presenza di Atargatis per due ragioni: la prima è che il suo culto è attestato da fonti archeologiche, epigrafiche e letterarie nella maggior parte dei pantheon sirio-mesopotamici, a Edessa, Charrae, Nisibis, Dura-Europos, Palmira, Damasco, Apamea, solo per citare i più noti; la seconda ragione è che ad Emesa<sup>150</sup> un'iscrizione su un architrave attesta il culto della dea Semeia<sup>151</sup>:

### **IGLS V 2089**

Ἔτους ηφ' τῆ κυρία Σεμέα Μαρτίαλις ἐπιμελητής, Φείλιππος, Πρίσκος, Κύπιλλος, Ἀνίνας, Βάραθης, οἱ ἕξ, τὸν ναὸν ἐποίησαν διὰ τοῦ προγεγραμμένου ἐπιμελητοῦ

<sup>149</sup> La vicinanza fra Nazala e Palmira (a città si trovava infatti lungo la strada che collegava il centro carovaniero con Damasco) spiegherebbe la presenza della coppia palmirena Azizos e Arṣû.

<sup>150</sup> Così M. Frey (cit., p. 59) e M. Icks (cit., p. 53). In realtà, è necessario specificare che l'epigrafe non proviene da uno scavo ad Homs, ma è stata rinvenuta fuori città, presso il villaggio di Borġ el-Qâ'i (IGLS V 2089), un dato che non deve essere assolutamente sottovalutato.

<sup>151</sup> Sulla dea vd. RE Suppl. XIV, s.v. Simia, [W. Fauth], 679-701.

I dedicanti avrebbero innalzato nel 196/7 d.C.<sup>152</sup> un tempio alla κυρία Σεμέα, la personificazione femminile del σημήιον, uno standardo divinizzato che si trovava nel tempio di Atargatis a Hierapolis e che, come ci informa Luciano, veniva portato in processione due volte l'anno<sup>153</sup>. In sintesi, l'attestazione della dea Semeia ad Emesa sembra suggerire a M. Frey anche la presenza del celebre culto di Atargatis, sebbene ancora una volta a causa dell'esiguità delle fonti si può solo approntare un'ipotesi.

Personalmente ci riserviamo di esprimere la nostra perplessità su queste considerazioni; non abbiamo, infatti, alcuna prova che l'iscrizione di Semeia provenga direttamente da Emesa; ufficialmente il monumento iscritto è stato rinvenuto presso il villaggio turcomanno di Borğ el-Qâ'i, a nord-ovest di Homs, a circa quattro ore di distanza dalla città siriana. L'architrave era conservato nella residenza di un certo Ghaled Agha (1897), in una casa adiacente al borgo. Per quanto ne sappiamo il tempio poteva essere stato edificato fuori Emesa, nella regione circostante, di conseguenza gli Emeseni potrebbero non aver venerato Semeia.

Dopo un'attenta rilettura delle fonti, è molto probabile che il pantheon di Emesa fosse composto dalle seguenti divinità: *Elagabalus*, Allath e Afrodite formavano la triade principale, il cui culto sembra provato da tutta una serie di testimonianze: l'epigrafe *cordubensis*, il capitello dell'*Heliogabalium*, le fonti storico-letterarie; ad Emesa era sicuramente venerato anche Azizos, forse in coppia con Arşû, come suggerirebbe, con tutte le incertezze del caso, l'iscrizione nazalena; allo stato attuale della documentazione non possiamo,

<sup>152</sup> L'iscrizione è datata all'anno 508 dell'era seleucide, che corrisponde al 196/7 della nostra era.

<sup>153</sup> Luc. Syr. D., 33: Ἐν μέσῳ δὲ ἀμφοτέρων ἔστηκεν ξόανον ἄλλο χρύσειον, οὐδαμὰ τοῖσι ἄλλοισι ξοάνοισι εἴκελον. τὸ δὲ μορφήν μὲν ἰδίην οὐκ ἔχει, φορέει δὲ τῶν ἄλλων θεῶν εἶδεα. καλέεται δὲ ἡ σημήιον καὶ ὑπ' αὐτῶν Ἀσσυρίων, οὐδέ τι οὐνομα ἴδιον αὐτῷ ἔθεντο, ἀλλ' οὐδὲ γενέσιος αὐτοῦ καλεῖσθαι λέγουσιν. καὶ μιν οἱ μὲν ἐς Διόνυσον, ἄλλοι δὲ ἐς Δευκαλίωνα, οἱ δὲ ἐς Σεμίραμιν ἄγουσιν· καὶ γὰρ δὴ ὧν ἐπὶ τῇ κορυφῇ αὐτοῦ περιστερῆ χρυσῆ ἐφέστηκεν, τοῦνεκα δὴ μυθεῖνται Σεμίραμιος ἔμμεναι τότε σημήιον. ἀποδημείει δὲ δις ἐκάστου ἔτεος ἐς θάλασσαν ἐς κομιδὴν τοῦ ἐπον ὕδατος. Lo standardo presentava una colomba d'oro sulla sommità, uccello sacro alla dea Atargatis, la quale secondo il mito sarebbe nata da un uovo di pesce deposto sulle rive dell'Eufrate e covato in seguito da una colomba.

invece, confermare la presenza del culto di Semeia, né tantomeno quello della dea Atargatis.

## I,4 IL CULTO DI *ELAGABALUS*

Divinità principale del pantheon emeseno, *Elagabalus*, sarà in questo capitolo oggetto di una trattazione approfondita, nella quale si cercherà di ricostruire gli aspetti primari del culto. Purtroppo le tante lacune presenti nella tradizione storico-letteraria rendono estremamente arduo questo compito, lasciando senza risposta numerosi quesiti. Per ovviare a questa situazione si tenterà di integrare i vuoti della documentazione ricorrendo anche ad altri tipi di fonti: archeologiche, epigrafiche e numismatiche.

Partiremo dalla questione etimologica, per poi delineare il carattere e le funzioni del dio; vedremo, quindi, come si sia passati da un'originaria divinità cosmica ad un dio solare; solo dopo affronteremo le problematiche relative al betilo e al tempio di *Elagabalus*; infine, ci soffermeremo sulla componente rituale del culto.

Per quanta riguarda il teonimo conosciamo la forma in aramaico del nome, 'LH'GBL, grazie all'iscrizione proveniente da Nazala, mentre tutte le altre attestazioni del teonimo sono in greco e latino, e si prestano a numerose varianti. Le fonti letterarie greche appellano il dio Ἐλαγάβαλος<sup>154</sup>, Ἐλεγάβαλος<sup>155</sup>, Ἐλαιαγάβαλος<sup>156</sup>, Ἡλιογάβαλος<sup>157</sup>, mentre nella documentazione epigrafica greca rinveniamo la sola forma Ἐλαγάβαλος<sup>158</sup>.

<sup>154</sup> Photius *Bibl.*, cod. 71, ed. Bekker, p. 35b, linea 3.

<sup>155</sup> CASS. DIO LXXIX, 31; LXXX, 8; LXXX, 11; sebbene i manoscritti degli *Excerpta* di Dione Cassio riportino anche le forme Ἐλεαγάβαλος ed Ἐλιογαβάλος.

<sup>156</sup> HDN. V, 3, 4: ἰέραντο δὲ αὐτοὶ θεῶν Ἡλίου τοῦτον γὰρ οἱ ἐπιχώριοι σέβουσι, τῇ Φοινίκων φωνῇ Ἐλαιαγάβαλον καλοῦντες.

<sup>157</sup> EUTR. VIII, 22; Ἡλιογάβαλος è una forma ibrida che ha il suo corrispettivo latino in *Heliogabalus*. Questa variante del teonimo è alquanto tarda e nasce solo dopo che il culto di *Elagabalus* ha subito un processo di solarizzazione; nella struttura si fonde, difatti, il nome del dio siriano con il corrispondente dio greco, Helios.

<sup>158</sup> Forma che compare non solo nell'epigrafe *cordubensis*, ma anche in un'altra iscrizione rinvenuta sul *tell* di Homs nel 1974, e recante la dedica Θεῶν Ἡλίου Ἐλαγαβάλο da parte di un certo Μαίδουας. L'iscrizione potrebbe datarsi secondo M. Moussli (*Griechische inschriften aus Emesa und Laodicea ad Libanum*, «Philologus», 127 [1983], p. 259) al III secolo d.C., in base alla forma delle lettere.

Se la tradizione storico-letteraria latina riporta come nome del dio *Heliogabalus*<sup>159</sup>, diversamente i *tituli* attestano un ampio numero di varianti: *Helagabalus*<sup>160</sup>, *Elagabalus*<sup>161</sup>, *Alagabalus*<sup>162</sup>, *Aelagabalus*<sup>163</sup>, le quali non sono ascrivibili ad errori del lapicida ma alla diversa percezione che si aveva nella *pars occidentalis* dell'Impero Romano del teonimo semita<sup>164</sup>. Nel momento in cui il culto siriano viene trapiantato a Roma, nel 219, per opera dell'imperatore Marco Aurelio Antonino, nella titolatura del *princeps* viene adottata la forma *Elagabalus*. Vario Avito Bassiano è, infatti, ricordato come *sacerdos amplissimus dei Solis Invicti Elagabali*<sup>165</sup>; stesso discorso valga per la monetazione imperiale, dove in alcuni tipi monetali ricorrono la legende SACERD. DEI SOLIS ELAGAB. e SANCT. DEO SOLI ELAGABAL<sup>166</sup>.

La sua etimologia è stata a lungo discussa dalla critica senza, però, che si giungesse ad una conclusione definitiva. Al riguardo, il nome di *Elagabalus*

- parola composta dai termini *El* e *Gabal* - si presta a tre diverse interpretazioni.

<sup>159</sup> SHA *Heliog.* 1, 6; AUR. VICT. 23, 1; *EPIT. DE CAES.* 23, 2; EUTR. VIII, 22; OROS. VII, 18, 5.

<sup>160</sup> AE 1994, 1285.

<sup>161</sup> AE 1975, 775

<sup>162</sup> CIL VI, 708; CIL III, 430.

<sup>163</sup> RIU V 1104; RIU V 1107.

<sup>164</sup> Per quanto concerne la variante *Heelagabalus* riportata da F. Lenormant (*Sol Elagabalus*, «RHR», 3 [1881], p. 310) si tratta di un errore di lettura di un'iscrizione rinvenuta ad Alba Iulia, l'antica *Apulum* in Dacia, dovuta al fatto che lo studioso aveva adottato il testo presente nel corpus dell'*Inscriptionum latinarum selectarum* (vol. I, n. 1941) di Orelli, il quale di riportava la forma *Heelagaboli* in luogo di *Hieriboli*. Il monumento epigrafico è un altare, datato dalla critica al III d.C. CIL III 1108 = IDR III, 5/1, 103 = ILS 4344: *Deo Soli / Hieribolo / Aur(elius) Bas/sinus dec(urio) / col(oniae) Aequens(is) / sacerd(os) nu/minimum v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Come si evince dall'iscrizione la divinità venerata è Yahribol, dio solare palmireno, *Hieribolus* sarebbe una variante del teonimo. Da *Apulum* proviene anche un secondo altare, databile fra il II e il III secolo, con dedica a Yahribol da parte del *sacerdos Aelius Nisa* (AE 1977, 661 = IDR III, 5, 102); a proposito si ricorda che in Dacia si era formata una vera e propria comunità palmirena, vi prestavano servizio unità ausiliarie di *Palmyreni sagittarii*: a *Tibiscum* nel Banato e a *Porolissum*, lungo il confine settentrionale della provincia; truppe che verranno regolamentate a partire dal principato di Antonino Pio (L. BIANCHI, *I Palmireni in Dacia: comunità e tradizioni religiose*, «DialA», 5 [1987], pp. 87-88).

<sup>165</sup> AE 1975, 775; AE 1990, 654; CIL XVI, 139; CIL XVI, 141; RMD IV, 307; RMD IV, 308; RMM 54.

<sup>166</sup> Rispettivamente in RIC IV,2, nn. 131-135; 194 e RIC IV,2, nn. 143-144; 195.

La prima ipotesi, d'accordo con le altre per la lettura del termine semita *'ēl* come “signore” o “dio”<sup>167</sup>, ritiene *gabal* parola aramea indicante un massiccio o un'altura<sup>168</sup>: ne consegue che *Elagabalus* è il “dio della montagna”, con un chiaro riferimento al *tell* di Homs, sul quale sembra sorgesse il tempio della divinità<sup>169</sup>.

La seconda ipotesi, avanzata da F. Lenormant, riconduce il termine *gabal* ad un dio del fuoco e della luce di origine sumera, il cui nome si scrive *bil-gi* ma si pronuncia *gibil*<sup>170</sup>. Questa divinità, venerata in ambito mesopotamico fino all'età ellenistica, spiegherebbe per lo studioso il carattere solare del dio *Elagabalus*. A sostegno della sua tesi F. Lenormant cita alcuni frammenti di una tavoletta mitologica cuneiforme, nei quali il dio Gibil viene soprannominato *an-taq-mi*, “il dio della pietra nera”, altro punto di contatto con *Elagabalus*, il cui betilo, un aerolite caduto dal cielo, era anch'esso di colore nero<sup>171</sup>.

Una terza teoria sull'etimologia di *Elagabalus* è stata prospettata da C.P. Tiele<sup>172</sup>. Lo studioso ritiene che in siriano e in arabo il verbo *gabal* sia usato, al pari del greco *πλάσσω*, nel senso di “plasmare”, “modellare” e di

<sup>167</sup> M.J. Dahood (*Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958, p. 74) suppone che molto probabilmente questo sostantivo derivi dal verbo 'WL, il quale si traduce “essere forte”, ma anche “dominare”.

<sup>168</sup> Come ha riscontrato G. Halsberghe (*The cult of Sol Invictus*, Leiden 1972, p. 62.), il termine *gabal*, da cui deriva l'arabo *gibal* (“monte”), si ritrova spesso in ambito orientale per indicare regioni montuose, come la Gebalene a sud del Mar Morto, o città che sorgevano sopra alture; in tal caso valga l'esempio di Byblos, la quale nell'Antico Testamento viene chiamata da Ezechiele (XXVII, 9) Gebal. Condivide egualmente questa prima ipotesi R. Turcan (cit. p. 26).

<sup>169</sup> F. ALTHEIM, *Der unbesiegte Gott*, Hamburg 1957 (trad.it., *Il dio invitto*, Milano 1960, pp. 37-38).

<sup>170</sup> Il dio Gibil, figlio di Anu e della dea Shalash, oltre ad essere una divinità del fuoco, strettamente legata all'ambito delle purificazioni rituali dove il suo nome veniva invocato insieme a quello degli dei Ea, Marduk, e Shamash (T. ABUSCH, *Mesopotamian witchcraft: toward a history and understanding of babylonian witchcraft beliefs and literature*, Leiden 2002, pp. 149-150), veniva considerato anche il patrono della metallurgia (R. FRANKENA, voce *Girra und Gibil*, in *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, III, Berlin 1957-71, pp. 383-385). Il dio condivideva un tempio con Nuska nella città di Nippur, l'*è-me-lâm-hush* (“Casa dello Straordinario Splendore”).

<sup>171</sup> Lo storico greco ci fornisce una descrizione abbastanza dettagliata del betilo; la pietra, di dimensioni considerevoli, aveva una forma conica, arrotondata inferiormente e appuntita in alto, con una superficie nera. La casta sacerdotale affermava che essa era stata inviata dal cielo, e che le sporgenze e le cavità che la coprivano altro non fossero che l'immagine del sole.

<sup>172</sup> C.P. TIELE, *Manuel d'Histoire des Religions*, Paris 1885, p. 346. La tesi ha trovato il parere favorevole anche di J. Réville (*La religion à Rome sous les Sévères*, Paris 1907<sup>2</sup>, pp. 243-245).

conseguenza “creare”. In tal caso *El-gabal* sarebbe il “dio-creatore”, una divinità in qualche modo avvicinabile al dio El, nominato da alcuni testi ugaritici provenienti da Ras Shamra. Questi scritti ricordano che la divinità era il signore del pantheon di Ugarit e risiedeva sulla montagna sacra, un *deus otiosus*, che dopo aver generato gli dei e creato l’umanità, aveva smesso di operare<sup>173</sup>.

Chi scrive ritiene, in linea con E. Lipiński<sup>174</sup>, che il teonimo *’lh’gbl* stia per “dio Montagna” e non per “il dio della montagna”, così come si riscontra nel caso del *B’l Hmn* dell’iscrizione fenicia di Kulamuwa che è lo stesso Monte Amanus<sup>175</sup> e nel caso del Hr Yhwh che ritroviamo nel Libro dei Numeri<sup>176</sup> ove rappresenta la personificazione del Monte Yahwé.

L’etimologia può aiutarci a comprendere il carattere del dio e le sue funzioni; la critica è oggi abbastanza concorde con l’interpretazione del teonimo come “dio Montagna” o “il dio della montagna”, lettura che ha suggerito agli studiosi, in relazione al concetto di altura, una certa affinità fra *Elagabalus* e i Baal siriani<sup>177</sup>. Si tratta di divinità legate alla fertilità e alla fecondità: Baal è, infatti, figlio di Dagan, dio del grano, in quanto tale, a lui vengono ricondotti i fenomeni atmosferici, in particolar modo il ciclo delle piogge; generalmente venerato in luoghi elevati, Baal sovrintendeva all’ordine cosmico, come si evince dai miti che narrano le sue vittorie contro le forze del caos, rappresentate da Yam, il “Mare” e Mot, la “Morte”.

La critica ha riconosciuto diversi punti di contatto fra il dio emeseno e alcuni di questi Baal venerati nei pantheon siriani; ad esempio, R. Turcan si

<sup>173</sup> W. HERRMANN, voce *El*, in *Dictionary of deities and demons in the Bible*, Leiden 1999, pp. 274-280.

<sup>174</sup> E. LIPÍŃSKI, cit., p. 1087. Tesi sposata anche da M. Frey (cit., p. 45) e da F. Millar (*The Roman Near East*, Cambridge-London 1993, p. 301).

<sup>175</sup> *KAI* 24, 16 = *TSSI* III, 13, 16.

<sup>176</sup> Nu, 10:33.

<sup>177</sup> R. TURCAN, cit., p.27; M. FREY, cit., pp. 45-46. Diversamente F. Altheim (cit., pp. 34-36), secondo il quale *Elagabalus* sarebbe stato sin dalle origini un dio solare.

sofferma sulle somiglianze con il culto di Zeus Kasios, mentre M. Frey con quello di *Iuppiter Turmasgades* e del dio Monte Argaios<sup>178</sup>.

Zeus Kasios, come *Elagabalus*, è un dio “montano”, è infatti l’erede della divinità semita *Baal Safon*, il “signore della montagna”<sup>179</sup>; a ciò si aggiunge la presenza in entrambi i culti di un betilo, nel senso di “beth-’el”, cioè “casa del dio”, il quale viene conservato nei rispettivi templi, come dimostrano le emissioni monetali di Seleucia Pieria<sup>180</sup> ed Emesa<sup>181</sup>. Un’ultima analogia è costituita dal fatto che entrambe le divinità hanno lo stesso animale sacro, l’aquila, un aspetto peraltro presente in un altro culto simile, quello di *Iuppiter Turmasgades*<sup>182</sup>. Per M. Frey quest’ultimo dio condividerebbe con *Elagabalus* anche il carattere montano, tanto è vero che il suo nome in aramaico significa “Montagna del Santuario”<sup>183</sup>. Tuttavia, un’attenta analisi dei monumenti dedicati a questa divinità ci palesa la diversità del modello iconografico, in quanto l’aquila di *Iuppiter Turmasgades* viene raffigurata sempre in scene di caccia, mentre uccide le sue prede<sup>184</sup>, un aspetto questo del tutto estraneo al dio di Emesa. Maggiori punti di contatto si presentano, invece, con il dio del monte Argaios, la cui iconografia è nota da alcuni tipi monetali coniatati dalla zecca di Cesarea, sui quali è effigiata un’aquila posata sulla cima di una montagna<sup>185</sup>, in maniera del tutto analoga ad alcune emissioni monetali emesene, in cui l’aquila di *Elagabalus* è rappresentata

<sup>178</sup> Nonostante *Elagabalus* fosse stato prima un dio montano e poi un dio solare, identificandosi col Sole, l’*Historia Augusta* (1, 5) ricorda come fosse a volte identificato con Giove: *Fuit autem Heliogabali vel Iovis vel Solis sacerdos*. Cfr. SHA *Heliog.* 17, 8. Questa identificazione con Giove era sicuramente legata alla posizione di vertice detenuta da *Elagabalus* dapprima nel pantheon emeseno e poi in quello romano.

<sup>179</sup> H. NIEHR, s.v. Baal-Zaphon, in K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P.W. VAN DER HORST (edd.), in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-New York-Koln 1995, pp. 289-292.

<sup>180</sup> W. WROTH, *Seleucia Pieria*, in *Catalogue of the Greek Coins of Galatia, Cappadocia and Syria*, London 1889, Bologna 1964<sup>2</sup>, p. LXXII.

<sup>181</sup> Questo tipo monetale è presente sulle emissioni emesene datate ai regni di Caracalla (T.E. MIONNET, cit., V, p. 229, n. 607; *Suppl.* VIII, p. 157, n. 161) e dell’usurpatore Uranio Antonino (T.E. MIONNET, cit., V, p. 230, n. 612; *Suppl.* VIII, p. 158, n. 169).

<sup>182</sup> M. FREY, cit., p. 46.

<sup>183</sup> M. FREY, cit., p. 45.

<sup>184</sup> *CIL* III, 8027 = *ILS* 04074 = *IDR* II, 340; *CIL* VI, 30950a = *ILS* 4073.

<sup>185</sup> P. WEIB, s.v. Argaios, *LIMC* 2.1, 1981, pp. 584-586.

sulla cima di un'altura, con l'unica differenza che regge una corona col rostro<sup>186</sup>.

In sintesi, secondo la critica è possibile che *Elagabalus* fosse venerato ad Emesa in forma del tutto simile ai Baal dei pantheon siriani, inizialmente come un dio “montano”, legato alla fertilità e alla fecondità, ma anche dio cosmico; non è un caso che nelle emissioni monetali che raffigurano il tempio di Emesa siano presenti sui timpani dei due frontoni le immagini del sole e della luna<sup>187</sup>, in posizione subordinata rispetto alla divinità principale, rappresentata dal betilo e dall'aquila.

Quanto visto significa che l'aspetto solare sarebbe subentrato solo in un secondo momento, probabilmente alla fine dell'età seleucide, con l'instaurarsi ad Emesa della dinastia araba<sup>188</sup>. Ed in effetti, le prime testimonianze che accertano la natura solare di *Elagabalus* sono alquanto tarde: si tratta delle due iscrizioni già analizzate di *Corduba* e *Laurum*, entrambe risalenti ad età antonina e recanti rispettivamente le dediche Ἡλίῳ μεγάλῳ Θρηνηλαγαβάλῳ e *Soli Helagabalus*; a queste si affiancano alcuni tipi monetali emeseni conati sotto Antonino Pio, i quali recano al D/ il volto dell'imperatore mentre al R/ la testa radiata del Sole con il *paludamentum*<sup>189</sup>. Nei decenni successivi la documentazione epigrafica latina farà ricorso principalmente alle due forme di *Deus Sol Elagabalus*<sup>190</sup> e *Sol Invictus Elagabalus*<sup>191</sup>.

<sup>186</sup> *Supra*, § I, 3.

<sup>187</sup> T.E. MIONNET, cit., V, n. 607 p. 229; n. 612, p. 230; *Suppl.* VIII, n. 161, p. 157; n. 169, p. 158; *BMC* XX, nn. 15-17, p. 239; n. 24, p. 241. A proposito risulta di particolare interesse un tipo monetale battuto dalla zecca di Emesa verso la metà del III secolo d.C., sotto l'usurpatore Uranio Antonino. Il R/ della moneta presenta infatti i busti delle due divinità astrali, raffigurati l'uno dietro l'altro (*RPC* IX, n. 1895).

<sup>188</sup> R. TURCAN, cit., p. 27; M. ICKS, cit., p. 49.

<sup>189</sup> T.E. MIONNET, cit., V, p. 227 n. 591; *Suppl.* VIII, pp. 156-7 n. 158.

<sup>190</sup> *CIL* III, 4300 = *ILS* 4332 = *RIU* II, 00473; *AE* 1985, 976; *RIU* V, 1104 = *AE* 1910, 141 = *RHP* 306 = *ILS* 9155; *RIU* V, 1105 = *AE* 1975, 704; *RIU* V, 1139 = *AE* 1910, 133 = *RHP* 310; *AE* 1962, 229 = *AE* 1962, 241.

<sup>191</sup> *AE* 2001, 2165; *CIA* 175 = *LIA* 179 = *AE* 1975, 775 = *AE* 1975, 776 = *AE* 1999, 1422; *CIL* X, 5827 = *ILS* 473; *CIL* XVI, 139 = *ILS* 2008; *ILJug* II, 460 = *AE* 1964, 269 = *AE* 1966, 339 = *RMD* I, 75; *RMD* IV, 307 = *AE* 1995, 1565; *RMD* IV, 308; *RMM* 54.

Le fonti numismatiche ci informano anche che ad Emesa erano celebrati dei giochi in onore del Sole: a partire da Caracalla alcuni coni recano al R/ l'immagine di un'urna utilizzata in ambito agonale, racchiusa fra due palme<sup>192</sup>; un identico modello iconografico si ripresenta sotto l'imperatore Vario Avito Bassiano, accompagnato dalla legenda ΗΛΙΑ. ΠΥΘΙΑ.<sup>193</sup>

La critica ritiene che questa metamorfosi solare di *Elagabalus* si sia compiuta in seguito alla presa di potere di Sampsigeramo, le fonti antiche attestano una devozione speciale nei confronti del Sole da parte delle popolazioni arabe, Arriano ricorda che presso gli Arabi è l'astro più venerato, verso cui si manifesta la maggiore gratitudine<sup>194</sup>.

Qual è l'origine di questa particolare devozione? Sin dai tempi di Erodoto l'Arabia era conosciuta come una terra lontana, mitica, l'unica fra tutte le regioni del mondo a produrre incenso, mirra, cassia, cinnamomo e ledano<sup>195</sup>.

L'Εὐδαίμων Ἀραβία dei Greci era quindi una terra degli aromi, che si estendeva fino alla parte sud-occidentale della penisola araba, in corrispondenza dell'odierna Repubblica dello Yemen<sup>196</sup>. La sua fortuna si fondava sul commercio delle sostanze aromatiche, essendo quest'ultime il prodotto d'esportazione più richiesto e redditizio. Come ha sottolineato M. Detienne, gli Arabi pensavano che la produzione di essenze e spezie fosse strettamente legata all'azione del Sole; di conseguenza la raccolta di queste sostanze acquisiva un carattere rituale, posto sotto la protezione del dio<sup>197</sup>.

<sup>192</sup> T.E. MIONNET, *Suppl.* VIII, pp. 157 n. 162.

<sup>193</sup> T.E. MIONNET, cit., V, p. 230, n. 610; *Suppl.* VIII, p. 158 nn. 164; 167.

<sup>194</sup> ARR. *Anab.*, VII, 20: Λόγος δὲ κατέχει ὅτι ἤκουεν Ἀραβας δύο μόνον τιμᾶν θεοῦς, τὸν Οὐρανόν τε καὶ τὸν Διόνυσον, τὸν μὲν Οὐρανὸν αὐτόν τε ὀρώμενον καὶ τὰ ἄστρα ἐν οἷ ἔχοντα τὰ τε ἄλλα καὶ τὸν ἥλιον, ἀφ' ὅτου μεγίστη καὶ φανοτάτη ὠφέλεια ἐς πάντα ἦκει τὰ ἀνθρώπεια, Διόνυσον δὲ κατὰ δόξαν τῆς ἐς Ἴνδοῦς στρατιᾶς.

<sup>195</sup> HDI. III, 107: Πρὸς δ' αὖ μεσαμβρίας ἐσχάτη Ἀραβίη τῶν οἰκεομένων χωρέων ἐστὶ· ἐν δὲ ταύτῃ λιβανωτός τέ ἐστι μούνη χωρέων πασέων φύομενος καὶ σμύρνη καὶ κασίη καὶ κινάμωμον καὶ λήδανον.

<sup>196</sup> A. AVANZINI, *L'Arabia meridionale pre-islamica e il mondo ellenizzato*, in S. SETTIS (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 3. I Greci oltre la Grecia*. Torino 2001, p. 267.

<sup>197</sup> M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972 (trad. it., *I giardini di Adone*, Milano 2009, p. 18).

Secondo Teofrasto<sup>198</sup>, presso il regno arabo di Saba, tutto il raccolto d'incenso e di mirra veniva concentrato nel luogo più sacro, il tempio del Sole. Arabi armati vi montavano la guardia, mentre i raccoglitori portavano la loro parte di aromi, avendo cura di contrassegnare con una tavoletta il peso e il prezzo di ciascun prodotto. In un secondo momento giungevano i mercanti pronti a ritirare la quantità necessaria di merce pagandola secondo il prezzo indicato. Un terzo, però, del valore di ogni compravendita spettava al dio e veniva ritirato dal sacerdote del tempio.

Una pratica analoga era attestata anche per il cinnamomo: era consuetudine, infatti, dividere il raccolto in tre parti, un terzo dell'aroma veniva lasciato sul posto riservandolo al Sole<sup>199</sup>.

Per quanto concerne la dinastia araba che governò Emesa, sappiamo che anch'essa era legata ai culti solari: il teoforo Sampsigeramo<sup>200</sup>, portato dal fondatore della dinastia, così come da altri esponenti della famiglia, significava “Shamash ha deciso”, con riferimento alla divinità solare mesopotamica Utu/Shamash<sup>201</sup>. Nel mito in cui il dio Enki mette ordine nel mondo, Shamash è incaricato di curare i confini del cosmo, fungendo da guardiano: il suo occhio si estende su tutto il creato e, in quanto dio che ogni

<sup>198</sup> Teofr. Hist. Plantarum IX, 4: καὶ ἔφασαν ἀκούειν, ὅτι συνάγεται πανταχόθεν ἡ σμύρνα καὶ ὁ λιβανωτὸς εἰς τὸ ἱερόν τοῦ ἡλίου· τοῦτο δ' εἶναι μὲν τῶν Σαβαίων ἀγιώτατον δὲ πολὺ τῶν περὶ τὸν τόπον, τηρεῖν δὲ τινὰς Ἄραβας ἐνόπλους· ὅταν δὲ κομίσωσιν, ἕκαστον σωρεῦσαντα τὸν αὐτοῦ καὶ τὴν σμύρναν ὁμοίως καταλιπεῖν τοῖς ἐπὶ τῆς φυλακῆς, τιθέναι δὲ ἐπὶ τοῦ σωροῦ πινάκιον γραφὴν ἔχον τοῦ τε πλήθους τῶν μέτρων καὶ τῆς τιμῆς ἧς δεῖ πραθῆναι τὸ μέτρον ἕκαστον· ὅταν δ' οἱ ἔμποροι παραγένωνται, σκοπεῖν τὰς γραφάς, ὅστις δ' ἂν αὐτοῖς ἀρέσκη μετρησαμένους τιθέναι τὴν τιμὴν εἰς τοῦτο τὸ χωρίον ἔνθεν ἂν ἔλωνται, καὶ τὸν ἱερέα παραγενόμενον τὸ τρίτον μέρος λαβόντα τῆς τιμῆς τῷ θεῷ τὸ λοιπὸν αὐτοῦ καταλιπεῖν καὶ τοῦτο σὼν εἶναι τοῖς κυρίοις, ἕως ἂν ἔλωνται παραγενόμενοι.

<sup>199</sup> THEOPHR. Hist. Plant., IX, 5, 2.

<sup>200</sup> E. Lipiński (cit., p. 1086) evidenzia come il teoforo fosse molto frequente in epoca ellenistica e romana negli ambienti arabi della Siria, a Palmira (J.K. STARK, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford 1971, p. 53; 115), fra i Nabatei (A. NEGEV, *Personal Names in the Nabatean Realm*, Jérusalem 1991, p. 65, n. 1162), in ambito safaita (G.L. HARDING, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*, Toronto 1971, p. 358). Mentre fra i Sabei è attestata la forma inversa *Grms<sup>1</sup>ms<sup>2</sup>* (G.L. HARDING, cit., p. 159, s.v. JRMŠMS).

<sup>201</sup> M. FREY, cit., p. 46. Utu è il nome del dio in sumero, mentre Shamash è la forma accadica del nome. Il maggiore centro di culto era a Larsa, presso il santuario dell'E-babbar, “casa splendente” (P. MANDER, *La Religione dell'Antica Mesopotamia*, Roma 2009, p. 43).

cosa vede, a lui spetta il compito di amministrare la giustizia. Non è perciò un caso che il dio sia raffigurato in cima alla stele del codice di Hammurabi, mentre il re babilonese gli offre la propria opera legislativa<sup>202</sup>. Il culto di Shamash si diffuse anche al di fuori della Mesopotamia, in molti centri aramaici, ad Hatra, a Palmira, a Edessa, ma anche presso il regno transgiordanico degli Ammoniti e le popolazioni arabe.

Sembra, quindi, come ha affermato R. Turcan, che questa religione araba del Sole si instaurò ad Emesa innestandosi sopra il culto di un Baal locale, nel momento in cui la tribù guidata da Sampsigeramo si sedentarizzò alla fine dell'età ellenistica presso il centro siriano<sup>203</sup>.

Nella ricerca sulla figura divina di *Elagabalus* incide significativamente la mancanza di un mito di riferimento con cui confrontarci, sempre che ne sia mai esistito uno per il dio emeseno. In sua assenza il nostro studio procederà all'analisi dell'ambito rituale, indagando i vari aspetti del culto tramite il ricorso alle fonti archeologiche e letterarie. Affronteremo dapprima le questioni relative al tempio e al betilo del dio, soffermandoci solo alla fine sulle cerimonie e i riti.

Erodiano fornisce la prima ed unica descrizione del santuario dedicato ad *Elagabalus*:

νεὸς δὲ αὐτῷ μέγιστος κατασκευάστο, χρυσῷ πολλῷ καὶ ἀργύρῳ κεκοσμημένος λίθων τε πολυτελείᾳ. θρησκευεταὶ δὲ οὐ μόνον πρὸς τῶν ἐπιχωρίων, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ γειτνιῶντες σατράπαι τε καὶ βασιλεῖς βάρβαροι φιλοτίμως πέμπουσι τῷ θεῷ ἐκάστου τοῦ ἔτους πολυτελῆ ἀναθήματα.<sup>204</sup>

Il primo termine a cui ricorre l'autore è μέγιστος, un superlativo, capace di rendere subito l'importanza di questo tempio per la città e il suo territorio<sup>205</sup>.

<sup>202</sup> P. MANDER, cit., p. 79.

<sup>203</sup> R. TURCAN, cit., p. 29.

<sup>204</sup> HDN. V, 3, 4.

<sup>205</sup> *Supra*, § 1, 2.

Si tratterebbe, infatti, di un edificio monumentale che, oltre a imporsi per le sue dimensioni, eccellerebbe anche per lo sfarzo, essendo riccamente adornato d'oro, argento e pietre preziose (χρυσῶ πολλῶ καὶ ἀργύρῳ κεκοσμημένος λίθων τε πολυτελείᾳ).

Ricaviamo poche altre indicazioni dalla documentazione numismatica, più precisamente da due tipi monetali battuti dalla zecca di Emesa sotto l'imperatore Caracalla e l'usurpatore Uranio Antonino<sup>206</sup>. Il R/ del primo tipo presenta la legenda EMICΩN KOΛΩN<sup>207</sup> accompagnata dalla raffigurazione di un tempio esastilo a pianta rettangolare e periptera, a cui si accede tramite una lunga rampa (sul timpano del frontone è presente un motivo rettangolare); al centro del santuario è collocato su un piedistallo il betilo del dio con davanti l'aquila, ai suoi lati sono presenti due parasoli<sup>208</sup>.



**Figura 8: Moneta di Caracalla raffigurante il tempio di *Elagabalus* ad Emesa (da [http://www.wildwinds.com/coins/ric/caracalla/\\_emesa\\_BMC\\_15.jpg](http://www.wildwinds.com/coins/ric/caracalla/_emesa_BMC_15.jpg)).**

<sup>206</sup> BMC XX, n. 15, p. 239; n. 24, p. 241.

<sup>207</sup> Ricordiamo in questa sede che era stato lo stesso imperatore Caracalla a concedere alla città lo *ius coloniae*, forse anche in omaggio alla madre Giulia Domna, nativa di Emesa.

<sup>208</sup> La presenza in esergo della dicitura ZKΦ, data la moneta all'anno 527 dell'era seleucide, il quale corrisponde al 215/6 d.C.

La stessa legenda ed un'iconografia piuttosto simile ricorrono nel tipo monetale coniato da Uranio Antonino<sup>209</sup>. La moneta in questione presenta soltanto alcuni particolari in meno, come la rampa d'accesso al santuario e il piedistallo su cui dovrebbe poggiare il simulacro divino. Abbiamo anche una raffigurazione differente del timpano del frontone, dove al posto del motivo rettangolare, che non trova alcuna spiegazione dal punto di vista simbolico, compare una mezzaluna: questa iconografia si riscontra anche in altri templi dell'area siro-palestinese ed è riconducibile, nel caso in cui nell'altro timpano del tempio sia presente un simbolo solare, a divinità cosmiche<sup>210</sup>.



**Figura 9: moneta di Uranio Antonino raffigurante il tempio di Elagabalus ad Emesa (da [http://www.wildwinds.com/coins/ric/uranius\\_antoninus/\\_emesa\\_AE34\\_BMC\\_24.jpg](http://www.wildwinds.com/coins/ric/uranius_antoninus/_emesa_AE34_BMC_24.jpg)).**

<sup>209</sup> La datazione è data anche qui in esergo secondo l'era seleucide ΕΞΦ, anno 565, corrispettivo del 253/4 d.C.

<sup>210</sup> Si pensi, a tal proposito, al tempio di Ain Herche, situato sul mt. Hermon (Libano) e attivo in età romana. Anche per R. Turcan (cit., p. 22) i due tipi monetali raffigurerebbero la stessa facciata del tempio emeseno. Non si può però escludere che il tipo monetale di Uranio Antonino potrebbe non riprodurre la stessa facciata del tempio ma potrebbe raffigurarne il retro, considerando l'assenza della rampa d'accesso e il diverso emblema presente sul frontone; in tal caso, nascerebbero però alcune difficoltà nello spiegare il significato del motivo rettangolare raffigurato sul timpano del frontone nel tipo monetale di Caracalla. Ancora: questa ipotesi non tiene conto che nella monetazione greca e romana non compaiono solitamente le facciate posteriori dei templi. Potrebbe anche essere che la moneta di Uranio Antonino rappresenti il secondo tempio di *Elagabalus* presente ad Emesa, sempre se si accetta l'ipotesi dei due templi.

La documentazione fin qui presa in esame non aiuta, però, a dirimere la controversia relativamente all'ubicazione del tempio emeseno: gli studiosi al riguardo hanno avanzato diverse teorie.

W.H. Waddington nella sua raccolta di *Inscriptions grecques et latine de la Syrie*, pubblicata nel 1870, riteneva che il tempio si trovasse ad Emesa presso la moschea di al-Nuri, traducibile come “Moschea della Luce”, nome che suggerisce una connessione con il tempio del dio solare emeseno<sup>211</sup>. La moschea sarebbe, infatti, sorta su un'antica chiesa cristiana<sup>212</sup>, che conteneva al suo interno i resti di un tempio pagano<sup>213</sup>. Si tratta ovviamente solo di una suggestione. Come sottolineava già ai suoi tempi l'autore, sarebbe stato necessario un esame approfondito dell'edificio, tuttavia, il fanatismo degli abitanti lo sconsigliava.

---

<sup>211</sup> Teoria condivisa da R. Turcan (cit., p. 22). La moschea si trova nella parte antica della città di Homs, circa 1 km a nord del *tell*.

<sup>212</sup> Probabilmente la chiesa di San Giovanni Battista, il cui capo fu rinvenuto dal sacerdote Marcello, nel 452, fuori dalle mura cittadine (G. LE STRANGE, *Palestine under the Moslems, A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*, p. 356).

<sup>213</sup> W.H. WADDINGTON, *Inscriptions grecques et latine de la Syrie*, n. 2570, p. 590, Paris 1870. Cfr. N. ELISSÉEF, *Nûr ad-Dîn. Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569 H./1118-1174)*, Damascus 1967; Id., s.v. *Hims*, in *Encyclopaedia of Islam*, Leyden 1971 Nella moschea sulla base di una colonna è stata rinvenuta anche la seguente epigrafe greca: + Κυκλοτερῆς κόσμοιο τύπος, Βασιλεῦ, σὺ κο[μίζεις], ἔνθεα πάντα λαχόντα, σοφᾶϊς φρεσὶν ἠνιοχοῦντα... (*IGLS V*, 2202) datata per primo da C.R. Conder all'età costantiniana (*Heth and Moab, Explorations in Syria in 1881 and 1882*, London 1892, p. 45).



**Figura 10: La moschea di al-Nuri ad Homs**

Due decenni dopo, C.R. Conder senza escludere la tesi di Waddington formulava una seconda ipotesi, in base alla quale il tempio poteva trovarsi, similmente a molte altre località siriane, in una zona sopraelevata. In tal caso, quindi, sul *tell* di Homs. L'autore non portava, però, alcuna testimonianza a sostegno della sua teoria, per cui la questione rimase in sospenso<sup>214</sup>.

Dei passi in avanti sono stati fatti nel 1974, in seguito a degli scavi intrapresi nella parte nord-ovest del *tell*, prima dal Dr. Majid al-Musalli e poi dallo stesso Museo di Homs. In questa occasione sono state rinvenute due epigrafi greche, la prima, tutt'oggi inedita, è incisa sulla statua di un leone e riporta una dedica ad *Elagabalus* da parte di un certo Mandyanos<sup>215</sup>; la seconda al contrario è stata pubblicata da M. Moussli nel 1983<sup>216</sup>; di seguito ne riportiamo il testo:

<sup>214</sup> C.R. CONDER, cit., p. 45. Tesi ripresa anche da F. Altheim (cit., pp. 37-38).

<sup>215</sup> G.R.D. KING, cit., p. 39.

<sup>216</sup> M. MOUSSLI, cit., pp. 257-259.

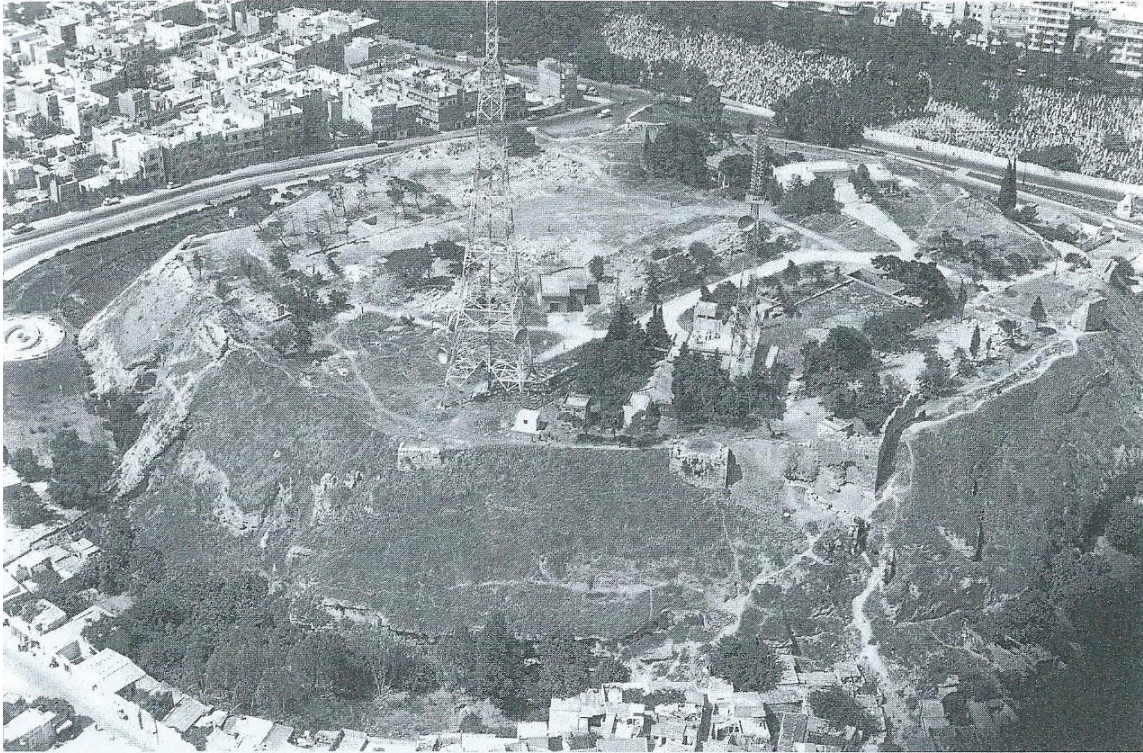


**Figura 11:** (foto da MOUSSLI, *Griechische Inschriften aus Emesa und Laodicea ad Libanum*, cit., p. 255).

Θεῷ Ἡλίῳ / Ἐλαγαβάλῳ Μαιδουῶς Γολασου / εὐχαριστία/ς  
ἀνέθηκεν.

L'iscrizione è incisa sul fusto di una piccola ara in calcare<sup>217</sup>, il cui dedicante Maidouas, figlio di Golases, avrebbe posto come ringraziamento ad *Elagabalus*. Le due dediche sembrano avvalorare la tesi di Conder secondo la quale il tempio del dio sorgeva sul *tell* di Emesa.

<sup>217</sup> Dimensioni dell'ara 55 × 31 × 30 cm.



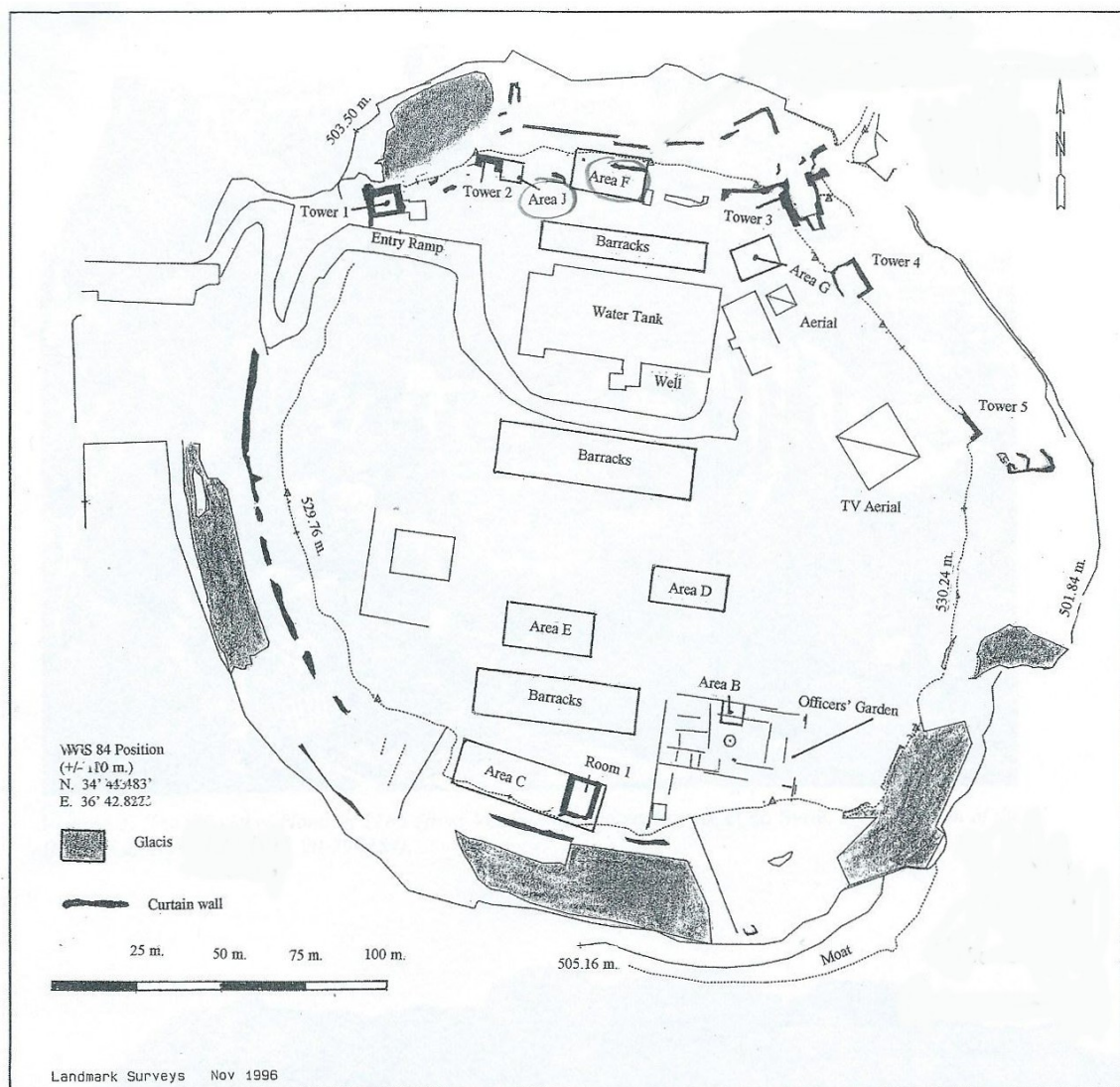
**Figura 12: veduta aerea del *tell* di Homs (da KING, *Archeological Fieldwork at the Citadel of Homs, Syria: 1995-1999*, cit., p. 43, fig. 5).**

Bisogna considerare, inoltre, che sebbene la Missione Archeologica Siriano-Britannica non abbia ancora raggiunto il livello stratigrafico di età romana, è stato comunque ritrovato, nel 1997 e nel 1999, un considerevole numero di frammenti di ceramica, tale da dimostrare l'occupazione del sito per il periodo romano.

G.R.D. King informa anche che sono state notate delle strutture nella parte centrale del *tell* che, a giudicare dalla muratura e dal tipo di costruzione, potrebbero appartenere, in attesa di ulteriori riscontri, al medesimo periodo storico. L'archeologo precisa tuttavia che del tempio potrebbe, in ogni caso, non essere rimasta traccia in seguito ad un livellamento posteriore<sup>218</sup>.

---

<sup>218</sup> G.R.D. KING, cit., p. 45.



**Figura 13: planimetria del *tell* di Homs eseguita in occasione degli scavi 1994-1996 (da KING, *Archeological Fieldwork at the Citadel of Homs, Syria: 1995-1999*, cit., p. 40, fig. 1).**

Recentemente W. Ball ha proposto una nuova teoria, secondo la quale il tempio di *Elagabalus* non si trovava ad Emesa ma presso un altro centro siriano, che andrebbe probabilmente identificato con uno dei templi presenti a Heliopolis-Baalbek. A sostegno della sua tesi lo studioso tiene a rammentare come il significato stesso del teonimo *Elagabalus* stia per “dio della montagna”, e che dunque, non avrebbe senso la sua venerazione ad Emesa,

dove il *tell* cittadino è più una collina che un monte<sup>219</sup>. Il legame fra la dinastia araba e Baalbek trova conferma in alcune iscrizioni già analizzate<sup>220</sup>, in più, per lo studioso la natura solare di *Elagabalus* sembra rimandare direttamente al culto principale di Baalbek, quello di *Iuppiter Heliopolitanus*.

Non entriamo qui nel merito di controbattere a quanto affermato da W. Ball, essendosene già occupato egregiamente G.K. Young in un suo recente articolo. Ribadiamo solo che collocare il tempio di *Elagabalus* fuori Emesa si pone in aperta contraddizione con la documentazione storico-letteraria, dato che sia l'*Historia Augusta*<sup>221</sup>, sia Rufio Festo Avieno<sup>222</sup> che Giovanni Malala<sup>223</sup> confermano la presenza del tempio ad Emesa.

Il sottoscritto ritiene che non sia da escludere la presenza nel centro siriano di due templi dedicati ad *Elagabalus*, uno collocato sul *tell* e di cui abbiamo diverse testimonianze che sembrano comprovarne l'ubicazione, ed un secondo le cui rovine sarebbero da individuare sotto la Moschea di al-Nuri, situata nella città vecchia di Homs, a circa 1 km a nord del *tell*.

Sappiamo, infatti, per mezzo delle fonti antiche che Vario Avito Bassiano, gran sacerdote di *Elagabalus*, divenuto imperatore nel 218 col nome di Marco Aurelio Antonino, fece trasferire a Roma il betilo del dio, costruendo appositamente per lui un tempio sul Palatino<sup>224</sup>, nonostante la divinità emesena godesse già, nella *regio XIV Transtiberim* di un proprio luogo di

<sup>219</sup> Il *tell* di Homs ha una conformazione approssimativamente circolare, con un diametro di 275 m e un'altezza di 29 m. Il tempio di *Elagabalus* non doveva necessariamente sorgere su una montagna, come dimostra la scelta dell'imperatore Eliogabalo di costruire a Roma il santuario del dio emeseno sul Palatino, che è appunto un colle. Ciò che risulta chiaro è che il betilo fosse collocato in una posizione sopraelevata, l'*Historia Augusta* (vit. *Heliog.*, 24, 7) riporta al riguardo un aneddoto, secondo il quale il *princeps* Eliogabalo avrebbe voluto erigere una colonna enorme e in cima porvi il simulacro del proprio dio, ma non trovò in tutta la Tebaide un blocco tanto grande.

<sup>220</sup> *Supra*, § I, 2. D'altra parte bisogna ricordare che nessuna delle iscrizioni di Baalbek fa riferimento al culto di Eliogabalo.

<sup>221</sup> SHA *Aurel.* 25, 4-6.

<sup>222</sup> Av. *Descriptio Orbis Terrae*, vv. 1081-1089.

<sup>223</sup> Da Giovanni Malala (I. THURN [éd.], *Ioannis Malalae Chronographia*, Berlin 2000 [CFHB 35], p. 229, XII, 27, 11) sappiamo che il tempio si trovava in città ed era stato restaurato dall'imperatore Gallieno (260-268 d.C.).

<sup>224</sup> SHA *Heliog.* 3, 4: *Sed ubi primum ingressus est urbem, omissis, quae in provincia gerebantur, Heliogabalum in Palatino monte iuxta aedes imperatorias consecravit eique templum fecit.*

culto<sup>225</sup>. Come ci informa Erodiano, la presenza di un secondo tempio nell' *Urbs* era funzionale alla processione che ogni anno, nel cuore dell'estate, si svolgeva in onore del dio siriano. In tale occasione il betilo veniva collocato su un cocchio tirato da sei cavalli bianchi<sup>226</sup>, l'imperatore correva davanti al simulacro senza salire sul carro ma tenendone le redini per condurlo dal Palatino fino al secondo santuario. Il popolo e i soldati partecipavano alla processione portando con sé le statue di tutti gli dei. Alla fine del percorso si svolgevano i riti, venivano celebrate solenni cerimonie, corse ippiche e spettacoli nell'anfiteatro<sup>227</sup>.

<sup>225</sup> CIL VI, 2270 = ILS 4331; CIL VI, 1027; CIL VI, 2129 = AE 2006, 118; CIL VI, 628 = 1603 = ILS 1346; CIL VI, 2130 = AE 2006, 118; CIL VI, 2269 = 32456a = ILS 4330 = AE 1997, 160; CIL VI, 708 = ILS 4329.

<sup>226</sup> Riguardo al numero dei cavalli è necessario specificare che mentre Erodiano (V, 6, 6) sostiene l'utilizzo di un tiro a sei, le emissioni monetali di Eliogabalo presentano il carro che trasporta il betilo, trainato da quattro cavalli (RIC IV, 2, nn. 61-62, p. 32; nn. 143-144, p. 37). La scelta del colore bianco per i cavalli va sicuramente imputata alla natura celeste di *Elagabalus*. È noto infatti che nel mondo greco-romano agli dei celesti erano destinate, dal punto di vista rituale, vittime di questo colore, mentre alle divinità ctonie spettavano animali di colore nero (W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977 [trad. it, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003, p. 381]).

<sup>227</sup> HDN. V, 6, 6-8: κατεσκεύασε δὲ καὶ ἐν τῷ προαστείῳ νεῶν μέγιστόν τε καὶ πολυτελέστατον, ἔς ὃν ἑκάστου ἔτους κατήγε τὸν θεὸν ἀκμάζοντος θέρους. πανηγύρεις τε παντοδαπὰς συνεκρότει, ἵπποδρόμους τε κατασκευάσας καὶ θέατρα, διὰ τε ἡνιοχίας καὶ πάντων θαμάτων τε καὶ ἀκροαμάτων πλείστων εὐωχούμενον τὸν δῆμον καὶ παννυχίζοντα εὐφραίνειν ᾤετο. τὸν τε θεὸν αὐτὸν ἐπιστήσας ἄρματι χρυσῷ τε καὶ λίθοις τιμιωτάτοις πεποικιλμένῳ κατήγεν ἀπὸ τῆς πόλεως ἐπὶ τὸ προάστειον. τὸ δὲ ἄρμα ἦγεν ἐξάπλων, ἵππων λευκῶν μεγίστων τε καὶ ἀσπίλων, χρυσῷ πολλῷ καὶ φαλάροις ποικίλοις κεκοσμημένων, τάς τε ἡνίας κατεῖχεν οὐδεὶς, οὐδ' τοῦ ἄρματος ἄνθρωπος ἐπέβαινε, αὐτῷ δὲ περιέκειντο ὡς ἡνιοχοῦντι δὴ τῷ θεῷ. ὁ δ' Ἀντωνίνος ἔθεε πρὸ τοῦ ἄρματος ἀναποδίξων ἔς τοῦπίσω, ἔς τε τὸν θεὸν ἀποβλέπων καὶ τοὺς χαλινοὺς ἀντέχων τῶν ἵππων· πᾶσάν τε τὴν ὁδὸν ἦνυε τρέχων ἔμπαλιν ἑαυτοῦ ἀφορῶν τε ἔς τὸ πρόσθεν τοῦ θεοῦ. πρὸς τε τὸ μὴ πταῖσαι αὐτὸν ἢ διολισθαίνειν, οὐχ ὀρώντα ὅπου βαίνει, γῆ τε ἢ χρυσίζουσα παμπλείστη ὑπέστρωτο, οἳ τε προασπίζοντες ἐκατέρωθεν ἀντεῖχον, τῆς ἀσφαλείας τοῦ τοιοῦτου δρόμου προνοούμενοι. ὁ δὲ δῆμος ἐκατέρωθεν παρέθει μετὰ παντοδαπῆς δαδουχίας, στεφάνους καὶ ἄνθη ἐπιρριποῦντες· ἀγάλματά τε πάντων θεῶν, καὶ εἴ τι πολυτελὲς ἀνάθημα <ἢ> τιμιον, ὅσα τε τῆς βασιλείας σύμβολα ἢ πολυτελῆ κειμήλια, οἳ τε ἱππεῖς καὶ <ὁ> στρατὸς πᾶς προεπόμπευον τοῦ θεοῦ. La processione è confermata anche da due tipi monetali (non datati) fatti coniare dall'imperatore Eliogabalo: RIC IV,2, n. 61, p. 32; RIC IV,2, n. 143 p. 37. Si tratta di due aurei, il primo dei quali reca al R/ la legenda CONSERVATOR AUG. e l'immagine della quadriga sormontata dal betilo con l'aquila, con una stella sullo sfondo; il secondo, invece, porta al R/ la legenda SANCT. DEO SOLI ELAGABAL., con un'iconografia leggermente differente: abbiamo, infatti, la quadriga che trasporta il betilo con l'aquila, ed il simulacro è circondato da quattro parasoli. H.R. Baldus (*Zur Aufnahme des Sol Elagabalus-Kultes in Rom, 219 n.Chr.*, «Chiron» 21 (1991), pp. 175-8) ha pensato che il primo tipo monetale, quello senza i parasoli, raffiguri il ritorno del simulacro al tempio sul Palatino in inverno, mentre il secondo tipo monetale, con i parasoli, sia da porre in relazione con la processione del dio, che si svolgeva nel colmo dell'estate. C. Rowan (*Under Divine Auspices, Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severan Period*, Cambridge 2013) ritiene contrariamente alla critica, che non si tratti di parasoli, quanto di *semeia*, stendardi, come quelli descritti da Luciano (*Syr. D.*, 33) per il culto di Atargatis. La stella, invece, è stata interpretata dalla critica come un "simbolo solare" (BMCRE V, ccxxxv). E. Manders (*Religion and coinage. Heliogabalus and*

La processione tenutasi a Roma sotto il principato di Eliogabalo suggerisce che anche ad Emesa si svolgesse questa cerimonia, il che presupporrebbe l'esistenza nella città siriana di due templi per il dio emeseno: un santuario principale posto sopra un'altura, dov'era conservato durante l'anno il betilo (a Roma il tempio sul Palatino, ad Emesa quello sul *tell*<sup>228</sup>); ed un santuario minore nel quale d'estate veniva portato in processione il simulacro divino, da identificare nell'*Urbs* con il tempio nella *regio XIV Transtiberim* e ad Emesa, molto probabilmente, con i resti del tempio pagano situato sotto la Moschea di al-Nuri<sup>229</sup>.

Per quanto concerne il betilo, riprendiamo un altro passo di Erodiano, nel quale se ne fornisce una breve descrizione:

ἄγαλμα μὲν οὖν, ὡς περ παρ' Ἑλλησιν ἢ Ῥωμαίοις, οὐδὲν ἔστηκε χειροποίητον, θεοῦ φέρον εἰκόνα· λίθος δὲ τις ἔστι μέγιστος, κάτωθεν περιφερῆς, λήγων ἐς ὀξύτητα· κωνοειδῶς αὐτῷ σχῆμα, μέλαινά τε ἢ χροιά. διοπετῆ τε αὐτὸν εἶναι σεμνολογοῦσιν, ἐξοχὰς τέ τινας βραχείας καὶ τύπους δεικνύουσιν, εἰκόνα τε Ἥλιου ἀνέργαστον εἶναι θέλουσιν, οὕτω βλέπειν ἐθέλοντες.<sup>230</sup>

Dal brano esaminato risulta subito evidente che ci troviamo di fronte ad un culto aniconico: nel tempio di *Elagabalus* non c'è alcuna statua che riproduca le fattezze del dio, a differenza di quanto avviene nel mondo greco e in quello romano. Il concetto di antropomorfismo è estraneo al culto emeseno, il dio è venerato attraverso il betilo, che ne costituisce la dimora.

---

*Alexander Severus: two extremes?*, in J.P. STRONK, M.D. DE WEERD (edd.), *Talanta, Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society*, voll. XXXVI-XXXVII (2004-2005), pp. 135-136), dopo aver riesaminato le emissioni monetali degli imperatori che hanno preceduto Eliogabalo, ritiene piuttosto che l'astro stia ad indicare: «the special divine status of the emperor, either as newly created god or as monarch with a special connection to the gods».

<sup>228</sup> Probabilmente la descrizione di Erodiano (V, 3, 4) si riferisce proprio a questo tempio.

<sup>229</sup> Sulla presenza a Roma di due templi dedicati ad *Elagabalus*, sulla base di quanto riportato da Erodiano vd. H. R. BALDUS, *Zu Aufnahme des Sol Elagabalus-Kultes...*, cit., pp. 175-178. Cfr. F. CHAUSSON, *Le site de la Vigna Barberini de 191 à 455*, in *La Vigna Barberini I, Histoire d'un site, études des sources et de la topographie*, Roma 1997, p. 66. Il primo studioso ad identificare il secondo tempio di *Elagabalus* presente a Roma con il santuario di Vigna Bonelli, presso l'antica *regio XIV Transtiberim* sarebbe stato R. E. A. PALMER (*The Topography and Social History of Rome's Trastevere (Southern Sector)*, «PAPHS», 125, 5 (1981), pp. 372-381).

<sup>230</sup> HDN. V, 3, 5.

Lo storico greco lo descrive come una grande pietra (λίθος μέγιστος), appuntita in alto e arrotondata inferiormente, la cui superficie è nera (μέλαινά χροιά). Quest'ultimo aspetto ha immediatamente fatto pensare alla critica che si tratti di un meteorite<sup>231</sup>, al pari di altri betili venerati nel Vicino Oriente tra cui spicca quello di Cibele, il cui culto, introdotto a Roma nel 204 a.C., avvenne proprio tramite l'installazione sul Palatino dell'aerolite, una pietra nera sacra alla dea che fino a quel momento era stata conservata presso il santuario di Pessinunte. A conferma di questa teoria Erodiano riporta quanto affermato dalla tradizione sacrale, secondo la quale il simulacro sarebbe stato inviato dal cielo.

Lo storico completa la descrizione del simulacro parlando di piccole sporgenze e cavità presenti sulla pietra, che gli indigeni interpretavano come l'immagine del sole (εἰκόνα Ἡλίου). Si tenga presente che Erodiano scrive nel III secolo, quando ormai *Elagabalus* aveva già compiuto la metamorfosi in dio solare. Resta, quindi, da capire come venissero originariamente interpretate queste asperità: gli studiosi hanno avanzato al riguardo diverse ipotesi. Per F. Lenormant, che prende in considerazione un aureo battuto da Uranio Antonino nel quale il betilo è raffigurato in maniera molto più dettagliata rispetto alle precedenti rappresentazioni numismatiche<sup>232</sup>, sarebbero visibili sulla pietra le asperità di cui parla Erodiano; tra queste, posta alla base del simulacro, lo studioso vedrebbe raffigurata la κτείς, ovvero l'organo sessuale femminile<sup>233</sup>. In considerazione del fatto che la pietra stessa ha una forma ogivale che richiama a sua volta l'organo maschile, Lenormant ne avrebbe dedotto la natura androgina del dio.

<sup>231</sup> F. LENORMANT, cit., p. 310; G. HALSBERGHE, cit. p. 64; R. TURCAN, cit., p. 24.

<sup>232</sup> *RIC* IV,3, n. 1, p. 205; *RPC* IX, n. 1924. Il primo a dare notizia di questo tipo monetale è stato Ch. Lenormant (*Notice sur un denier d'or inédit*, «RN», 13 [1843], pp. 255-278).

<sup>233</sup> F. LENORMANT, cit., p. 310.



**Figura 14: aureo di Uranio Antonino raffigurante il betilo di *Elagabalus* con la presunta κτερίς (da <http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/9/1924/1/image/large/>).**

Su questa linea si pone anche A. Artaud, scrittore, regista e attore francese, padre del “teatro della crudeltà”, il quale pur non essendo un “addetto ai lavori”, nel suo libro *Héliogabale ou l’anarchiste couronné* ha colto alcuni aspetti interessanti sulla figura dell’imperatore Eliogabalo. La bisessualità di quest’ultimo ha suggerito all’autore di estendere questo carattere al culto di *Elagabalus*, cogliendo fra il dio e il *princeps* delle profonde analogie.

Personalmente siamo in disaccordo con queste interpretazioni, se infatti è comprovata la natura androgina dell’imperatore e la sua dedizione totale al culto emeseno<sup>234</sup>, ciò nonostante, ci riserviamo di esprimere le nostre riserve sulla duplice natura sessuale del dio. L’accostamento fra i due soggetti, come si trattasse di un binomio inscindibile, è alquanto fuorviante, se prendiamo in considerazione la tesi di Artaud essa parte da elementi sicuramente discutibili. Innanzitutto il carattere androgino del dio è supposto solo sulla base del tipo monetale di Uranio Antonino e sulla presunta identificazione di un’asperità del betilo con l’organo femminile. Tale interpretazione non tiene conto che il betilo è la casa del dio e non il dio stesso, è la sua dimora, il suo contenitore, come può avere allora una propria natura sessuale? Si registra quindi, una

<sup>234</sup> S. GUALERZI, cit., pp. 35-62.

prima discrepanza; in secondo luogo, ci si dimentica che si tratta di un culto aniconico, il quale non ammette la presenza di aspetti antropomorfici. Infine, se si analizza nuovamente con attenzione la moneta, il betilo è collocato sopra un basamento, e la presunta κτείς, veduta da Lenormant, non sta davanti al simulacro ma al suo piedistallo, motivo per cui riteniamo, data la forma approssimativa dell'oggetto, possa trattarsi di un cratere utilizzato in ambito rituale<sup>235</sup>. Un dato, quest'ultimo, che troverebbe una valida conferma nell'iconografia di un'altra emissione, battuta dalla zecca di Emesa sempre sotto Uranio Antonino<sup>236</sup>. Nel R/ della moneta recante la legenda SOL ELAGABALUS, è raffigurato il betilo posto sopra un basamento, il quale ha a sua volta di fronte un cratere. La lettura di questo tipo monetale non lascia adito a dubbi; non ci sono quindi i presupposti per parlare di androginia del dio, anche considerando le teogamie celebrate dall'imperatore M. Aurelio Antonino fra *Elagabalus* e Athena e poi fra lo stesso dio e la *Dea Caelestis*.



**Figura 15:** moneta di Uranio Antonino con al R/ il betilo di *Elagabalus* (da TURCAN, *Heliogabale et le sacre du soleil*, cit., p. 228, fig. 3).

<sup>235</sup> HDN. V, 5, 8.

<sup>236</sup> RIC IV,3 n. 8, p. 206.

Differentemente da Artaud, Gualerzi sostiene la doppia natura sessuale della divinità non in base alla categoria dell'*utrum* (compresenza degli attributi maschili e femminili nel betilo) quanto su quella del *neutrum* (assenza di entrambi i generi sessuali sul soggetto), trovando una corrispondenza tra aniconicità e androginia<sup>237</sup>. Fra le prove portate a sostegno della sua tesi, Gualerzi nega, in primis, l'esistenza di una triade dai connotati orientali, formata dal dio emeseno e dalle sue due paredre; inoltre, ritiene che le attestazioni storico-letterarie attinenti alla vita di Eliogabalo dimostrino l'identificazione fra il sovrano e la divinità siriana.

Abbiamo già analizzato la questione relativa alla triade; l'insieme dei dati riportati ne conferma la presenza. Per quanto concerne invece l'identificazione di *Elagabalus* con il *princeps*, riteniamo che la bisessualità di quest'ultimo, tanto sostenuta dalle fonti antiche, non possa essere estesa alla divinità emesena. Se così fosse dovremmo riscontrare gli stessi comportamenti in coloro che hanno ricoperto in precedenza il sacerdozio di *Elagabalus*. Nulla di simile ci viene tramandato dalle fonti antiche, i re-sacerdoti di Emesa non hanno mai mostrato alcun carattere androgino, anche dopo che, privati della regalità sotto Antonino Pio, si sono dedicati interamente al sacerdozio (si pensi in particolare a Giulio Bassiano, il padre dell'imperatrice Giulia Domna).

Presumiamo, pertanto, che il discredito di cui è stata fatta oggetto la figura di Vario Avito Bassiano sia stato esteso alla divinità che egli stesso aveva introdotto a Roma, in particolare la natura androgina dell'imperatore sostenuta dalle fonti sarebbe ricaduta anche sul dio. La storiografia antica avrebbe quindi associato il *princeps* ad *Elagabalus* senza che necessariamente quest'ultimo condividesse col primo certe caratteristiche; l'attacco delle fonti diretto principalmente contro l'imperatore sarebbe, di conseguenza, ricaduto

---

<sup>237</sup> S. GUALERZI, cit., pp. 76-85. Contrariamente R. TURCAN, cit., p. 30.

sulla divinità<sup>238</sup>. Motivo per cui, l'immagine del dio consegnata dalla tradizione storico-letteraria non sarebbe pienamente attendibile, ma risulterebbe deformata dall'avversione nei confronti del *princeps*.

Presa in esame la questione sulla presunta androginia del betilo, ci soffermiamo brevemente sul motivo dell'aquila, che spesso viene raffigurato sul simulacro. L'iconografia del betilo con davanti l'uccello sacro è presente in diverse emissioni monetali ma anche sul capitello che si ritiene provenire dall'*Heliogabalium*<sup>239</sup>. In accordo con R. Turcan<sup>240</sup> pensiamo che il motivo non fosse necessariamente raffigurato sulla pietra, per diverse ragioni: prima di tutto un esame completo della documentazione numismatica mostra a volte il betilo senza l'aquila<sup>241</sup>, per di più nei tipi monetali battuti dalla zecca di Emesa l'animale conosce una seconda iconografia, nella quale è rappresentato sopra un'altura con le ali aperte, mentre regge col becco una corona<sup>242</sup>; si consideri, peraltro, che Erodiano, il quale ha avuto modo di vedere personalmente il simulacro, non cita l'aquila nella sua descrizione.

La sua presenza nell'iconografia è dovuta al fatto che si tratta dell'animale sacro al dio, il suo messaggero; questo è il motivo per cui viene raffigurato o sulla cima di una montagna o davanti al betilo, persino da solo come sembra

<sup>238</sup> L'avversione nei confronti del culto straniero non era tanto legata alla sua introduzione nella capitale, quanto, come ci informa Cassio Dione (LXXIX, 11), sulla decisione dell'imperatore di farne il primo culto dell'Impero, preferendo *Elagabalus* a Giove stesso.

<sup>239</sup> *RIC* IV,2, n. 61, p. 32; n. 143 p. 37; n. 174 p. 40; n. 176 n. 41; n. 195, p. 43. E. VON MERCKLIN, cit., p. 154.

<sup>240</sup> R. TURCAN, cit., p. 26.

<sup>241</sup> Come ad esempio nel tipo monetale *RPC* IX, n. 1924.

<sup>242</sup> *Supra*, § I, 3. Questa rappresentazione dell'aquila presenta l'animale come messaggero di gloria ed eternità. L'iconografia in questione con lo stesso significato si riscontra non solo ad Emesa ma in altre aree del Vicino Oriente, specialmente a Palmira, anche se posta in relazione con altre divinità; qui l'uccello è rappresentato con le ali aperte mentre regge una corona o un ramoscello d'ulivo a volte con il becco e a volte con gli artigli. Palmira presenta inoltre, una seconda iconografia dell'aquila, nella quale l'animale sacro è raffigurato sempre con le ali aperte, però, a differenza delle precedenti rappresentazioni completamente distese, come se stesse volando. In tal caso, l'uccello simboleggia il grande dio dei cieli, Zeus-Bel o Baalshamin (M.A.R. COLLEDGE, *The Art of Palmyra*, London 1976, p. 158).

dimostrare il rinvenimento a Roma, negli Orti Mattei<sup>243</sup>, di una piccola base con la seguente iscrizione:

### **CIL VI, 708**

*Aquila / Soli / Alagabalo / Iulius Balbillus*

Il monumento, sopra il quale era verosimilmente collocata la statua dell'aquila, sarebbe stato innalzato ad opera del *sacerdos Solis Elagabali T. Iulius Balbillus*, che amministrò il culto del dio emeseno nella prima età severiana, presso il santuario di *Elagabalus* situato nella *regio XIV Transtiberim*<sup>244</sup>.

G. Halsberghe ritiene che l'aquila, nel momento in cui la divinità siriana si sarebbe trasformata in un dio solare, avrebbe assunto un carattere psicopompo, fungendo da guida per le anime dei morti verso il regno dell'aldilà<sup>245</sup>. Se è pur vero che l'animale poteva ricoprire questo ruolo nel mondo romano (si pensi alla rappresentazione dell'aquila nelle iconografie che riproducevano le apoteosi degli imperatori)<sup>246</sup>, non vi è, malgrado ciò,

<sup>243</sup> Dagli Orti Mattei provengono altre tre basi iscritte legate al culto di *Elagabalus* e al suo sacerdote *T. Iulius Balbillus* (CIL VI, 2269 = 32456a = ILS 4330; CIL VI, 1603; CIL VI, 2130).

<sup>244</sup> F. CHAUSSON, cit., pp. 679-681.

<sup>245</sup> G. HALSBERGHE, cit., p. 82. Questo tipo di interpretazione presuppone che quella di *Elagabalus* sia una religione misterica con un risvolto spirituale, la quale persegue la salvezza dell'anima, una vera e propria *Erlösungsreligionen*. Al di fuori del motivo dell'aquila, nello studio del culto emeseno, non emerge assolutamente nessun dato a sostegno di questa teoria. Per approfondire il tema dell'ascesa dell'anima in cielo, per cui gli studiosi tedeschi hanno coniato le espressioni di *Himmelsreise* e *Aufstieg der Seele* vd. I.P. CULIANU, *L'«ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères*, in U. BIANCHI, J. MAARTEN, J. VERMASEREN (edd.), *La Soteriologia dei Culti Orientali nell'Impero Romano*, Leiden 1982, pp. 276-302.

<sup>246</sup> Le tradizione letteraria ricorda come durante la cremazione di Augusto fu vista un'aquila sollevarsi dalle fiamme (CASS. DIO LVI, 42, 3; cfr. SVET., *Aug.*, 100); da quell'istante si lasciò sempre che un'aquila si librasse in volo dal rogo dell'imperatore (CASS. DIO LXXIV, 5, 5; HDN. IV, 2, 11). Perciò, l'aquila che porta al cielo l'anima del *princeps*, diventò l'espressione fissa per la rappresentazione dell'apoteosi imperiale nell'arte. Altre volte sono presenti anche cavalli e grifoni, tutti e due animali legati al dio solare Apollo, i quali possono condurre il divinizzato in cielo. Su un dittico d'avorio del V sec. d. C. che si conserva nel British Museum, Augusto viene rappresentato nella sua *pompa funeralis*; vediamo le aquile che si innalzano sopra il rogo, la quadriga che entra galoppando nel cielo con il morto, gli dei del vento che lo accompagnano, i divi celesti che lo ricevono. Col tempo, questa iconografia venne estesa ad ogni defunto, motivo per cui si incontrano così spesso l'aquila e gli dei del vento sui sarcofagi romani. Si incontrano anche Nike-Vittoria ed Eros-Amore, che portano l'anima del morto nelle sfere celesti.

alcuna testimonianza che confermi questa sua funzione all'interno del culto di *Elagabalus*.

Per quanto attiene ai rituali inerenti al dio, tutti i dati di cui disponiamo sono alquanto tardi, facendo riferimento al principato di Eliogabalo (218-222), per cui non sappiamo se fossero gli stessi delle origini o se nel tempo avessero subito dei cambiamenti. Questa seconda ipotesi sembra quanto meno suggerita da un passo di Ateneo, il quale riprende a sua volta l'informazione da Filarco di Atene, storico greco vissuto nel III secolo a.C., molti secoli prima dell'avvento dell'imperatore romano:

παρὰ δὲ τοῖς Ἐμεσηαοῖς θύοντες τῷ Ἡλίῳ, ὡς φησι Φύλαρχος ἐν τῇ ιβ' τῶν Ἱστοριῶν, μέλι σπένδουσιν, οἶνον οὐ φέροντες τοῖς βωμοῖς, δεῖν λέγοντες τὸν τὰ ὄλασυνέχοντα καὶ διακρατοῦντα θεὸν καὶ ἀεὶ περιπολοῦντα τὸν κόσμον ἀλλότριον εἶναι μέθης.<sup>247</sup>

Il brano ricorda come i cittadini di Emesa fossero soliti offrire ad Helios (*Elagabalus*)<sup>248</sup> delle libagioni di miele, e non di vino. Questa notizia appare in netto contrasto con quanto riportato nella prima metà del terzo secolo d.C. da Erodiano:

νεῶν τε μέγιστον καὶ κάλλιστον κατασκευάσας τῷ θεῷ, βωμούς τε πλείστους περὶ τὸν νεῶν ἰδρύσας, ἐκάστοτε προῖων ἔωθεν ἐκατόμβας τε ταύρων καὶ προβάτων πολὺ πλῆθος κατέσφαττε τοῖς τε βωμοῖς ἐπετίθει, παντοδαποῖς ἀρώμασι σωρεύων, οἴνου τε τοῦ παλαιοτάτου καὶ καλλίστου πολλοὺς ἀμφορέας τῶν βωμῶν προχέων, ὡς ρεῖθρα φέρεσθαι οἴνου τε καὶ αἵματος μεμιγμένου.<sup>249</sup>

Come si evince dal passo l'imperatore Eliogabalo era solito sacrificare ogni mattina per la divinità emesena un gran numero di tori e pecore, oltre a versare libagioni di vino pregiatissimo. Ciò testimonia, pertanto, un diverso

<sup>247</sup> ATHEN. *Deipn.*, XV, 693e-f.

<sup>248</sup> Difficile stabilire se la divinità a cui gli Emeseni offrono libagioni di miele sia *Elagabalus*, in quanto, allo stato attuale della documentazione, non risulta che nel III secolo a.C. il dio avesse già subito il processo di solarizzazione. Sappiamo infatti che originariamente era una divinità cosmica, e che il Sole e Luna fungevano probabilmente da padri del dio.

<sup>249</sup> HDN. V, 5, 8.

svolgimento del rito, un dato che potrebbe significare che nel corso dei secoli siano avvenuti dei cambiamenti, probabilmente da mettere in relazione con l'avvento della dinastia araba ad Emesa e la conseguente metamorfosi solare del dio.

Da parte nostra ci limiteremo a esporre lo svolgimento dei rituali quale avveniva sotto il principato di Eliogabalo, essendo questo l'unico momento storico per cui le pratiche culturali vengono documentate.

Sappiamo che quando l'imperatore officiava il culto del dio emeseno indossava delle lunghe tuniche di seta a maniche larghe, intessute d'oro e di porpora<sup>250</sup>; ai piedi vestiva calzari su cui erano cucite pietre preziose<sup>251</sup>, mentre sul capo teneva una tiara tempestata di gemme<sup>252</sup>.

Erodiano ci parla al riguardo di un abbigliamento a metà fra il costume sacerdotale fenicio e le vesti persiane<sup>253</sup>, considerando anche come Eliogabalo tendesse a truccarsi il volto per svolgere le sue funzioni<sup>254</sup> e ad indossare amuleti, collane, armille e anelli<sup>255</sup>. Affinché i Romani non si scandalizzassero al suo arrivo a Roma, la nonna Giulia Mesa che aveva trascorsi tanti anni a corte al fianco della sorella (la defunta imperatrice Giulia Domna), pensò bene di inviare - dopo la vittoria su Macrino - un ritratto del

<sup>250</sup> HDN. V, 3, 6: τούτω δὴ τῷ θεῷ ὁ Βασιανὸς ἱερωμένος (ἄτε γὰρ πρεσβυτέρῳ ἐκείνῳ ἐγκεχειριστοῦ ἢ θρησκεία) προῆει τε σχήματι βαρβάρῳ, χιτῶνας χρυσοῦφεις καὶ ἀλουργεῖς χειριδωτοὺς καὶ ποδήρεις ἀνεζωσμένους, τὰ τε σκέλη πάντα σκέπων ἀπ' ὀνύχων ἐς μηροὺς ἐσθήσιν ὁμοίως χρυσῷ καὶ πορφύρᾳ πεποικιλμέναις. τὴν τε κεφαλὴν ἐκόσμει στέφανος λίθων πολυτελῶν χροῖᾳ διηνησμένος. Cfr. HDN V, 5, 3; SHA *Heliog.* 23, 4.

<sup>251</sup> HDN. V, 3, 6; SHA *Heliog.* 23, 4

<sup>252</sup> Non sappiamo nello specifico di che tipo di corona si trattasse, considerando che Erodiano utilizza il termine greco τιάρα (V, 5, 3), mentre l'*Historia Augusta* ricorra al vocabolo *diadema* (Vit. *Heliog.*, 23, 5).

<sup>253</sup> HDN. V, 5, 4: ἦν τε αὐτῷ τὸ σχῆμα μεταξὺ Φοινίσσης ἱερᾶς στολῆς καὶ χλιδῆς Μηδικῆς. Cassio Dione (LXXX, 11,2) parla di vesti barbariche, che valsero all'imperatore il soprannome di Assirio. Sul costume sacerdotale da questi indossato si veda anche il tipo monetale recante la legenda al R/ SVMMVS SACERDOS AVG., nel quale il *princeps* è effigiato in piedi di fronte ad un tripode, intento a sacrificare, mentre regge con la destra una patera e con la sinistra un ramo, probabilmente di cipresso, pianta da sempre cara al Sole (RIC IV,2, n. 146, p. 38).

<sup>254</sup> Erodiano (V, 6, 10) parla di palpebre truccate e guance tinte di rosso: προῆει τε ὑπογραφόμενος τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὰς παρειὰς ἐρυθραίων, φύσει τε πρόσωπον ὠραῖον ὑβρίζων βαφαῖς ἀσχήμοσιν. Cfr. CASS. DIO LXXX, 14, 4. Anche i *galli*, sacerdoti di Cibele, avevano i volti truccati, ma con tonalità tendenti al bianco, mentre gli occhi venivano ripassati con colori scuri (AUG., *De civ.* VII 26, APUL. VIII 27). Discorso simile per i sacerdoti della dea Atargatis.

<sup>255</sup> HDN. V, 5, 3; CASS. DIO LXXX, 11; SHA *Heliog.* 32, 1.

giovane imperatore in veste di sacerdote di *Elagabalus*, da appendere nella Curia, sopra la statua della Vittoria<sup>256</sup>.

Il sacerdozio prevedeva anche la circoncisione e l'astensione dalla carne suina<sup>257</sup>, due tratti caratteristici della religione ebraica, i quali, però, potrebbero essere subentrati in un secondo momento. Si tenga, infatti, presente che i re-sacerdoti di Emesa non erano mai stati circoncisi, eccetto Azizos il quale aveva sposato una principessa ebraica, Drusilla, dovendosi in tal modo sottomettere alla tradizione di un paese straniero<sup>258</sup>.

Per quanto concerne i rituali del dio emeseno sappiamo che l'imperatore Eliogabalo non smise mai di celebrarli; le fonti forniscono al riguardo tutta una serie di dettagli sul loro svolgimento. Come gran sacerdote di *Elagabalus* il *princeps* era solito danzare intorno agli altari al suono di flauti, siringhe e altri strumenti musicali<sup>259</sup> mentre davanti al tempio si compivano i sacrifici: ecatombi di tori e pecore<sup>260</sup>, da cui la necessità di disporre di più are<sup>261</sup>. Un corteo di donne danzava insieme al gran sacerdote, suonando timbali e cembali<sup>262</sup>, e intonando canti<sup>263</sup>.

---

<sup>256</sup> HDN. V, 5, 5-7.

<sup>257</sup> CASS. DIO LXXX, 11, 1.

<sup>258</sup> JOS. *Ant.*, XX, 139.

<sup>259</sup> HDN. V, 3, 8; V, 5, 4; CASS. DIO LXXX, 14, 3; SHA *Heliog.* 32, 8.

<sup>260</sup> HDN. V, 5, 8. L'immolazione dei tori è confermata da un tipo monetale non datato, battuto dalla zecca di Roma durante il principato di Eliogabalo. Si tratta di un tipo di denario recante al rovescio la legenda INVICTVS SACERDOS AVG. e raffigurante il *princeps* in veste sacerdotale durante un sacrificio, mentre regge con la destra una patera e con la sinistra un bastone. Dinanzi a lui sta un tripode mentre ai suoi piedi si trova accasciato un toro (*RIC* IV,2, n. 88, p. 34).

<sup>261</sup> Sulla necessità di avere a disposizione più altari per le esigenze del culto vd. AUR. VICT. 23, 1. Questo non significa che non vi fosse un'ara centrale, come dimostrano alcuni tipi monetali battuti dalla zecca di Emesa, e aventi al D/ il busto dell'imperatrice Giulia Domna, e al R/ un'altare monumentale collocato sopra due gradini e racchiuso da una cornice con ai lati due colonne e al centro due file sovrapposte di nicchie, aventi ciascuna al centro una piccola statua (fig. 16). Al di sopra dell'ara compare un piccolo braciere acceso (*BMC* XX, nn. 9-12, p. 238). J.-M. Dentzer (*Le sanctuaire syrien*, in J.-M. DENTZER, W. ORTHMANN (edd.), *Archeologie et histoire de la Syrie II*, cit., pp. 311-312) spiega come questo tipo di struttura monumentale fosse adottata nei santuari siriani per diverse ragioni. La prima era rendere visibile l'altare e di conseguenza il rito ai fedeli che in gran numero seguivano la cerimonia, il secondo motivo è ravvisabile in moltissimi culti attestati dalla costa levantina alla Mesopotamia, in cui la posizione sopraelevata dell'altare richiama la montagna stessa su cui anticamente si ascendeva per immolare le vittime.

<sup>262</sup> HDN. V, 6, 9.

<sup>263</sup> CASS. DIO LXXX, 11.



**Figura 16: R/ di una moneta di Giulia Domna, nel quale è raffigurato l'altare monumentale di *Elagabalus* ad Emesa (TURCAN, *Heliogabale et le sacre du soleil*, cit., p. 228, fig. 4).**

Durante i sacrifici, che si tenevano al mattino, si facevano libagioni di vino e si bruciavano aromi<sup>264</sup>; quest'ultimi, poi, stando ad Erodiano, venivano raccolti insieme alle viscere degli animali sacrificati in urne d'oro, le quali venivano portate via non da schiavi e individui di bassa estrazione sociale, quanto da personaggi di spicco, quali magistrati e prefetti, vestiti secondo l'uso sacerdotale fenicio<sup>265</sup>. La notizia potrebbe essere vera, considerando che l'ordine equestre e il senato assistevano al rituale siriano<sup>266</sup>, e che l'imperatore aveva fatto entrare nei due ordini personaggi poco raccomandabili, che spesso condividevano con lui le stesse origini<sup>267</sup>.

<sup>264</sup> Queste azioni rituali sono documentate anche dalle fonti numismatiche. In diversi tipi monetali è raffigurato Eliogabalo mentre tiene una patera o ha ai suoi piedi il *ῥυτόν* (RIC IV,2, n. 86, p. 34), oggetti entrambi funzionali alle libagioni, inoltre l'altare o tripode dinanzi all'imperatore è spesso rappresentato acceso, per bruciare le parti della vittima destinate alla divinità (RIC IV,2, n. 46, p. 31; nn. 52-53, p. 32; n. 131, p. 37).

<sup>265</sup> HDN. V, 5, 9-10.

<sup>266</sup> Le cerimonie di *Elagabalus* erano seguite da grandi folle, si pensi che in *Syria* i soldati romani della *legio III Gallica*, di stanza a *Raphanea*, si recavano appositamente ad Emesa per frequentare il tempio e partecipare al culto (HDN. V, 3, 9). Quando Giulia Mesa porterà al potere il nipote, Vario Avito Bassiano, si appoggerà proprio alla suddetta legione.

<sup>267</sup> SHA *Heliog.* 6, 1-4: *Vendidit et honores et dignitates et potestates tam per se quam per omnes servos ac libidinum ministros. In senatum legit sine discrimine aetatis, census, generis pecuniae merito, militaribus etiam praeposituris et tribunatibus et legationibus et ducatus venditis, etiam procurationibus et Palatinis officiis. Aurigas Protogenen et Cordium primo in certamine curruli socios, post in omni vita et actu participes*

Sempre in merito ai rituali, Cassio Dione e l'*Historia Augusta* rivelano il ricorso a sacrifici umani.

La prima delle due fonti, che è anche la più autorevole, accenna brevemente a questa pratica:

Ἴνα δὲ παρῶ τάς τε βαρβαρικὰς ᾠδὰς ἃς ὁ Σαρδανάπαλος τῷ Ἐλεαγαβάλῳ ἦδε τῇ μητρὶ ἄμα καὶ τῇ τήθῃ, τάς τε ἀπορρήτους θυσίας ἃς αὐτῷ ἔθυε, παῖδας σφαγιαζόμενος καὶ μαγγανεύμασι χρώμενος.<sup>268</sup>

Dione parla di sacrifici indicibili, segreti (ἀπορρήτους θυσίας). Ci pare però, che l'aggettivo non vada inteso come nelle religioni misteriche<sup>269</sup>, nel senso di un mistero che non deve essere tradito, pena la perdita di prestigio da parte del santuario, quanto come di un segreto dovuto alla mostruosità di un sacrificio umano, per lo più di fanciulli. Lo dimostra la scelta da parte dello storico di utilizzare il verbo σφαγιάζω, che sottolinea la crudeltà dell'atto sacrificale, dove i giovani sono uccisi come animali, sgozzati.

Altre informazioni vengono fornite dalla *Vita Heliogabali* di Elio Lampridio:

*Caedit et humanas hostias lectis ad hoc pueris nobilibus et decoris per omnem Italiam patrimis et matrimis, credo ut maior esset utrique parenti dolor.*<sup>270</sup>

La fonte specifica che si tratta di *nobili pueri*, fanciulli appartenenti a famiglie nobili, per di più *patrimi et matrimi*<sup>271</sup>, cioè che avevano vivi

*habuit. Multos, quorum corpora placuerant, de scena et circo et harena in aulam traduxit.* Il tutto come si evince dal passo avveniva tramite una non velata compravendita delle cariche. Tra i personaggi di cui amava circondarsi l'imperatore vi era *Aurelius Eubulus*. Originario di Emesa, era stato nominato da Eliogabalo *procurator summarum rationum*. Secondo quanto riportato da Cassio Dione (LXXX, 21) fu fra i primi compagni del *princeps* ad essere ucciso dai pretoriani nel 222.

<sup>268</sup> CASS. DIO LXXX, 11.

<sup>269</sup> Sul significato del termine in ambito misterico vd. W. BURKERT, *Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt*, München 1987 (trad. it., *Antichi Culti Misterici*, Roma-Bari 1989, p. 15).

<sup>270</sup> SHA *Heliog.* 8, 1.

entrambi i genitori. Gli antichi pensavano che questa condizione rispondesse ad una particolare benedizione da parte degli dei, motivo per cui sia presso i Greci che presso i Romani prestavano servizio nelle cerimonie sacre e in ambito rituale<sup>272</sup>.

Nel nostro caso non siamo sicuri che avvenissero dei sacrifici umani<sup>273</sup>; tra l'altro non va sottovalutata l'ostilità della tradizione letteraria nei confronti dell'imperatore e del suo culto. Eppure, il fatto che non sia un solo storico a riportare la notizia bensì due, senza tralasciare che Cassio Dione è una fonte generalmente affidabile, non permette di accantonare la notizia come falsa. Nondimeno, non sarebbe da escludere, data anche la presenza nel culto di *Elagabalus* di elementi fenici, che avvenisse un sacrificio di bambini, ovviamente già morti, così come accadeva nel mondo fenicio-punico, per Moloch e Baal Hammon<sup>274</sup>.

Abbiamo già accennato alla processione che si teneva una volta l'anno in onore del dio emeseno; aggiungeremo qui qualche dettaglio, soffermandoci sull'ambito rituale e sulle difformità con i riti celebrati quotidianamente.

La scelta dell'imperatore Eliogabalo di costruire a Roma un secondo tempio per il suo dio ἐν τῷ προαστείῳ<sup>275</sup>, cioè nel suburbio, e di trasportarvi qui una volta l'anno il simulacro divino, ha fatto subito pensare a M. Frey ad un possibile influsso della festa mesopotamica dell'Akitu, nella quale ogni capodanno, nel mese di Nisān (Aprile), la statua del dio Marduk veniva

---

<sup>271</sup> Servio afferma che i bambini *patrimi et matrimi* erano figli di genitori che si erano sposati secondo il rito della *confarreatio*, anticamente riservato ai patrizi (*Ad Verg. Georg.* I, 31). I Greci indicavano la medesima condizione con il termine ἀμφιθαλής (POLL. III, 25; Cfr. HOM. II. XXII, 496; PLAT. *Leg.* XI, 927d).

<sup>272</sup> Inoltre per accedere ad alcuni sacerdoti veniva appositamente richiesto questo *status*. È il caso dei Sali e delle Vestali (DION. HAL. *Antiq. rom.* II, 71; GELL. I, 12).

<sup>273</sup> Erodiano (V, 5, 8) parla d'altra parte solo di sacrifici animali.

<sup>274</sup> Tuttavia l'uso del verbo σφαγιάζω, sgozzare, fa pensare ad un sacrificio compiuto mentre i fanciulli sono ancora in vita, diversamente da quanto accadeva nel mondo fenicio-punico dove il sacrificio mediante il fuoco avviene con i bambini già morti. Per una sintesi sul sacrificio dei bambini nel mondo fenicio vd. M. GRAS, P. ROUILLARD, J. TEIXIDOR, *L'univers phénicien*, Paris 1995 (trad. it., *L'universo fenicio*, Torino 2000, pp. 205-228).

<sup>275</sup> HDN. V, 6, 6.

portata in processione dal suo tempio principale, l'Ésagila di Babilonia, al bīt Akītu, piccolo santuario situato fuori città.

A differenza della cerimonia mesopotamica che si celebrava in primavera, la processione di *Elagabalus* si teneva nel colmo della stagione calda (ἀκμάζοντος θέρους)<sup>276</sup>, verosimilmente il 21 giugno, giorno del solstizio d'estate, in un periodo che si addice perfettamente ad un culto solare.

Le celebrazioni duravano più giorni e diversamente dai riti in onore del dio che l'imperatore officiava di mattina, si svolgevano di sera, Erodiano parla di feste notturne (παννυχίζοντα); persino la processione sembrerebbe tenersi di notte, dal momento che lo storico greco ricorda che mentre Eliogabalo conduceva il carro con il simulacro divino verso il santuario nel suburbio, il popolo che faceva ala correndo portava le fiaccole (ὁ δὲ δῆμος ἑκατέρωθεν παρέθει μετὰ παντοδαπῆς δαδουχίας)<sup>277</sup>.

Dalla descrizione dell'evento emerge un altro dato interessante: collocato il betilo nel tempio e celebrati i riti, l'imperatore distribuì un insolito *congiarium* alla plebe, costituito non, come ci si aspetterebbe, da somme di denaro, quanto da calici d'oro e d'argento, vesti<sup>278</sup>, tessuti preziosi e animali commestibili, i quali venivano di volta in volta lanciati dallo stesso *princeps*, che per l'occasione aveva fatto appositamente costruire delle alte torri da cui gettare i beni<sup>279</sup>. Secondo l'*Historia Augusta*, Eliogabalo avrebbe operato una simile distribuzione anche in un'altra circostanza, durante una delle sue investiture a console, quando elargì al popolo, al posto del denaro, animali di

---

<sup>276</sup> *Ibidem*.

<sup>277</sup> HDN. V, 6, 8.

<sup>278</sup> Per quanto riguarda la distribuzione di vestiti come donativo vi sarebbe un antecedente sotto Augusto, quando in occasione dei *Saturnalia* l'imperatore aveva distribuito al popolo oltre all'oro e all'argento, indumenti (SVET. *Aug.*, 75).

<sup>279</sup> HDN. V, 6, 9. Erodiano (V, 6, 10) ci informa che nel corso dell'elargizione trovavano la morte molte persone tra quelle che lottavano accanitamente per prendere possesso dei beni e spesso si ritrovavano schiacciate e calpestate dai presenti o persino trafitte dalle lance dei soldati che proteggevano l'imperatore.

grossa taglia: buoi, cammelli, asini e cervi<sup>280</sup>. Si tratta di una pratica mai attestata prima; che sia mutuata da un uso e costume orientale anche questo non possiamo affermarlo, non essendovi alcuna testimonianza in tal senso.

---

<sup>280</sup> SHA *Heliog.* 8, 3: *Cum consulatum inisset, in populum non nummos vel argenteos vel aureos <vel> bellaria vel minuta animalia, sed boves optimos et camelos et asinos et cervos populo diripiendos abiecit, imperatorium id esse dicitans.*

## **II. *Ex Oriente lux*: PRIME TESTIMONIANZE DEL CULTO IN OCCIDENTE**

### **II,1 DEVOZIONE PRIVATA SOTTO GLI ANTONINI: I CASI DI *LAURUM (GERMANIA INFERIOR) E CORDUBA (BAETICA)***

Le più antiche testimonianze del culto di *Elagabalus* in Occidente risalgono all'epoca degli Antonini: a questo periodo appartengono due altari con dediche alla divinità emesena, provenienti rispettivamente da *Laurum*<sup>281</sup>, *castellum* collocato lungo il *limes* della *Germania Inferior*, sul Basso Reno, e dalla *Colonia Patricia Corduba* nell'*Hispania Baetica*.

Dell'iscrizione *cordubensis* abbiamo ampiamente discusso nel capitolo precedente<sup>282</sup>, per cui ora ci soffermeremo sul *titulus* rinvenuto a Woerden (Olanda)<sup>283</sup>, dove in età imperiale sorgeva il *castellum* di *Laurum*:

---

<sup>281</sup> Su *Laurum* vd. E. BLOM, W. VOS., *De Romeinse limes tijdens Caligula: gedachten over de aanvang van het castellum Laurium en onderzoeksresultaten van de opgravingen uit 2002 aan het Kerkplein in Woerden*, «Westerheem», 52 (2003) pp. 50-62. Durante gli scavi del 2003 è stata fatta una scoperta eccezionale, gli archeologi hanno infatti rinvenuto una nave cargo romana, conosciuta oggi come Woerden 7, e in funzione verso la metà del II secolo d.C. stando alla datazione su base dendrocronologica. Vd. E. BLOM, T. HAZENBERG, W. VOS, *Het geroeide Nederlandse vrachtschip de 'Woerden 7'. Onderzoeksresultaten van de opgraving van een Romeinse platbodem aan de Nieuwe Markt in Woerden (Hoochwoert)*, «Westerheem», 55 (2006), pp. 141-154.

<sup>282</sup> *Supra*, § 1, 3.

<sup>283</sup> La scoperta dell'altare si deve a dei lavori commissionati dalla provincia di Zuid-Holland a partire dalla metà del 1988, per la bonifica di un terreno appartenente ad un ente del gas, nella parte sud-ovest della città di Woerden. Durante i lavori sono emersi diversi reperti di epoca romana, finchè il 23 giugno dello stesso anno, un archeologo dilettante, P.C. Beunder ha fatto la scoperta più interessante, rinvenendo l'ara con la dedica ad *Elagabalus* (J.E. BOGAERS, *Sol Elagabalus und die cohors III Breucorum in Woerden (Germania Inferior)*, «Oudheidkundige Mededelingen», 74 [1994], p. 154).

*AE* 1994, 1285



**Figura 17: l'altare con dedica al *Sol Elagabalus* e *Minerva* da Woerden (da [http://www.livius.org/pictures/netherlands/woerden\\_laurum/woerden-dedication-to-elagabal/](http://www.livius.org/pictures/netherlands/woerden_laurum/woerden-dedication-to-elagabal/)).**

*P(ro) s(alute) I(mperatoris) C(aesaris) T(iti) A(eli) Ha(driani) / A(ntonini) A(ugusti) P(ii) / Soli Helaga/balo (!) et Miner(vae) L(ucius) Terentius / Bassus (centurio) coh(ortis) / III Breucor(um)*

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

La titolatura imperiale permette di datare l'epigrafe al principato di Antonino Pio, fra il 138 e il 161 d.C., prima della stessa iscrizione di Cordova, anch'essa di età antonina, ma posta nel 171 d.C., sotto Marco Aurelio. Si tratterebbe quindi non solo della più antica dedica ad *Elagabalus* rinvenuta nella *pars occidentalis* dell'Impero, ma anche della prima iscrizione in cui emerge il carattere solare del dio, come si evince dal nome della divinità *Soli Helaga/balo* (!). Nell'epigrafe il dio emeseno è accompagnato anche da Minerva, in questo caso l'*interpretatio Romana* di Allath, la paredra di *Elagabalus*<sup>284</sup>.

È possibile sia stato lo stesso dedicante a incidere l'iscrizione, si notino al riguardo gli strani segni d'interpunzione, le lettere traballanti e le O particolarmente accentuate; potrebbe dunque aver comprato il monumento da un'officina epigrafica per poi finire di lavorarlo lui stesso<sup>285</sup>.

Da segnalare la presenza sulle due facce laterali dell'altare di tre rilievi: sul lato sinistro un *malleus*, mentre sul lato destro una *dolabra* e un *culter*. Si tratta di *instrumenta sacra*, utilizzati nell'ambito del sacrificio cruento (figg. 18-19)<sup>286</sup>. Il *malleus* era il martello che veniva impiegato per immolare gli animali di taglia più grande, quali tori e vitelli<sup>287</sup>, una funzione simile a quella ricoperta dalla stessa *dolabra*, l'ascia a lungo manico. Il *culter*, come la *secespita*, era un coltello che veniva adoperato in diverse occasioni, sia per i sacrifici sanguinosi che per quelli incruenti. Nel primo caso veniva usato per

<sup>284</sup> J.E. BOGAERS, cit., p. 154. Cfr. J. MILIK, cit., p. 304; H. SEYRIG, *Antiquités syriennes. Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine*, «Syria», 48 (1971), pp. 370-371; M. FREY, cit., pp. 50-53.

<sup>285</sup> J.E. BOGAERS, cit., p. 153.

<sup>286</sup> A.V. SIEBERT, *Instrumenta Sacra, Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten*, Berlin-New York 1999. Cfr. ID., *Instruments and Vessels*, R. RAJA, J. RUPKE (edd.), *A Companion to the Archeology of Religion in the Ancient World*, 2015, pp. 393-394.

<sup>287</sup> Ov. *Met.*, II, 615-619: *tum vero gemitus (neque enim caelestia tingi ora licet lacrimis) alto de corde petitos edidit, haud aliter, quam cum spectante iuvenca lactentis vituli dextra libratus ab aure tempora discussit claro cava malleus ictu.*

forare l'arteria carotide della vittima<sup>288</sup>; Ovidio, d'altra parte, ci informa che poteva essere impiegato anche per aprire il corpo dell'animale.

Un altro elemento d'interesse compare sul coronamento dell'altare, dove sono presenti quattro rosette ed un incavo centrale; proprio sopra quest'ultima parte si trova incisa quella che J. E. Bogaers ritiene essere una piccola croce<sup>289</sup>; d'altra parte non disponiamo di alcun confronto che permetta di approfondire la questione. Rimanendo a livello ipotetico, se si osserva più attentamente la figura, vi si potrebbe riconoscere le sembianze di un uccello: perché non pensare allora, sempre con tutte le cautele del caso, che il dedicante vi abbia voluto rappresentare una piccola aquila, che come sappiamo era l'animale sacro di *Elagabalus*?

Il dedicante, *L. Terentius Bassus*, centurione della *cohors III Breucorum*, dovrebbe essere secondo J.E. Bogaers un siriano originario di Emesa, nonostante presenti un *cognomen* latino<sup>290</sup>; non altrimenti si spiegherebbe la dedica alla divinità orientale che, come dimostrano le iscrizioni d'età successiva, risulta oggetto di venerazione in Occidente soltanto da parte di siriani.

La *cohors III Breucorum*<sup>291</sup> era una coorte *peditata* e *quinguagenaria*, reclutata su ordine di Vespasiano fra il 71 e il 72 d.C. dalla tribù dei Breuci, popolazione che viveva lungo la valle del fiume Sava, in *Pannonia*. Il suo reclutamento si sarebbe reso necessario per ripianare le perdite subite dall'esercito romano lungo il *limes* della *Germania Inferior* a seguito della rivolta batava. L'unità fu assegnata al *castellum* di *Laurum* dove sostituì la *cohors XV Voluntariorum*. Come si può notare non vi è alcun legame fra la truppa ausiliaria ed il culto di *Elagabalus*, e in assenza di altre dediche votive

---

<sup>288</sup> SERV. in *Verg. Aen.*, VI, 248.

<sup>289</sup> J.E. BOGAERS, cit., p. 154.

<sup>290</sup> J.E. BOGAERS, cit., p. 155.

<sup>291</sup> J. SPAUL, *Cohors. The evidence for and a short history of the auxiliary infantry units of the Imperial Roman Army*, 2000, p. 321.

poste da soldati della *cohors* sembra che l'iscrizione di *Laurum*, al pari di quella *cordubensis*, si collochi entro un quadro di epigrafia privata, dipendente forse dalla volontà di singoli o di gruppi di onorare le divinità del proprio luogo di provenienza, per quanto costituiscano dati interessanti l'ambito militare in cui operava *L. Terentius Bassus* e il possibile collegamento con l'attività commerciale di *negotiatores Syrii* nell'epigrafe di Cordova.

### III. Ἡ φιλόσοφος: POLITICA RELIGIOSA DI UN'IMPERATRICE SIRIANA

#### III,1 NASCITA DI UN'IMPERATRICE: IL RUOLO ISTITUZIONALE DI GIULIA DOMNA DAL MATRIMONIO CON SETTIMIO SEVERO ALL'ASCESA DI PLAUZIANO

Giulia Domna, figlia di Giulio Bassiano, gran sacerdote di *Elagabalus* e discendente dalla potente famiglia di re-sacerdoti che aveva governato Emesa fino alla metà del II secolo d.C., nacque probabilmente intorno al 170 d.C. La critica ritiene che Settimio Severo l'abbia conosciuta durante il suo incarico in *Syria* come *legatus legionis IV Scythicae*, verso il 182 d.C.<sup>292</sup> A quel tempo il futuro imperatore era ancora sposato con Paccia Marciana, dalla quale aveva avuto due figlie e Giulia era ancora in età pre-puberale.

La morte della moglie avvenuta qualche anno più tardi, unita alla necessità di avere un erede maschio, lo spinsero ben presto a risposarsi. Verosimilmente nel 187 d.C.<sup>293</sup>, richiese e ottenne in sposa Giulia Domna. Secondo l'*Historia Augusta*, Severo avrebbe scelto Giulia per il suo oroscopo, il quale prediceva che si sarebbe sposata con un re<sup>294</sup>. Se le fonti antiche confermano l'interesse dell'imperatore per l'astrologia, vi furono sicuramente

<sup>292</sup> A. BIRLEY, *The African Emperor Septimius Severus*, London 1988, pp. 68-69.

<sup>293</sup> Sulla datazione del 187 e la nascita del figlio di Settimio Severo e Giulia Domna al 188 vd. A. BIRLEY, cit., p. 124; A. MASTINO, *Le titolature di Caracalla e Geta attraverso le iscrizioni (indici)*, Bologna 1981, p. 28 n. 1.

Una parte della critica data invece il matrimonio al 185, e di conseguenza sposta la nascita di Caracalla al 186 d.C. Vd. P. TOWNSEND, *The significance of the Arch of the Severi at Lepcis*, «AJA», 42 (1938), p. 517, n. 5; F. GHEDINI, *Giulia Domna tra Oriente e Occidente. Le fonti archeologiche*, Roma 1984, pp. 4-6.

<sup>294</sup> SHA Sev. 3, 9: *Cum amissa uxore aliam vellet ducere, genituras sponsarum requirebat, ipse quoque matheseos peritissimus, et cum audisset esse in Syria quandam, quae id geniturae haberet, ut regii ungeretur, eandem uxorem petit, Iuliam scilicet, et accepit interventu amicorum. Ex qua statim pater factus est.* Fra gli altri presagi Cassio Dione (LXXV, 3, 1) riferisce di un sogno fatto da Settimio Severo mentre si apprestava a sposare Giulia, in cui gli sarebbe apparsa Faustina Minore, moglie di Marco Aurelio, che preparava la loro camera nuziale nel tempio di Venere.

altri parametri che contribuirono alla scelta della giovane principessa: il prestigio di cui godeva la casata siriana - le antenate di Giulia avevano sposato nei secoli precedenti membri appartenenti alle più eminenti dinastie orientali<sup>295</sup> - e il grande potere economico della dinastia araba, si consideri che ad essa spettava l'amministrazione di uno dei più ricchi santuari di tutto il Vicino Oriente. Due parametri quindi fondamentali per il proseguimento della carriera politica di Settimio Severo.

Quale ritorno invece per la famiglia di Giulia? Il padre, Bassiano, capo della casata emesena e sommo sacerdote di *Elagabalus*, si imparentava a sua volta con un membro dell'ordine senatorio, ottenendo per Domna un matrimonio sicuramente più vantaggioso rispetto a quello contratto dall'altra figlia, Giulia Mesa, la quale era andata in sposa a *Gaius Iulius Avitus Alexianus*, un orientale come si può dedurre dal *cognomen*, appartenente al ceto equestre<sup>296</sup>.

Tornando a Giulia, essa raggiunse Severo a Lione, mentre esercitava le funzioni di *legatus Aug. pro praet. prov. Galliae Lugdunensis*. L'anno seguente nacque il primo figlio della coppia, *L. Septimius Bassianus*, mentre nel 189 fu la volta del secondogenito *P. Septimius Geta*. Negli anni successivi la famiglia si spostò a Roma, mentre Severo ricoprì gli incarichi di *proconsul Siciliae* (189/190) e di *legatus Aug. pro praet. prov. Pannoniae Superioris* (191-193). Sicuramente furono anni difficili per la siriana: giovanissima aveva dovuto abbandonare la patria, la famiglia, le tradizioni avite, ritrovandosi immersa improvvisamente in un contesto sociale-politico differente, in una cultura, quella latina, per lei sicuramente nuova, dato che era stata educata seguendo una formazione greca. Giulia, inoltre, andava incontro ad una nuova metamorfosi, abbandonando il ruolo di figlia per

<sup>295</sup> Iotape IV, figlia di Sampsigeramo, aveva sposato Aristobulo nel 7 a.C. (FLAV. IOS. *Ant.*, XVIII, 135), mentre Giulia Mamea era andata in sposa, intorno alla metà del I secolo d.C., a Polemo II, re del Ponto (R. SULLIVAN, cit., p. 214).

<sup>296</sup> PIR<sup>2</sup> A 192.

abbracciare quello di madre; tutte prove, però, che la futura imperatrice superò egregiamente, dando al marito due eredi ed inserendosi abbastanza rapidamente in questa nuova realtà.

Finchè fu a Lione Severo contribuì all'ambientamento di Domna: era un uomo di cultura e desiderava al suo fianco una moglie in grado di rapportarsi e confrontarsi con le altre matrone del suo ceto sociale<sup>297</sup>; si pensi, al riguardo, al comportamento di Severo quando, divenuto imperatore, allontanò la sorella da Roma, vergognandosi del suo accento africano<sup>298</sup>.

Trascorso il mandato del marito in Gallia, Giulia passò gli anni successivi al 189 da sola con i propri figli. In questo periodo risiedette a Roma, fino all'acclamazione di Severo ad imperatore, avvenuta presso il quartier generale di *Carnuntum*, nella *Pannonia Superior*, il 13 aprile del 193 d.C.

Com'è noto, la situazione nella capitale era alquanto turbolenta: la morte di Pertinace aveva riaperto la lotta per il potere, profilando uno scenario per certi versi simile a quello seguito alla morte di Nerone. Didio Giuliano aveva acquistato l'impero tramite un generoso donativo di 25.000 sesterzi *pro capite* in favore della guardia pretoriana, ragion per cui una delle prime iniziative prese da Severo, dopo la sua acclamazione, fu di allontanare la famiglia da Roma μή εἶναι ἐν ἑτέρου ἐξουσία<sup>299</sup>.

La famiglia poté così ben presto riunirsi. Senza entrare nello specifico in merito agli avvenimenti successivi, Severo a capo delle legioni danubiane

<sup>297</sup> A. Magnani (*Giulia Domna. Imperatrice Filosofa*, Milano 2008, pp. 23-24) ipotizza che sia stato lo stesso Severo a fare da maestro alla moglie, ricordando come fosse una pratica diffusa fra i mariti romani quella di sovrintendere personalmente alla formazione culturale delle consorti. Lo studioso riprende anche un passo dell'*Historia Augusta* (*Cl. Alb.* XII, 12) in cui si fa riferimento ad una lettera indirizzata nel 197 dall'imperatore al Senato. La missiva, se fosse autentica, riporterebbe un'invettiva contro Clodio Albino, di cui Severo critica aspramente i gusti letterari, in particolare la lettura delle *Metamorfosi* di Apuleio, romanzo considerato alla pari delle novelle milesie. Severo coerentemente con la sua formazione di stampo retorico (*SHA*, Sev. 1, 5) avrebbe prediletto la letteratura classica della tarda età repubblicana, propendendo per autori come Sallustio (*SHA*, Sev. 21, 10).

<sup>298</sup> *SHA* Sev. 15, 7: *Cum soror sua Leptitana ad eum venisset vix Latine loquens ac de illa multum imperator erubesceret, dato filio eius lato clavo atque ipsi multis muneribus redire mulierem in patriam praecepit, et quidem cum filio, qui brevi vita defunctus est.*

<sup>299</sup> HDN. III, 2, 4.

ebbe facilmente la meglio su Didio Giuliano, il quale venne fatto assassinare dal Senato il 1° giugno dello stesso anno. Entrata a Roma insieme al marito, Giulia ricevette il titolo di Augusta.

Si apriva così un nuovo capitolo nella vita della principessa siriana, ascesa al ruolo di imperatrice.

La coppia dovette, però, ben presto abbandonare l'*Urbs*, a causa della minaccia portata dai nuovi usurpatori: Clodio Albino, governatore della *Britannia*, a cui Severo dovette concedere momentaneamente il titolo di *Caesar*, promettendogli la successione al trono, e Pescennio Nigro, governatore della *Syria*, proclamato imperatore dalle legioni d'Oriente.

Prima di partire per sedare la ribellione di Nigro, Severo si preoccupò di riformare la guardia pretoriana, sostituendo gli elementi italici con soldati a lui fedeli di origine illirica: un atto rivoluzionario reso necessario dal comportamento della stessa guardia, che da troppo tempo destabilizzava l'Impero, mettendo di volta in volta all'asta la porpora imperiale<sup>300</sup>.

La partenza avvenne il mese successivo, agli inizi di luglio<sup>301</sup>; Giulia seguì il marito nella spedizione contro Nigro, condividendo con lui i disagi del campo e i pericoli della guerra. La famiglia imperiale percorse inizialmente la *via Flaminia* per poi uscire dall'Italia e raggiungere le province pannoniche. Severo raccolse sul Danubio il resto delle truppe per poter fronteggiare il proprio avversario. Attraversate la *Moesia Superior* e la *Thracia*, vinse dapprima presso Cizico Asellio Emiliano, governatore dell'Asia e alleato di Nigro, dopo di ch  si spostò in Bitinia<sup>302</sup>.

Pescennio ripiegò subito in *Syria* per raccogliere rinforzi, lasciando campo libero a Severo in Asia Minore. La battaglia fra i due eserciti cadde fra la fine

<sup>300</sup> CASS. DIO LXXV, 1, 1. Ai pretoriani affiancò la *legio II Parthica*, premurandosi di stanziarla nei pressi del Monte Albano, vicino Roma, e ponendovi a capo un uomo di sua fiducia, scelto fra i legati del ceto equestre.

<sup>301</sup> La zecca di Roma batte nel 193 un tipo monetale su denario con al R/ la legenda PROPECTIO AVG., accompagnata dall'immagine dell'imperatore a cavallo che regge con la destra una lancia.

<sup>302</sup> HDN. III, 2, 10; CASS. DIO LXXV, 6, 4.

di marzo e l'inizio di aprile, nella pianura di Isso<sup>303</sup>. Lo scontro si risolse con la vittoria di Severo e la fuga di Nigro, il quale ripiegò inizialmente verso Antiochia e in seguito alla resa di questa città al suo avversario, si diresse verso il regno dei Parti; tuttavia venne raggiunto e ucciso dagli uomini di Severo prima di poter attraversare l'Eufrate<sup>304</sup>.

Non sappiamo se il ritorno di Giulia nella sua terra di origine abbia contribuito, tramite il peso politico ricoperto dalla sua famiglia, una delle più potenti dinastie del Vicino Oriente, al successo riportato su Pescennio Nigro; di certo l'imperatrice aiutò il marito nella riorganizzazione delle province orientali<sup>305</sup>.

Sistemata la situazione in Oriente, Severo decise di legittimare la propria posizione al potere, ragion per cui si mosse in due diverse direzioni.

In primo luogo intraprese una grande campagna contro i Parti: la vittoria avrebbe infatti garantito un enorme prestigio alla dinastia, oltre che sostanziose entrate economiche per le casse dell'Impero, messe a dura prova dalla guerra civile. Per questo motivo, all'inizio del 195, dopo aver sottomesso l'Osroene, aveva attraversato il Tigri e preso il controllo dell'Adiabene, regione limitrofa all'Impero Partico. Le vittorie ottenute gli valsero i titoli di *arabicus*, *adiabenicus* e *parthicus*, a quest'ultimo però rinunciò, accantonando momentaneamente l'idea di combattere gli stessi Parti, per affrontare un problema più urgente: Clodio Albino<sup>306</sup>.

Giulia Domna a sua volta, dal momento che aveva sempre accompagnato il marito e l'esercito nelle spedizioni militari, ricevette l'ambito titolo di *mater*

<sup>303</sup> HDN. III, 4, 2-5. CASS. DIO LXXV, 7.

<sup>304</sup> HDN. III, 4, 6; CASS. DIO LXXV, 8, 3.

<sup>305</sup> Probabilmente fu durante questo periodo che Severo maturò la decisione di dividere la Siria, con il suo presidio di cinque legioni, in due province: *Syria Coele* e *Syria Phoenice*. La stessa decisione verrà presa dall'imperatore anche nei riguardi della Britannia dopo aver sconfitto Albino. Il *princeps* voleva evitare il rischio di nuove usurpazioni.

<sup>306</sup> CASS. DIO LXXV, 15, 1-2.

*castrorum*<sup>307</sup>, un evento di considerevole rilievo, se si considera che era la seconda imperatrice dopo Faustina Minore ad ottenere il titolo. Alla moglie di Marco Aurelio era stato conferito nel 174, in occasione delle guerre marcomanniche, per la sua presenza a *Sirmium*, al fianco delle truppe<sup>308</sup>.

Il conferimento del medesimo titolo potrebbe costituire un indizio del disegno politico di Settimio Severo, che nel corso dello stesso anno avrà modo di legittimare la propria posizione al vertice dell'Impero facendosi riconoscere come *divi Marci Pii filius* e *divi Commodi frater*<sup>309</sup>.

Era chiara l'intenzione dell'imperatore di fondare una propria dinastia, motivo per cui la nomina di Clodio Albino a Cesare costituiva soltanto un diversivo, necessario per scongiurare l'usurpazione di Nigro, tanto che superato l'ostacolo rappresentato da quest'ultimo, Severo non tarderà a nominare Cesare il suo primogenito, Lucio Settimio Bassiano, da quel momento noto come Marco Aurelio Antonino<sup>310</sup>. Di conseguenza Giulia Domna assunse anche il titolo di *mater Caesaris*: in questo modo cominciava a concretizzarsi, seppur ancora allo stadio embrionale e parallelamente all'ideologia politica portata avanti da Settimio Severo, l'idea di un'imperatrice madre del popolo romano<sup>311</sup>. F. Cenerini a proposito di questa funzione ha coniato l'efficace espressione di «maternità istituzionale»<sup>312</sup>.

Gli anni successivi videro l'affermarsi completo della dinastia Severiana. Clodio Albino dichiarato nemico pubblico da Settimio Severo decise di non

<sup>307</sup> Giulia Domna ricevette il titolo il 14 aprile del 195.

<sup>308</sup> CASS. DIO LXXI, 10, 5.

<sup>309</sup> Vi era ovviamente un evidente passo indietro da parte di Settimio Severo rispetto alla scelta iniziale di apparire come vendicatore di Pertinace, il successore di Commodo. L'imperatore era disposto a mettersi contro il Senato, che aveva deliberato la *damnatio memoriae* del figlio di Marco Aurelio, per avvalorare la legittimità dinastica.

<sup>310</sup> Secondo l'*Historia Augusta* (*Cl. Alb.*, 3, 5) fu Giulia Domna a convincere il marito della necessità di eliminare Clodio Albino, garantendo la successione all'Impero ai propri figli: *Sed postea et filiis iam maiusculis studens et Albini amori invidens sententiam mutasse atque illorum utrumque bello oppressisse, maxime precibus uxoris adductus.*

<sup>311</sup> Un processo che troverà piena realizzazione nel 211, quando l'imperatrice potrà avvalersi del titolo di *mater castrorum et senatus et patriae*.

<sup>312</sup> F. CENERINI, *La donna romana*, Bologna 2002, p. 121.

perdere ulteriore tempo, abbandonò la *Britannia* per affrontare il proprio nemico in Gallia, nei pressi di *Lugdunum* (correva il 19 Febbraio del 197 d.C.). La battaglia fu in bilico fino all'ultimo, ma alla fine prevalsero le truppe di Severo. Secondo Cassio Dione, Albino non vedendo via di scampo si suicidò, gettandosi sulla propria spada. La sua morte lasciava definitivamente campo libero a Severo; eliminati gli ultimi oppositori politici, il *princeps* poteva finalmente dedicarsi all'amministrazione dell'Impero.

In autunno vennero proclamati rispettivamente Augusto e Cesare i due figli dell'imperatore, Caracalla e Geta, mentre Giulia ricevette l'ambito titolo di *mater Augusti et Caesaris*. I tipi monetali conati dalla zecca di Roma fra il 193 e il 196 confermano il ruolo di Giulia Domna come madre dell'Impero. L'imperatrice compare sul D/ di una serie di aurei recanti la legenda IVLIA DOMNA AVG., e seguiti al R/ dalla legenda VENVS GENETRIX, con la dea raffigurata seduta mentre regge una mela e uno scettro<sup>313</sup>.

In un altro tipo monetale col medesimo D/ si trova al R/ la legenda FECVNDITAS, a cui si accompagna l'iconografia della stessa dea, rappresentata seduta con un bambino fra le braccia ed un secondo di fronte a lei<sup>314</sup>.

La propaganda politica severiana fa passare anche un secondo messaggio tramite la monetazione: Giulia non è solo la madre dei Romani, una *Venus Genetrix*, ma anche una *Venus Victrix*<sup>315</sup>, apportatrice di vittoria sul campo, in perfetta linea con il precedente titolo di *mater castrorum*<sup>316</sup>.

Durante la seconda metà del 197, la famiglia dopo un breve soggiorno a Roma, durante il quale Severo condannò a morte i ventinove senatori che

<sup>313</sup> RIC IV,1, p. 73; n. 537, p. 165.

<sup>314</sup> RIC IV,1, p. 74; n. 534, p. 165.

<sup>315</sup> RIC IV,1, p. 73; nn. 535-536, p. 165.

<sup>316</sup> Si noti al riguardo un'emissione monetale speculare, battuta dalla zecca di Roma nel 197, con al D/ la testa laureate dell'imperatore Severo e la legenda L. SEPT. SEV. PERT. AVG. IMP., seguita al R/ dall'immagine di Marte stante con scudo e lancia, e recante la legenda MARTI VICTORI (RIC IV,1, n. 114, p. 104).

avevano appoggiato Albino, incamerandone i beni nella *res privata principis*, decise di rafforzare il proprio prestigio concedendo un secondo *congariium* al popolo romano ed un lauto donativo all'esercito. Alle truppe venne inoltre aumentata il salario di un terzo, in più venne riconosciuto finalmente ai legionari il diritto di contrarre matrimonio (*ius connubii*) durante il periodo di servizio.

Dopo queste iniziative l'imperatore, insieme alla moglie e ai figli, abbandonò momentaneamente Roma, apprestandosi ad una nuova spedizione in Oriente. I Parti avevano approfittato della guerra civile per riprendere le ostilità contro l'Impero Romano, gettando nel caos il *limes* orientale. La Mesopotamia era stata invasa e Nisibis era sotto assedio, tuttavia la marcia dell'imperatore fu alquanto celere, e il re dei Parti, Vologese V fu costretto a ritirarsi. Entro gli inizi del 198 la guerra era conclusa, Babilonia e Seleucia avevano aperto le porte a Severo, mentre la capitale Ctesifonte, dopo una breve resistenza, era capitolata ai piedi del *princeps*<sup>317</sup>.

Una volta riportato l'ordine all'interno dell'Impero e festeggiata la *Victoria Parthica* a Roma, la famiglia imperiale ripartì per trascorrere gli anni successivi, dal 199 al 202, viaggiando fra la Siria, la Palestina e l'Egitto. Giulia ebbe sicuramente un ruolo di primo piano nella sistemazione di queste province, soprattutto per quel che concerne la sua terra natale, la Siria: a Tiro e a Palmira venne infatti riconosciuto il rango di *coloniae iuris italici*, mentre Eliopoli ricevette dei privilegi fiscali<sup>318</sup>.

Il soggiorno in Oriente influenzò la politica religiosa della dinastia Severiana: in particolare durante il viaggio in Egitto, Settimio Severo e suo figlio Caracalla si avvicinarono ai culti di Serapide ed Iside<sup>319</sup>. L'interesse per le divinità straniere, sempre però vincolato al rispetto nei confronti della

<sup>317</sup> CASS. DIO LXXVI, 9, 3-4; HDN. III, 4, 9-11.

<sup>318</sup> S. N. MILLER, *L'esercito e la casa imperiale*, in CAH XII,1, Milano 1970, p. 33.

<sup>319</sup> SHA Sev. 17, 4.

tradizione romana<sup>320</sup>, proseguì negli anni successivi con la venerazione degli africani Bacco ed Ercole<sup>321</sup>, importata a Roma dallo stesso *princeps*, come quella della cartaginese *Dea Caelestis*<sup>322</sup>.

È possibile che durante la permanenza in Siria, l'imperatrice abbia potuto soffermarsi ad Emesa, sua città natale, e riavvicinarsi al culto di *Elagabalus*, considerazione che nasce dal fatto che proprio a partire dal 199 iniziano a sorgere nella *pars occidentalis* dell'Impero i primi templi della divinità siriana: a Roma, *Intercisa* e *Calceus Herculis*. Ma di questo avremo modo di parlare in seguito<sup>323</sup>.

Per Giulia furono comunque anni difficili: nasceva per lei un nuovo nemico, Gaio Fulvio Plauziano, il prefetto del pretorio conterraneo di Settimio Severo. Le calunnie di cui la farà oggetto presso l'imperatore le costeranno il momentaneo allontanamento dalla scena politica.

---

<sup>320</sup> A.D. Nock, *Le vicende del paganesimo*, in *CAH* XII,2, Milano 1970, p. 558.

<sup>321</sup> A.D. Nock, cit., p. 558. *RIC* IV,1, n. 661, p. 181; n. 669, p. 183. Inaspettatamente la devozione nei confronti degli africani Ercole e Bacco ci riporta anche ai *Ludi Saeculares*, come testimoniano i tipi monetali: *RIC* IV,1, n. 257, p. 123; n. 764-765, p. 195.

<sup>322</sup> A.D. Nock, cit., p. 558. *RIC* IV,1, n. 193 p. 116; n. 266-267, p. 125; nn. 759-760 p. 194; n. 763, p. 195; n. 766, p. 195.

<sup>323</sup> *Infra* § III, 3.

### III,2 IL RITIRO DALLA SCENA POLITICA E LA FORMAZIONE DEL CIRCOLO LETTERARIO

L'ascesa di Plauziano era cominciata dopo la vittoria di Settimio Severo su Pescennio Nigro: in occasione del ritorno dell'imperatore a Roma era stato nominato, il 1° gennaio del 197, prefetto del pretorio<sup>324</sup>, incarico che andava a ricoprire dopo aver detenuto la *praefectura vigilum*.

Plauziano si trovò così al fianco di Severo in uno dei momenti chiave del suo principato: mi riferisco allo scontro decisivo contro Clodio Albino, avvenuto il mese successivo nei pressi di *Lugdunum*<sup>325</sup>.

Da questo momento in poi, il prefetto seguirà ovunque l'imperatore, accompagnandolo nelle campagne militari e nei viaggi; una presenza costante, a tal punto che in un'iscrizione di Roma, posta da un certo *T(itus) Statilius Calocaerus*, di professione *nomencl(ator)*, Plauziano riceverà il titolo di *comes per omnes expeditiones*<sup>326</sup>.

Secondo F. Grosso<sup>327</sup> le tensioni fra l'imperatrice e il prefetto del pretorio, sarebbero cominciate dopo la vittoria su Albino. Lo studioso si basa su un

<sup>324</sup> AE 1935, 156 = 1954, 83 = 1968, 8: *Pro sal(ute) Imp(eratoris) / L(uci) Sep(timi) Severi Perti(nacis) / Aug(usti) et M(arci) Aur(eli) Anto(nini) Caes(aris) [[et C(ai) F]u[[v(i)]] / [[Plaut(iani) pr(aefecti) pr(aetorio) v(iro)]] c(larissimo) sub cura / Trebi Germani trib(uni) et / Ael(i) Sabiniani |(centurionis) ex(ercitatoris) et / lul(i) Martiniani / principis // col(llegium) curato[r(um)] / vot(um) pos(uit) Minerv(ae) [Au]g(ustae) Ael(ius) Respectus optio / lul(ius) Bassus Probius Neon / Ael(ius) Rodon Aur(elius) Proculi/nus Aur(elius) Museus lul(ius) Vitalis / Candidinius Crescens / Ael(ius) Faustinus lul(ius) Hercula/nus Aur(elius) Auluzanus Val(erius) / Proculus Turranius / Septimus Aur(elius) Mes/sor Aur(elius) Verus / Aur(elius) Quin(tilianus) // cura(m) agente Apollonio Apollodoro b(ene)f(iciario) / scola cur(atorum) dedicata Kal(endis) Ian(uariis) Rufino et Laterano co(n)s(ulibus).*

<sup>325</sup> Il 19 febbraio del 197 d.C.

<sup>326</sup> CIL VI, 1074 = ILS 456 = AE 1954, 245 = 2007, 208: *[[Fulviae Plautillae Aug(ustae) coniugi]] / Imp(eratoris) M(arci) Aureli Antonini Aug(usti) / Pii Felicis pontificis cons(ulis) / Imp(eratoris) L(uci) Septimi Severi Aug(usti) Pii Felicis / pontificis et Parthici maximi cons(ulis) III nurui / filiae / [[C(ai) Fulvi Plautiani c(larissimi) v(iri) co(n)s(ulis) II]] / pontificis nobilissimi pr(aefecti) pr(aetorio) necessarii / Augg(ustorum) et comitis per omnes expeditiones eorum / T(itus) Statilius Calocaerus nomencl(ator) / cum Statilio Dionysio trib(uno) leg(ionis) XVI Flaviae / et Statilio Myrone designatore scaenar(um) / filiis et Statilio Dionysio discipulo fictorum / pontificum cc(larissimorum) vv(ironum) nepote suo / [a]mpla beneficia de indulgentia / [Au]gustorum suffragio patris eius / consecutus. Sull'iscrizione vd. M. CHRISTOL, Comes per omnes expeditiones. L'adulation de Plautien, préfet du prétoire de Septime Sévère, «CCG», XVIII (2007), pp. 217-236.*

<sup>327</sup> F. GROSSO, Ricerche su Plauziano e gli avvenimenti del suo tempo, «Rend. Acc. Lincei», 23 (1968), p. 15.

passo dell'*Historia Augusta*<sup>328</sup>, in cui ci viene presentato da una parte Plauziano intenzionato a procedere all'eliminazione dei nemici politici del regime e dall'altra il giovane Geta che prova a far desistere il padre dall'applicare le esecuzioni. Come sottolineato anche da A. Magnani, dietro Geta, che aveva appena otto anni, si nasconderebbe la stessa Giulia, la quale voleva evitare che Plauziano si arricchisse tramite le proscrizioni, accrescendo di conseguenza anche il proprio potere<sup>329</sup>.

A nostro avviso le ostilità sarebbero proseguite durante il secondo soggiorno in Oriente della famiglia imperiale, fra il 199 e il 202. Stando ad una notizia riferita da Cassio Dione, Plauziano avrebbe fatto rubare da alcuni suoi centurioni dei cavalli, che lo storico definisce *τιγροειδεῖς*<sup>330</sup>, che erano sacri al Sole (*Ἡλίῳ ἱεροῦς*) e si trovavano su delle isole nel Mare Eritreo<sup>331</sup>. Nonostante gli animali non fossero consacrati ad *Elagabalus*, l'attacco a Giulia Domna sembra palese: è noto infatti che l'imperatrice si adopererà, sia sotto Settimio Severo che sotto Caracalla, a favore di una politica religiosa di stampo solare, basti pensare all'opera commissionata a Filostrato sulla vita di Apollonio di Tiana<sup>332</sup>, su cui avremo comunque modo di tornare in seguito<sup>333</sup>.

Per l'allontanamento dell'imperatrice dalla vita politica bisognerà attendere il rientro a Roma della famiglia imperiale. Cassio Dione ci parla di un conflitto divenuto insanabile; ogni volta che ne aveva l'occasione, Plauziano

<sup>328</sup> SHA *Get.*, IV, 2-4: *Huius illud pueri fertur insigne, quod, cum vellet partium diversarum viros Severus occidere et inter suos diceret: "Hostes vobis eripio" consentiretque adeo usque Bassianus, ut eorum etiam liberos, si sibi consuleret, diceret occidendos, Geta interrogasse fertur, quantus esset interficiendorum numerus; cumque dixisset pater, ille interrogavit: "Isti habent parentes, habent propinquos?" Cum responsum esset habere, ait complorans: "Plures ergo in civitate tristes erunt quam laeti quod vicimus". Et optinisset eius sententia, nisi Plautianus praefectus vel Iuvenalis institissent spe proscriptionum, ex quibus ditati sunt.*

<sup>329</sup> A. MAGNANI, cit., pp. 43-44.

<sup>330</sup> L'aggettivo *τιγροειδεῖς* farebbe pensare più che a dei cavalli, a delle zebre.

<sup>331</sup> CASS. DIO LXXVI, 14, 3.

<sup>332</sup> D. Del Corno (Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, Milano 2011, p. 16) parla a riguardo di «un consapevole programma politico e religioso, la cui tendenza assolutistica di stampo orientalizzante pretendeva di venire sanzionata dal monoteismo solare, che fedele alle sue origini etniche e familiari Giulia Domna mirava a diffondere».

<sup>333</sup> *Infra* § III, 4.

trattava Giulia in maniera oltraggiosa, arrivando ad accusarla di fronte allo stesso Severo di adulterio<sup>334</sup>. Lo storico aggiunge che il prefetto aveva ordinato delle indagini sulla condotta della donna, arrivando persino a torturare delle matrone appartenenti alla nobiltà romana, pur di scoprire un eventuale tradimento dell'imperatrice<sup>335</sup>.

Non avendo prove a sufficienza per screditare Giulia, Plauziano pensò bene di “sostituirla”: la sua intenzione era quella di dare al popolo romano una nuova Augusta, e non gli fu difficile ottenerlo. Nel 202 Settimio Severo acconsentì alle nozze fra la figlia del prefetto, Plautilla, e il suo figlio maggiore, Caracalla<sup>336</sup>. La mossa tuttavia non ebbe l'effetto sperato, dato che l'imperatrice negli anni precedenti aveva consolidato il proprio ruolo istituzionale tanto da rimanere un punto di riferimento non solo per l'esercito, (si pensi al titolo di *mater castrorum*), ma anche per lo stesso popolo romano, in quanto *mater Augusti et Caesaris*,<sup>337</sup> così che Plautilla si ritrovò a vivere all'ombra della stessa Domna.

La celebrazione dei *Ludi Saeculares* nel 204 d.C. lo dimostra. In tale occasione, come giustamente evidenziato da J. Gagé: «la célébration des jeux séculaires s'est facilement prêtée à la glorification d'un régime»<sup>338</sup>. L'evento, oltre a rafforzare il concetto di monarchia, avrebbe contribuito a magnificare la stessa famiglia imperiale, a cui spettò un ruolo di primissimo piano nella celebrazione dei giochi.

---

<sup>334</sup> Sul favore di cui godeva Plauziano presso Severo, Erodiano (III, 10, 6) riferisce che i due uomini sarebbero stati imparentati; inoltre, secondo altre voci da giovani i due sarebbero stati amanti.

<sup>335</sup> CASS. DIO. LXXVI, 15, 6.

<sup>336</sup> HDN. III, 10, 7.

<sup>337</sup> Il riferimento alla maternità si era consolidato negli anni, la propaganda imperiale aveva agito tramite le emissioni monetali, e Giulia al pari di Faustina Minore aveva cercato un'identificazione con Cibele, madre universale e dell'Impero. Lo dimostrano i tipi con le legende al R/ di MATRI DEVM, MATRI MAGNAE e MATER AVGUSTORVM (RIC IV,1 nn. 564, 570, p. 169; n. 562, p. 168). Sull'argomento vd. P. CALABRIA, F. DI JORIO, P. PENSABENE, *L'iconografia di Cibele nella monetazione romana*, «Bollettino di Archeologia», (2008), p. 37.

<sup>338</sup> J. GAGÉ, *Les jeux séculaires de 204 ap. J.-C. et la dynastie des Sévères*, «MEFRA», 51 (1934), p. 34.

In particolare, ci preme richiamare l'attenzione sulla parte avuta dall'imperatrice Giulia Domna nei *Ludi Saeculares*. Diversamente da Livia, sposa di Augusto che, nel corso dei *Ludi* organizzati dal marito nel 17 a.C., non aveva svolto dei particolari incarichi, a Domna, invece, venne affidata buona parte della cura del rito per *Iuno Regina*<sup>339</sup>. Riportiamo qui di seguito la parte del protocollo severiano relativa all'evento<sup>340</sup>:

«[- - - - - [[come Geta Cesare in compagnia del prefetto al pretorio]] e di tutti gli altri quindecemviri] dopo aver indossato le (toghe) preteste e [aver mandato] delle corone, giunsero dal Palatino al Campidoglio. *lacuna* Qui, Severo Augusto,] / Antonino Augusto suo] figlio dettandogli la formula, fecero (*sic*) il rito sacro [con il prefetto al pretorio e gli altri quindecemviri] presso [l'altare di Giunone su un focolare (?): Poi, dopo aver deposto la corona e] la toga pretesta, [e indossato la tunica frangiata], circondato da [Geta Cesare]], dal prefetto al pretorio e dagli altri clarissimi, dopo essersi purificato le mani con l'aiuto degli schiavi pubblici dei quindecemviri, Severo Augusto, tenendo con le mani] / [destra e] sinistra un coltello obliquo e ben aguzzo, insieme con una patera piena di vino, [[Geta Cesare]] controllando la preghiera, immolò secondo il rito greco una vacca bianca a Giunone regina [dicendo questa preghiera *lacuna*: “Giunone regina! Come è scritto per te nei libri famosi,] / [e che] per [queste ragioni cioè sia più vantaggioso per il popolo romano e per i Quiriti], che ti sia reso un sacrificio con questo grasso bovino femmina; io ti domando e ti prego di [accrescere il potere e la maestà del popolo romano e dei Quiriti in guerra come in pace, e che sempre il latino ubbidisca”. Il resto come sopra]. / [Poi] Fabius Magnus e Aiacus Modestus sacrificarono con gli Augusti durante il [pasto] a Giove Ottimo Massimo e vi banchettarono in ragione del [rito? di Giunone?]. Quindi, dopo aver indossato la pretesta, *lacuna*, Severo e Antonino Augusti, Geta Cesare in compagnia del prefetto al pretorio e degli altri] / [quindecem]viri si recarono davanti alla cella del tempio di Giunone regina. Qui Severo Augusto dettò la formula in questi termini a Giulia Augusta, madre degli accampamenti, sposa [dell'imperatore, e] alle cento[nove matrone che erano state convocate, *lacuna*,], mentre le vergini Vestali [Numisia]/Maximilla e Terentia Flavola [stavano al loro fianco]: “Giunone regina! Se qualche cosa di più vantaggioso può accadere al popolo romano [e ai Quiriti, noi, le centodieci madri di famiglia], sposate, [del popolo romano e dei Quiriti, con le ginocchia piegate, ti preghiamo - - - -]».

Come si evince dal passo, la celebrazione del rito per *Iuno Regina*, nel corso dei *Ludi Saeculares* di età severiana, prevedeva che, dopo lo

<sup>339</sup> Durante i *Ludi Saeculares* organizzati da Augusto, officiò al rito di *Iuno regina* M. Agrippa.

<sup>340</sup> J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005 (trad. it., *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Bari 2011, pp. 286-287). La traduzione si basa sull'edizione del testo fornita da G.B. Pighi (*De ludis saecularibus populi Romani Quiritium*, Amsterdam 1965, pp. 156 ss., IV, ll. 4-10).

svolgimento iniziale della cerimonia, guidato dall'imperatore, con il relativo sacrificio di un bovino femmina seguito dalla preghiera alla dea, vi fosse un vero e proprio passaggio di consegne: dal *princeps* all'Augusta.

Settimio Severo, accompagnato dai figli e dal prefetto del pretorio, abbandonava, infatti, l'altare dove aveva compiuto il sacrificio in onore di *Iuno regina*, per recarsi dinanzi alla cella del tempio.

Da qui spettava a Giulia Domna, e alle centonove matrone che la seguivano, adempiere alla parte finale del rito, innalzando una seconda e definitiva preghiera alla dea<sup>341</sup>. Assistevano a questo momento, al fianco dell'imperatrice, le due Vestali: *Numisia Maximilla* e *Terentia Flavola*<sup>342</sup>. Un dato, quest'ultimo, non privo di interesse, che va al di là della semplice partecipazione delle Vergini Vestali ad uno dei principali eventi della religiosità romana. Sembra, infatti, che *Numisia Maximilla* e *Terentia Flavola* avessero un rapporto diretto con la famiglia imperiale, in particolare con l'imperatrice Giulia Domna<sup>343</sup>. L'Augusta era profondamente devota al culto di Vesta, la documentazione numismatica della stessa lo rivela<sup>344</sup>; inoltre, non va dimenticato che aveva finanziato insieme al marito il restauro dell'*aedes Vestae*, colpito da incendio sotto Commodo<sup>345</sup>. Si sarebbe quindi creato un

<sup>341</sup> Fra le matrone romane che accompagnavano Domna vi era anche la nipote dell'imperatrice, Giulia Soemiade, citata per prima fra le madri romane appartenenti al ceto equestre (P. ROMANELLI, «*Notizie degli Scavi*», vol. VII, ser. VI (1932), 1. 26, : *E]questres : Iulia Suemi[a* - - -, et p. 323).

<sup>342</sup> Viene da chiedersi come mai solo due vestali piuttosto che sei? Siamo a conoscenza che *Numisia Maximilla* ricopriva già dal 201 la carica di *Vestalis Maxima* (CIL VI, 2129 = AE 2006, 118), questo potrebbe spiegare la sua presenza al fianco dell'imperatrice, ma perché è presente anche *Terentia Flavola*? Si potrebbe ipotizzare una sua partecipazione in quanto vestale designata a succedere a *Numisia Maximilla*, sappiamo infatti che *Terentia Flavola* ricoprirà la carica di *Vestalis Maxima* nel 215 (CIL VI, 02130 = AE 2006, 118). Tuttavia non si può escludere l'ipotesi che entrambe le sacerdotesse fossero Vestali Massime al momento della celebrazione dei giochi secolari.

<sup>343</sup> Sul rapporto fra le Vestali Massime e la famiglia imperiale, si veda anche il caso della sacerdotessa *Flavia Publicia* (P. RUGGERI, *La Vestale Massima Flavia Publicia: una protagonista della millenaria Saecularis Aetas*, in c.d.s.).

<sup>344</sup> Vd. *infra*, § III, 3, 1.

<sup>345</sup> Sull'incendio subito dall'edificio nel 191 d.C. vd. HDN. I, 14; Cass. Dio 72, 24. Gli studiosi collegano un medaglione d'argento (F. GNECCHI, cit., II, 72, 5, pl. 92) al restauro del tempio voluto da Giulia Domna. L'esemplare presenta al D/ il busto dell'imperatrice con la legenda IVLIA AVGVSTA, mentre al R/ sono raffigurate le sei Vestali in atto di sacrificare dinanzi all'*Aedes Vestae* (F. CAPRIOLI, *Vesta Aeterna: L'Aedes Vestae e la sua decorazione architettonica*, Roma 2007, p. 66).

legame con le due Vestali, le quali avrebbero scelto di contraccambiare la prodigalità di Giulia, adoperandosi in favore del culto di *Elagabalus*, da poco trapiantato a Roma per volontà dell'imperatrice. Questo spiegherebbe le iscrizioni onorarie poste dal *sacerdos solis Elagabali*, *T. Iulius Balbillus*, per *Numisia Maximilla* e *Terentia Flavola*, rispettivamente nel 201 e nel 215 d.C.<sup>346</sup>

In sintesi, i *Ludi Saeculares* dimostrano che l'imperatrice siriana restava un punto di riferimento per l'intera comunità romana; gli attacchi di Plauziano, però, se non erano riusciti a distruggere l'immagine di Giulia presso il Senato e il popolo di Roma, l'avevano comunque allontanata da Settimio Severo, e di conseguenza dal potere che conta. L'Augusta decise, allora, di non replicare direttamente agli attacchi del prefetto, ma di riabilitare la propria immagine agli occhi del marito: prima di tutto disinteressandosi alla politica imperiale, ed in secondo luogo, “creando” un piccolo circolo letterario, alle cui sedute lei stessa prendeva parte. Per questo motivo, stando a quanto riferito da Cassio Dione, Giulia aveva iniziato a studiare filosofia e a passare le proprie giornate in compagnia dei sofisti<sup>347</sup>.

Si trattò di una mossa astuta e intelligente che permise all'imperatrice di riavvicinarsi allo sposo: Severo era infatti un uomo di cultura, con un particolare interesse per la retorica<sup>348</sup>.

La critica si interroga tutt'oggi se fosse un vero e proprio circolo letterario, su quale sia stata la sua effettiva composizione, sui rapporti fra i suoi esponenti, sugli argomenti trattati al suo interno; ma vediamo con ordine questi punti.

A parlare di un circolo letterario è Filostrato: nella *VA* l'autore ricorda la propria appartenenza al κύκλος dell'imperatrice. Nello stesso passo il sofista

<sup>346</sup> *CIL* VI, 2129 = *AE* 2006, 118; *CIL* VI, 2130 = *AE* 2006, 118.

<sup>347</sup> *CASS. DIO* LXXVI, 15, 7.

<sup>348</sup> *SHA Sev.* 1, 5.

dopo un breve elogio per Giulia, che definisce un'appassionata ammiratrice di ogni arte d'eloquenza, dichiara come sia stata la stessa sovrana a commissionargli l'opera; dato, quest'ultimo, di particolare interesse, in quanto significa che l'imperatrice non prendeva solo parte al circolo ma ne tracciava anche le linee guida, tramite la commissione di opere e la scelta degli argomenti trattati.

Ma chi apparteneva a questo circolo? Cassio Dione parla di σοφιστοί, mentre Filostrato aggiunge la presenza di γεωμέτραι e φιλόσοφοι<sup>349</sup>.

Nello specifico, fra le personalità che potrebbero aver fatto parte del κύκλος, la ricerca avrebbe individuato alcuni nomi sicuri, dopo l'indagine fin troppo generica compiuta da K. Muenscher agli inizi del '900. Lo studioso tedesco aveva infatti radunato nel circolo di Giulia i maggiori intellettuali del tempo, senza che vi fossero prove a sufficienza per dimostrarne la presenza. Ne avrebbero fatto parte, oltre al biografo Filostrato, gli esperti di diritto Papiniano, Ulpiano e Paolo; gli storici Cassio Dione e Mario Massimo; i medici Sereno Sammonico e Galeno, ma anche il poeta Oppiano, Gordiano I, Aspasio di Ravenna, Antipatro di Hierapolis e Claudio Eliano<sup>350</sup>.

G.W. Bowersock, a seguito di un'attenta analisi della tradizione storico-letteraria, avrebbe ridimensionato questa prospettiva, dando soltanto per certa la presenza di Filostrato, Filisco di Tessaglia e Gordiano<sup>351</sup>.

Un giudizio più moderato è stato dato invece da E. A. Hemelrijk e A. Magnani, in linea con i quali crediamo che anche Antipatro di Hierapolis e Claudio Eliano abbiano fatto parte del circolo, tuttavia nutriamo alcune riserve su Oppiano di Apamea e Galeno<sup>352</sup>.

<sup>349</sup> CASS. DIO LXXVI, 15, 7. PHILOSTR. *Vit. soph.* 622.

<sup>350</sup> K. MUENSCHER, *Die Philostrate*, «Philologus», suppl. X (1907), p. 477.

<sup>351</sup> G.W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, pp. 101-109.

<sup>352</sup> E. A. HEMELRIJK, *Matrona Docta. Educated woman in roman élite from Cornelia to Julia Domna*, London-New York 1999, pp. 122-127; A. MAGNANI, cit., pp. 57-61.

Antipatro era stato dapprima allievo del sofista Polluce, che deteneva ad Atene il *thronos* di retorica, poi grazie all'imperatore Severo era entrato a corte, svolgendo la mansione di tutore dei principi Caracalla e Geta<sup>353</sup>. Le abilità dimostrate nello svolgere l'incarico gli valsero l'ufficio *ab epistulis Graecis*; fu quindi a strettissimo contatto con la famiglia imperiale e non è da escludere che abbia partecipato agli incontri filosofico-letterari organizzati da Giulia. L'imperatrice potrebbe averlo aiutato ad ottenere l'*adlectio* al Senato nel 204, come aveva fatto anche per un altro suo protetto, Filisco di Tessaglia che, secondo quanto riferito da Filostrato, riuscì ad ottenere da Severo, grazie all'intermediazione di Domna, la cattedra di retorica di Atene.

Per A. Magnani la vicinanza di Eliano, allievo del sofista Pausania, alla corte imperiale sarebbe da ascrivere all'attenzione della dinastia per la zoologia, almeno per quanto riguarda Severo e suo figlio Geta<sup>354</sup>. Riguardo a quest'ultimo, siamo a conoscenza dall'*Historia Augusta* che sin da piccolo aveva nutrito un profondo interesse per gli animali, arrivando persino a catalogare la terminologia inerente ai loro versi<sup>355</sup>. Potrebbe quindi sussistere un collegamento con Eliano che proprio in quegli anni comporrà i 17 libri della *Περὶ ζώων ιδιότητος*, un'opera di carattere enciclopedico sugli animali.

Impossibile dire se Oppiano di Apamea fosse anch'egli membro del circolo, la sua partecipazione è supposta sulla base di un'opera, i *Cynegetica*, che avrebbe composto diversi anni dopo, durante il principato di Caracalla, e dedicata allo stesso *princeps*. L'elogio: «una luna che non si eclissa»<sup>356</sup> contenuto nel proemio e riferito all'imperatrice, che in quegli anni continuava ad esercitare il patronato letterario, non è sufficiente per ipotizzare una sua appartenenza al κύκλος.

<sup>353</sup> T. RITTI, *Il Sofista Antipatros di Hierapolis*, «Miscellanea greca e romana», 13 (1988), pp. 71-128.

<sup>354</sup> A. MAGNANI, cit., pp. 57-58.

<sup>355</sup> SHA *Get.* 4, 4-5.

<sup>356</sup> OPP. *Cyneg.* I, 4-7: τὸν μεγάλη μεγάλη φυτόσατο Δόμνα Σεβήρω, ὀλβίω εὐνηθεῖσα καὶ ὄλβιον ὠδίνασα, νύμφη ἀριστοπόσεια, λεχῶ δέ τε καλλιτόκεια, Ἀσσυρίη Κυθήρεια καὶ οὐ λείπουσα Σελήνη.

Stesso discorso vale per Galeno, medico di corte sotto Settimio Severo, la cui presenza è presunta in quanto nel *De compositione medicamentarum* afferma di aver curato una sezione dell'opera, quella relativa al trattamento dei capelli, su espressa indicazione delle donne imperiali, presumibilmente Giulia Domna, la sorella Giulia Mesa e le nipoti Giulia Soemiade e Giulia Mamea<sup>357</sup>. Tutto ciò non implica che aderisse alle riunioni tenute dall'imperatrice con sofisti e matematici, inoltre dal momento che Galeno morì intorno al 200 appare ancor più discutibile la sua partecipazione.

Ma quali argomenti venivano affrontati in questi incontri? A tal proposito un indizio proviene da un'epistola indirizzata da Filostrato a Giulia Domna, ritenuta inizialmente spuria dal G.W. Bowersock<sup>358</sup>, ma ormai generalmente accettata come autentica dalla critica<sup>359</sup>. Il passo in questione è il seguente:

πειθε δὴ καὶ σύ, ᾧ βασιλεία, τὸν θαρσαλέωτερον τοῦ Ἑλληνικοῦ Πλούταρχον μὴ ἄχθεσθαι τοῖς σοφισταῖς, μηδὲ ἐς διαβολὰς καθίστασθαι τοῦ Γοργίου. εἰ δὲ οὐ πείθεις, σὺ μὲν, οἷα σου σοφία καὶ μῆτις, οἴσθα, τί χρὴ ὄνομα θέσθαι τῷ τοιῷδε, ἐγὼ δὲ εἰπεῖν ἔχων οὐκ ἔχω.<sup>360</sup>

Filostrato sembra riaprire un argomento già in parte discusso con l'imperatrice, probabilmente all'interno dello stesso circolo. Egli invita Giulia, che in realtà condivideva la stessa posizione di Plutarco sui primi sofisti<sup>361</sup>, secondo cui ne andava respinto lo stile, a cambiare le sue convinzioni. Questo invito non è diretto, ma è implicito nella richiesta anacronistica di far recedere Plutarco dalle sue posizioni. In altri passi della lettera Filostrato cerca di convincere Giulia, che aveva mostrato un particolare

<sup>357</sup> GAL. *De comp. med.* I, 338.

<sup>358</sup> G.W. Bowersock, cit., p. 104.

<sup>359</sup> C.P. JONES, *Plutarch and Rome*, Oxford 1972, pp. 131-132; G. ANDERSON, *Putting Pressure on Plutarch: Philostratus, Epistle 73*, «CPh», 72 (1977), pp. 43-45; R. J. PENELLA, *Philostratus' Letter to Julia Domna*, «Hermes», 107 (1979), pp. 161-168.

<sup>360</sup> PHILOSTR. *Epist.* 73.

<sup>361</sup> Il riferimento specifico nel passo preso in esame è a Gorgia, anche se non mancano i riferimenti ad altri esponenti della Prima Sofistica nel resto della lettera.

interesse verso lo stile asciutto di Eschine Socratico, della magnificenza stilistica dei sofisti, i quali era stati imitati persino dallo stesso Platone.

Molti dei membri del circolo dell'imperatrice appartenevano al movimento della Seconda Sofistica, motivo per cui sembra plausibile, stando a quanto appena osservato nell'epistola filostratea, che fra i temi toccati vi fossero questioni stilistiche e retoriche. Come avremo poi modo di vedere nel capitolo relativo alla *VA*, scritta verosimilmente sotto il principato di Caracalla, Giulia utilizzerà in seguito il circolo come mezzo di propaganda culturale, facendo filtrare dei precisi messaggi politico-religiosi<sup>362</sup>.

Il κύκλος sorto per riabilitare l'immagine di Giulia agli occhi dell'imperatore, a causa delle accuse portate avanti da Plauziano, diventerà parte integrante della vita dell'imperatrice anche dopo l'uccisione del proprio avversario politico, avvenuta nel 205; eliminazione che sancisce il tanto atteso rientro della principessa siriana sulla scena politica.

Secondo le fonti antiche il complotto ordito dal prefetto contro la dinastia Severiana sarebbe stato una montatura dello stesso Caracalla, il quale già da tempo mal sopportava l'ingombrante presenza di Plauziano, tanto più in seguito al matrimonio con la figlia di questi, Plautilla<sup>363</sup>.

Che dietro l'agire di Caracalla vi fosse la stessa Giulia? Questo non siamo in grado di dirlo con certezza, ma l'imperatrice, secondo quanto riportato da Cassio Dione, si trovava non a caso proprio con Plautilla al momento dell'uccisione di Plauziano, in attesa di ricevere da uno dei carnefici un ciuffo della barba della vittima, a conferma della morte del tanto odiato prefetto<sup>364</sup>.

---

<sup>362</sup> *Infra* § III, 4.

<sup>363</sup> CASS. DIO LXXVII, 3, 1.

<sup>364</sup> CASS. DIO LXXVII, 4, 4.

### III,3 LA DIFFUSIONE DEL CULTO DI *ELAGABALUS* IN OCCIDENTE: UN INTERVENTO, NELLA POLITICA RELIGIOSA DELLA DINASTIA SEVERIANA, DELL'IMPERATRICE GIULIA DOMNA

Abbiamo già avuto modo di vedere come le prime attestazioni di *Elagabalus* in Occidente risalgano all'età degli antonini. Le iscrizioni di *Laurum* e *Corduba* rientrano però nell'ambito dell'epigrafia privata, e non implicano necessariamente la presenza di luoghi di culto per il dio emeseno, tantomeno due sole dediche non sono sufficienti per affermare una sua diffusione nella *pars occidentalis* dell'Impero.

Diversamente, in età severiana, con l'ascesa al potere di Giulia Domna, figlia del sommo sacerdote di *Elagabalus*, Giulio Bassiano, le cose erano destinate a cambiare.

Abbiamo un primo periodo, che va dal 193 al 198, in cui l'imperatrice si allinea alla politica religiosa del marito Severo, volta al pieno rispetto delle tradizioni romane, come dimostrano i tipi monetali battuti dalla zecca di Roma, in cui l'imperatrice mostra la propria venerazione verso *Vesta*, *Venus*, *Diana Lucifera* e *Iuno Regina*<sup>365</sup>. A partire dal 199, invece, l'Augusta inizia a prodigarsi a favore del culto di *Elagabalus*: sorgono così i primi templi del dio nelle province occidentali dell'Impero, rispettivamente a Roma, ad *Intercisa (Pannonia Inferior)* e a *Calceus Herculis (Numidia)*.

L'apertura religiosa dei Severi non solo nei confronti del culto emeseno ma anche di altri 'culti orientali', tra cui quelli egizi, non significa che il sistema religioso tradizionale entrasse in crisi; si pensi alle grandi celebrazioni che si erano tenute in occasione dei *Ludi Saeculares*, nel 204, ed il ruolo centrale

---

<sup>365</sup> RIC IV,1, n. 538, p. 165; n. 843, p. 207 (*Vesta*); nn. 535-537, p. 165 (*Venus*); n. 548, p. 167 (*Diana Lucifera*); nn. 840; 845, p. 207 (*Iuno Regina*). C. BRENOT, *La famille de Septime-Sévère à travers les images monétaires*, «CCG», XI (2000), p. 339.

che vi aveva tenuto Giulia Domna, come madre del popolo romano. Nessuno stravolgimento quindi del *mos maiorum*, diversamente da quanto accadrà quindici anni più tardi, quando Vario Avito Bassiano, nipote di Giulia Domna e gran sacerdote di *Elagabalus*, divenuto imperatore con il nome di Marco Aurelio Antonino, avvierà quell'importante riforma religiosa per cui è passato alla storia, sottraendo a *Iuppiter* il primato all'interno del *pantheon* romano, in favore della divinità emesena.

### III,3,1 T. IULIUS BALBILLUS E IL SANTUARIO DI ELAGABALUS NELLA REGIO XIV TRANSTIBERIM

Nella *regio XIV Transtiberim*, area suburbana e portuale dell' *Urbs*, prestavano servizio, sin dalla fine del I secolo d.C., schiavi e mercanti di origine orientale. La loro presenza portò alla formazione di luoghi di culto in onore delle divinità patrie, in particolar modo l'area fu interessata dalla diffusione dei culti siriaci: divinità palmirene quali Bel<sup>366</sup>, Iahribol<sup>367</sup>, Aglibol<sup>368</sup>, Malakbel<sup>369</sup>, ma anche *Iuppiter Sabatius*<sup>370</sup>, la Dea Syria<sup>371</sup>, e lo stesso *Elagabalus*<sup>372</sup>.

<sup>366</sup> CIL VI, 50 = IGVR I, 117 = IG XIV, 969 = IGRR I, 43 = ILS 4334: *Pro salute Imp(eratoris) [Caesaris - - - ] / C(aius) Licinius N[ - - - et Heliodorus] / Palmyrenus [aedem Belo - - - ] / constitu[erunt].*

Ηλιόδωρος ὁ [Παλμυρηνὸς καὶ Γ(άϊως) Λικίνιος N - - - ] / τὸν ναὸν Βή[λω - - - θεῶ - - - ] / Παλμυρηνῶ ἀνέθηκαν - - - ]; CIL VI, 51 = IGVR I, 118 = IG XIV, 970 = IGRR I, 44: *[Pro salute Imp(eratoris) Caesaris - - - ] / [C(aius) Licinius N - - - et Heliodorus Palmyrenus] / [ae]dem Belo statuerunt.*

[Ἡ]λιόδω[ρος] / [ὁ Παλμυρηνὸς καὶ Γ(άϊως) Λικίνιος [N - - - ] / [τὸν ναὸν] Μαλαχβή[λω θεῶ ἀνέθηκαν] [ - - - ] LLAAMIA [ - - - ];

IGVR I, 120 = IG XIV, 972 = IGRR I, 46 = C.I. Sem. II, 3, 3904:

1) Testo palmireno: BL WYRHBWL W 'GLBWL WL 'BDW MQY BRML' LSMS W S 'DW BR TYM' LSMSY WQRBW.

Traduzione: A Bel, Iahribol, Aglibol, Maqqai, figlio di Malê, figlio di Lisams, e Soadu, figlio di Thaime, figlio di Lisams, hanno fatto quest'offerta.

2) Testo greco: Θεοῖς πατρώοις Βήλωι Ἰαριβόλωι καὶ - - - ] / ἀνέθηκαν Μακκαῖος Μαλή τιοῦ - - - ].

<sup>367</sup> IGVR I, 120 = IG XIV, 972 = IGRR I, 46 = C.I. Sem. II, 3, 3904.

<sup>368</sup> IGVR I, 120 = IG XIV, 972 = IGRR I, 46 = C.I. Sem. II, 3, 3904; IGVR I, 119 = IG XIV, 971 = IGRR I, 45 = C.I. Sem. II, 3, 3902.

<sup>369</sup> IGVR I, 119 = IG XIV, 971 = IGRR I, 45 = C.I. Sem. II, 3, 3902; CIL VI, 51 = IGVR I, 118 = IG XIV, 970 = IGRR I, 44; CIL VI, 710 = CIL VI, 30817 = ILS 4337. Sulla venerazione delle divinità palmirene nella *regio XIV Transtiberim* vd. E. EQUINI SCHNEIDER, *Il santuario di Bel e delle divinità di Palmira. Comunità e tradizioni religiose dei Palmireni a Roma*, «DialA» V,1 (1987), pp. 69-85.

1) Testo palmireno: 'LT' DH LMLKBL WL'LHY TDMR / QRB TBRY S QLWDYS PLQS / WTDMR' L'LHYHN SLM

Traduzione: Questo è l'altare [che] Tib. Claudius Felix e i Palmireni hanno offerto a Malakbel e agli dei di Palmira. Ai loro dei. Pace!

2) Testo latino: *Soli Sanctissimo sacrum / Ti(berius) Claudius Felix et / Claudia Helpis et / Ti(berius) Claudius Alypus fil(ius) eorum / votum solverunt liben(te)s merito / Calbienses de coh(orte) III.*

<sup>370</sup> CIL VI, 429 = 30766 = ILS 4086: *Iovi Sabaz(io) / C(aius) Nummius / Alexander / v(otum) s(olvit) I(ibens) m(erito); CIL VI, 430 = 30766 = ILS 4087: C(aius) Nummius / Alexander / donum dedit / Iovi Sabazio.*

<sup>371</sup> CIL VI, 115 = 30696 = ILS 4276: *P(ublius) Acilius Felix / d(onum) d(edit) Dia(e) Suriae cum suis; CIL VI, 116 = ILS 4274: Deae Suriae sacr(um) / voto suscept(o) pro / salute / [[ - - - ]] / [[ - - - ]] / Aug(usti) Germanici / pontificis maximi tr(ibunicia) pot(estate) / D(ecimus) Veturius Antigonus / D(ecimus) Veturius Sp(uri) f(ilius) Philo / D(ecimus) Veturius Albanus / pater cum fili(i)s posuit. CIL VI, 399 = ILS 3674 = AE 2009, 106: Iovi O(ptimo) M(aximo) / et deae Suriae / et Genio venalici(i) / C(aius) Granius Hilarus / cum Lissia Sabina / u(ti) v(overant). Quest'ultima iscrizione sacra testimonia l'esistenza di uno stretto rapporto tra la dea e i mercanti di schiavi (*venalicia*) nella zona dell'Emporio. In generale sul culto della Dea Syria nell' *Urbs* si vedano i recenti studi di S. Ensoli (*Comunità e culti siriani a Roma: i santuari della regio XIV Transtiberim*, in*

Il culto del dio emeseno in area trasteverina è attestato da sette iscrizioni: sei di queste erano già state individuate dai redattori dei corpora epigrafici nella seconda metà del XV secolo, presso le collezioni degli orti Mattei e Casa dei Porcari, localizzate in Trastevere ed entrambe di formazione locale<sup>373</sup>. Un'altra iscrizione invece sarebbe stata rinvenuta sulla riva sinistra del Tevere, al di fuori della *regio XIV Transtiberim*.

Prima di soffermarci sulle iscrizioni conservate «*in horto Baptistae Jacobi Mathei*» apriamo una breve parentesi su questa nobile famiglia romana. I Mattei erano divisi in tre rami con tre diversi gruppi di residenza: i Mattei di Trastevere, quelli di Calcarara o del circo Flaminio, e quelli del Quirinale<sup>374</sup>. La collezione a cui si fa qui riferimento è ovviamente quella dei Mattei di Trastevere. Le iscrizioni erano raccolte nel giardino della loro casa trasteverina (*hortulus ad pontem Insulae Tiberinae*), presso l'odierna piazza in Piscinula, dov'è ancor oggi visibile la loro residenza<sup>375</sup>.

---

A. GABUCCI (ed.), *Zenobia. Il sogno d'una regina d'Oriente*, Milano 2002, pp. 137-143; ID. *Il Santuario della Dea Syria e i culti palmireni nell'area meridionale di Trastevere*, «Orizzonti», IV [2003], pp. 45-59; B. PALMA VENETUCCI, cit., p. 75.

<sup>372</sup> Studi fondamentali sulla localizzazione dei 'culti orientali' in area trasteverina sono stati condotti da S.M. Savage (*The Cults of Ancient Trastevere*, «MAAR», 17 [1940], pp. 26-56), R.E.A. Palmer (cit., pp. 368-397), F. Coarelli (*I monumenti dei culti orientali a Roma*, in *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden 1982, pp. 33-67), F. Chausson (*Vel lovi vel Soli: quatre études autour de la Vigna Barberini (191-354)*, «MEFRA», CVII [1995], pp. 661-765).

<sup>373</sup> A partire dal Quattrocento inizia a prevalere un forte interesse nei confronti di antichità orientali, a Roma fra i collezionisti che si adoperano per il recupero di questi oggetti vi sono i cardinali Paolo Emilio Cesi, Ippolito d'Este, Oliviero Carafa, Rodolfo Pio da Carpi e Alessandro Farnese, ma anche personaggi quali Alessandro Corvino, Antonio Conteschi, Angelo Colocci, Gentile Delfini e Fulvio Orsini (B. PALMA VENETUCCI, *Antichità esotiche nel collezionismo del XV e XVI secolo*, in B. PALMA VENETUCCI (ed.), *Culti Orientali. Tra scavo e collezionismo*, Roma 2008, p. 73).

<sup>374</sup> R. LANCIANI, *Storia degli Scavi di Roma e notizie intorno le collezioni romane di antichità*, vol. III. (1550-1565), Roma 1902-1919, p. 93.

<sup>375</sup> Casa Mattei espone i tratti caratteristici delle residenze nobiliari quattrocentesche. Portale ad arco, finestre a bifore e a croce guelfa, loggia ad archi poggianti su colonne; accentuata asimmetria nella sequenza dei vari corpi dell'edificio, uso del bugnato e pareti laterali lisce su una delle quali appare, ormai scialba, la decorazione a graffiti; infine il reimpiego di alcuni frammenti marmorei medievali, inseriti volutamente a suggerire reminiscenze storiche ed artistiche. Nel Seicento, con la morte degli ultimi eredi della famiglia Mattei, la proprietà fu acquistata dai Della Molara. Dopo essere stata frazionata in più case venne ereditata in parte dal duca Massimo, erede dei Della Molara ed in parte dal marchese Origo. Nel 1870 l'edificio ospitò la "Locanda della Sciacquetta", e venne probabilmente adibito a bordello. Vent'anni dopo le case furono acquistate da due nuovi padroni, Giacomo Nuñez ed il barone Celsia di Vegliasco, che fecero restaurare il complesso restituendogli le forme originali. Un ulteriore restauro si ebbe nel 1930 ad opera dello scenografo Walter Mocchi.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

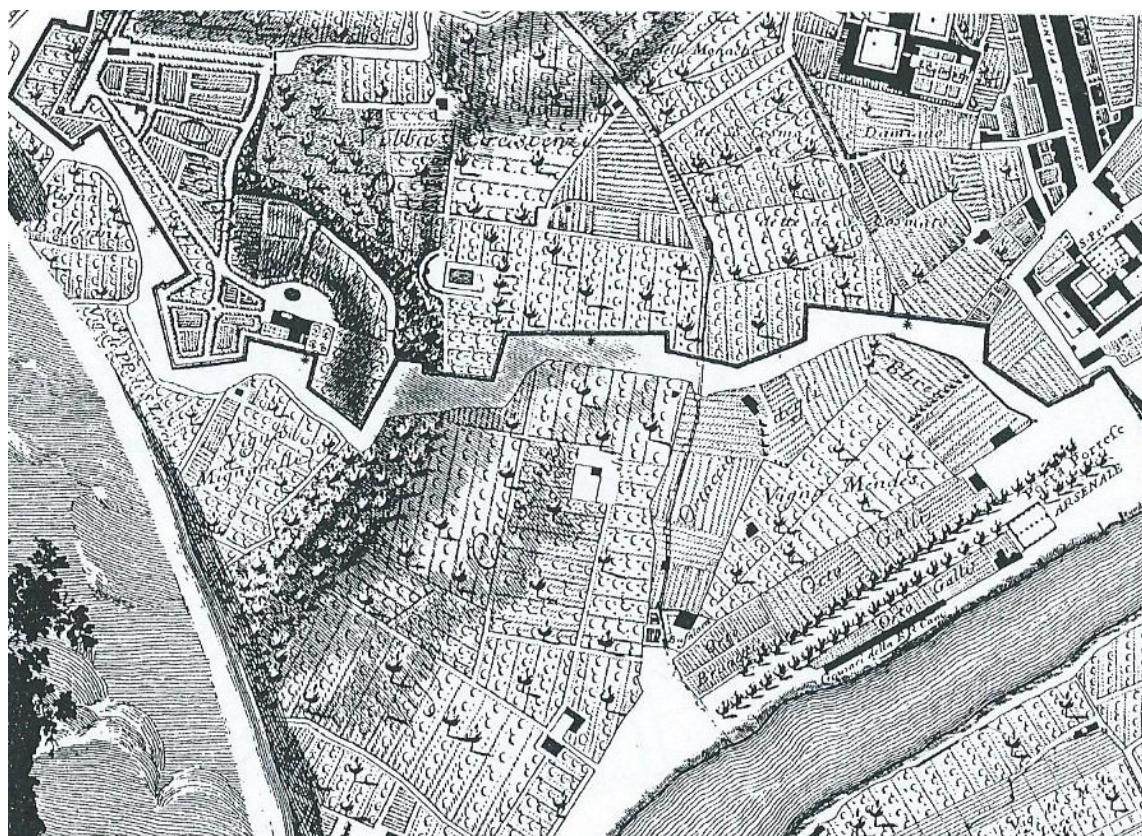


**Figura 18: Palazzo Mattei in Trastevere (foto E. Badaracco).**

La collezione Mattei conteneva trentatré iscrizioni, quasi tutte afferenti ai ‘culti orientali’, con una preponderanza per quelli palmireni, mentre soltanto quattro epigrafi farebbero riferimento al culto di *Elagabalus*.

Per il Lanciani, seguito dal resto della critica, i pezzi sarebbero stati ritrovati in terreni appartenenti alla famiglia. Verosimilmente Battista di Jacopo Mattei avrebbe scavato in una delle proprietà che la famiglia possedeva fuori da Porta Portese, e che per lo studioso andrebbe localizzata nel sito, a lui contemporaneo, di Vigna Bonelli-Mangani, presso l’Ortaccio degli Ebrei. Questa convinzione nasce dal fatto che nel 1859, in occasione di alcuni scavi eseguiti dal Guidi in quest’area, sono emerse una serie di iscrizioni bilingui, in latino-greco e greco-palmireno, con dediche agli dei di

Palmira<sup>376</sup>, nelle quali viene anche ricordata la costruzione di un *aedem Belo*<sup>377</sup>. *In loco* l'archeologo avrebbe inoltre portato alla luce imponenti strutture in laterizio con corridoi, portici e ambienti coperti a volta. C.L. Visconti vi avrebbe riconosciuto il tempio dedicato al dio Bel, datando il complesso alla fine dell'età adrianea<sup>378</sup>, conformemente alla datazione ai primi decenni del II d.C. fornita dai bolli di mattone.



**Figura 19: l'area di Vigna Crescenzi-Mangani presso l'Ortaccio degli Ebrei (pianta del Nolli [1748]).**

<sup>376</sup> IGVR I, 120 = IG XIV, 972 = IGRR I, 46 = C.I. Sem. II, 3, 3904; IGVR I, 121; IGVR I, 122.

<sup>377</sup> CIL VI, 50 = IGVR I, 117 = IG XIV, 969 = IGRR I, 43 = ILS 4334

<sup>378</sup> C.L. VISCONTI, *Escavazioni della vigna Bonelli fuori della Porta Portese negli anni 1859 e 60*, «Annali dell'Institut di corrispondenza archeologica», XXXII (1860), pp. 415-450

Sembra tuttavia che il complesso abbia ospitato anche un culto solare, probabilmente sempre di derivazione orientale, come dimostra una serie d'iscrizioni rinvenute tra il 1859 e il 1887<sup>379</sup>:

**CIL VI, 52 = 25990 = ILS 4335**

*C(aius) Iulius Anicetus / ex imperio Solis / rogat ne quis velit / parietes aut triclias / inscribere aut / scariphare*<sup>380</sup>

**CIL VI, 712**

*D[eo] / Soli Vi[ctori] / Q(uintus) Octavius Daphnicu[s] / negotia(n)s vinarius a sei[ - - - ] / tric(u)liam fec(it) a solo inpe[sa] / sua permissu kalator(um) pon[tif(icum)] / et flaminum cui immunitas / data est ab eis sacrum faciend[i]*

**CIL VI, 2185 = 31034**

*[C(aius)] Iulius / [A]nicetus / [vo]to suscepto / [ - - - ] primam porticu[m] / [S]olis cum marmoribus / [ - - - ] opere novo ampliat[o] / [ - - - ]ntis inchoatis sua / [pecuni]a a solo restituit / [perm]issu ka[l]atorum pontificum et / [fl]aminum / [P(ubli) C]orneli Ialissi / [M(arci) A]tili Eutychi / [D(ecimi)] Valeri Alexandri / [A(uli) L]appi Thalli / [P(ubli) D]uceni Euprepes / [T(iti) Tet]tieni [Felicis] / [P(ubli) Calvisi] Trophimi / [L(uci) Ceioni H]esperis / [L(uci) Corneli] Heli / [L(uci) Corneli] Blasti / [C(ai) Asini H]ieracis / [L(uci) Ciarti Do]ryphori / [M(arci) Rutili A]dmeti / [ - - - ] Amurcan // M(arci) Anni [ - - - ]fidi / Q(uinti) Pomponi Xu[t]hi / [L(uci)] Iavoleni Phoebi / Ser(vi) Iuli Paederotis / L(uci) Calventi Eunomi / Ap(pi)*

<sup>379</sup> Di un'altra iscrizione non conosciamo la provenienza, essendo stata reimpiegata presso la Basilica di S. Cecilia in Trastevere. Come sottolineato però da Chausson (cit., p. 667) è possibile che provenga dalla medesima area; S. Cecilia non è infatti distante dall'antica Vigna Bonelli-Mangani. *CIL VI, 709 = ILS 4336: [ - - - ] / C(aius) Iulius Anicetus / aram sacratam Soli Divino / voto suscepto animo libens d(onum) d(edit).*

<sup>380</sup> Sul rovescio del monumento è incisa un'altra iscrizione, non sappiamo se legata ad un reimpiego del monumento: *P(ublius) Scantius Suru[s] / sibi et cognatis s[uis] / D(ecimus) Foliu[s] Succe[ssus].*

*Anni Falerni / M(arci) Iuni Epaphroditi / M(arci) Licini Comici / Ti(beri) Cla(udi) Diotimi / A(uli) Corneli Herae / Sex(ti) Atti Iusti / M(arci) Asini Silvestri / L(uci) Baebi Polybi // [dedi]cavit VIII K(alendas) Iunias / [C(aio) Iulio Urso S]erviano II L(ucio) Licinio Sura II c[o(n)]s(ulibus)*

La prima epigrafe (CIL VI, 52) è stata posta da *C. Iulius Anicetus*<sup>381</sup>: questi potrebbe essere tanto un fedele quanto un sacerdote del dio Sole, il quale, a seguito di un ordine ricevuto dalla stessa divinità (*ex imperio Solis*)<sup>382</sup>, avrebbe richiesto di non scarificare le pareti del santuario o scrivervi sopra. Un monito da estendere anche alle sale per i banchetti rituali (*trichias*)<sup>383</sup>. Una di queste sale sarebbe stata fatta costruire da *Q. Octavius Daphnicus*, un *negotians vinarius*, dopo aver ottenuto le necessarie autorizzazioni dai *kalatores pontificum et flaminum*, come ricorda la dedica da lui posta *D[eo] / Soli Vi[ctori]* (CIL VI, 712).

*C. Iulius Anicetus* si sarebbe anche impegnato a restaurare e ampliare a sue spese questo santuario del Sole, (*porticu[m] / [S]olis cum marmoribus / [ - - - ] opere novo ampliatio*), come risulterebbe da un'altra iscrizione, datata al 102 d.C. (CIL VI, 31034). Il restauro compiuto agli inizi del regno di Traiano lascerebbe presupporre che il complesso sacrale risalga almeno al I d.C.

In sintesi la critica concorda sul fatto che quest'area sacra sia stata dapprima utilizzata per un culto solare di derivazione orientale, almeno fino al II d.C., per poi essere destinata al culto degli dei Palmireni. Questo è quanto

<sup>381</sup> Il *cognomen* *Anicetus*, greco, fa pensare ad un'origine orientale del soggetto (F. CHAUSSON, cit., p. 667). Il *cognomen* era sicuramente diffuso in Siria, si pensi a papa Aniceto, che stando alla testimonianza del *Liber Pontificalis* era *natione Syrus ex patre Iohanne, de vico Amisa* (H. SOLIN, *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände*, in ANRW, II, 19, 2, 1983, p. 671).

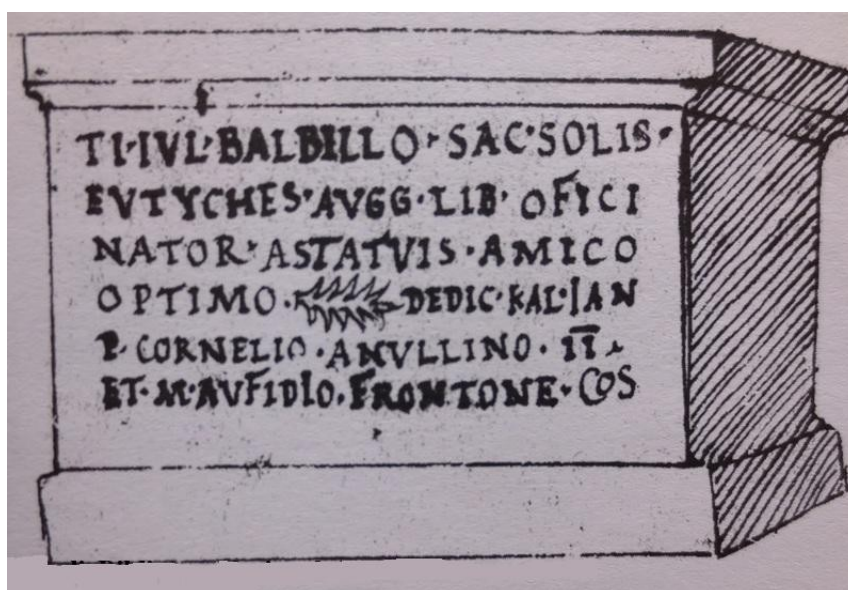
<sup>382</sup> Probabilmente in sogno stando all'utilizzo di questa espressione nel mondo antico (P. VEYNE, *Une évolution du paganisme gréco-romain: injustice et piété des dieux, leur ordres ou "oracles"*, «Latomus», 45 [1986], p. 268).

<sup>383</sup> Su un loro utilizzo nei santuari del Vicino Oriente vd. E. WILL, *Banquets et salles de banquet dans les cultes de la Grèce et de l'Empire romain*, in *Mélanges P. Collari* (Cahiers d'archéologie romande, 5), Lausanne 1976, pp. 353-362.

documentato dalle indagini archeologiche condotte verso la metà del XIX secolo dal Guidi, le quali hanno evidenziato un riassetto monumentale del complesso sacrale, sicuramente in funzione della nuova destinazione. Si tenga inoltre presente che proprio sotto l'imperatore Adriano acquisiva sempre più forza nell'Urbe la componente etnica palmirena, anche grazie ai legami con la corte imperiale<sup>384</sup>.

In età severiana il santuario transtiberino registra una nuova fase religiosa; a questo periodo appartengono le sette iscrizioni relative al culto di *Elagabalus*, che ora ci accingeremo a riportare ed esaminare singolarmente, cercando di apportare qualche nuovo dato al già eccellente lavoro di F. Chausson<sup>385</sup>:

**CIL VI, 2270 = ILS 4331**



**Figura 20: la dedica al sacerdos Solis T. Iulius Balbillus (Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III).**

<sup>384</sup> E. EQUINI SCHNEIDER, cit., p. 84; S. ENSOLI, cit., pp. 52-53.

<sup>385</sup> F. CHAUSSON, cit., pp. 661-765.

*Ti(berio) Iul(io) Balbillo sac(erdoti) Solis / Eutyches Augg(ustorum) lib(ertus) of(f)ici/nator a statuis amico / optimo dedic(ata) Kal(endis) Ian(uariis) / P(ublio) Cornelio Anullino II / et M(arco) Aufidio Frontone co(n)s(ulibus)*

L'epigrafe, datata al 1° gennaio del 199 d.C., rappresenta la prima testimonianza del culto di *Elagabalus* a Roma, dal momento che attesta la presenza nell'*Urbs* di un sacerdote del dio emeseno, *T. Iulius Balbillus*; in onore di quest'ultimo il *libertus Augustorum Eytiches*, di professione *officinator a statuis*, avrebbe posto questa dedica, ricordandolo come *amicus optimus*.

Possiamo affermare con certezza che *Balbillus*<sup>386</sup>, nonostante nell'epigrafe venga definito semplicemente *sacerdos Solis*, sia nello specifico un sacerdote del dio solare *Elagabalus*: lo dimostrerebbe la titolatura presente su un'altra iscrizione<sup>387</sup>; inoltre, il suo sacerdozio non avrebbe nulla a che vedere con il precedente culto solare attestato a Trastevere sotto Traiano e amministrato da *C. Iulius Anicetus*.

### **CIL VI, 1027**

*Imp(eratori) Caes(ari) L(ucio) Septimio / Severo Pio Invic(to) / Aug(usto) Iul(ius) Balbillus / sac(erdos) Sol(is) ded(icata) prid(ie) / Non(as) Ap(riles) Anullino II / et Frontone co(n)s(ulibus)*

<sup>386</sup> Si tratta di un *cognomen* latino, cosa che però non esclude un'origine orientale del sacerdote. Molto remota l'ipotesi di una sua discendenza da *Iulia Balbilla*, la famosa poetessa amica dell'imperatrice Vibia Sabina, appartenente alla dinastia di Commagene, la quale si era imparentata con quella di Emesa (J. GAGÉ, *"Basiléia", les Césars, les Rois d'Orient et les "Mages"*, Paris 1968, p. 324).

<sup>387</sup> CIL VI, 2269 = 32456a = ILS 4330 = AE 1997, 160. Cfr. CIL VI, 708 = ILS 4329.

Questa seconda iscrizione onoraria<sup>388</sup> sarebbe stata posta dallo stesso *sacerdos Solis Iulius Balbillus* per l'imperatore Settimio Severo, il 4 aprile del 199 d.C., nel medesimo anno della precedente.

Viene subito da chiedersi se dietro l'instaurazione del culto a Roma vi fosse la stessa dinastia Severiana, in particolare l'imperatrice Giulia Domna, che in quel periodo si trovava con il resto della famiglia imperiale in Oriente; un suo rientro ad Emesa avrebbe potuto favorire l'importazione del culto patrio nell'*Urbs*. Al riguardo vi sarebbe un'iscrizione in greco, proveniente sempre dalla collezione Mattei, che sarebbe da collocare temporalmente prima delle due epigrafi del 199, se il dedicante risultasse lo stesso *Balbillus* di sopra. Di seguito ne riportiamo il testo:

#### **IGVR 124**

Ἡλίῳ ἀνικήτῳ Βάλβιλλος ἠουοκάτος ἐξ ὑδάτων σωθεὶς ὕδατα ἦνεγκά  
λέοντι ἐπὶ Βάσσου ἱερέως

Dall'epigrafe risulta che Βάλβιλλος, prima di divenire *sacerdos Solis Elagabali*, era un ἠουοκάτος, ovvero un ex-soldato richiamato in servizio<sup>389</sup>, e che, in quanto tale, avrebbe posto una dedica al Sole Invincibile, come segno di gratitudine per essere stato salvato dalle acque (ἐξ ὑδάτων σωθεὶς)<sup>390</sup>.

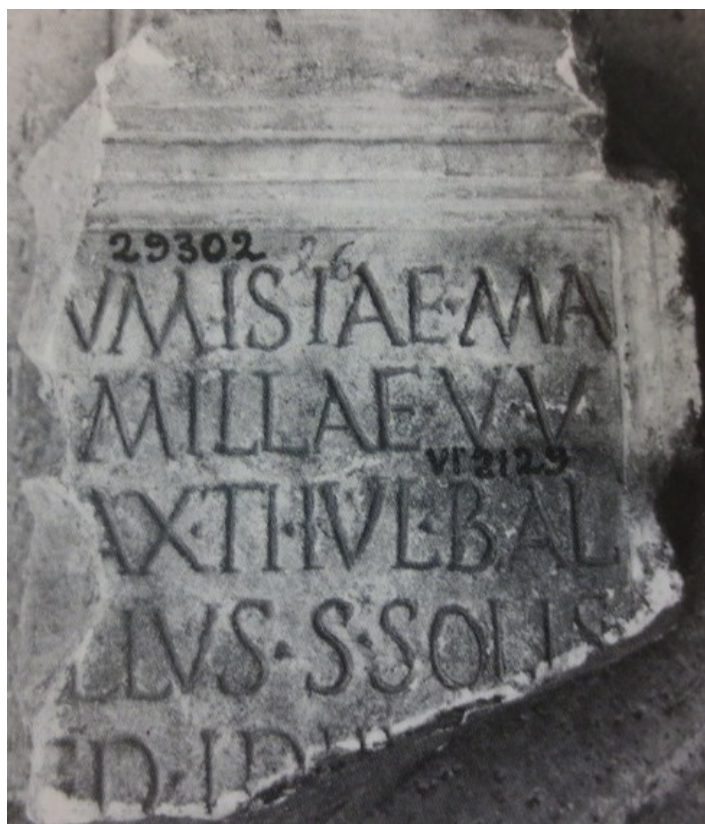
<sup>388</sup> L'iscrizione era incisa su una base di statua andata perduta.

<sup>389</sup> L'*evocatus* poteva essere richiamato a servire in una legione, molto spesso in qualità di istruttore delle reclute; in alternativa poteva venirgli affidato un posto di fiducia nell'amministrazione locale imperiale.

<sup>390</sup> È incerto se la dedica fosse rivolta ad *Elagabalus*, in quanto l'espressione Ἡλίῳ ἀνικήτῳ, corrispettivo del latino *Sol Invictus*, può riferirsi tanto a Mithra quanto al dio emeseno. L'area di Vigna Bonelli è stata inoltre interessata da altri culti solari, per cui non si esclude la possibilità di un'ulteriore identificazione, ad esempio con la divinità venerata da *C. Iulius Anicetus* e con il dio palmireno Malakbel. L'ipotesi più accreditata rimane però in favore di Mithra, tanto che M.J. Vermaeseren aveva inserito il monumento nel *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae* (I, n. 568), sia perché a quanto ne sappiamo non sono note offerte di libagioni d'acqua in onore di *Elagabalus*, sia perché l'iscrizione parla di ὕδατα ἦνεγκά λέοντι, e il leone rientra nella sfera religiosa di Mithra, di cui costituiva uno dei sette gradi iniziatici. In questo caso l'animale potrebbe far riferimento al segno zodiacale, il segno del leone era infatti chiamato

Secondo L. Moretti il dedicante sarebbe scampato ad un naufragio, motivo per cui verrebbe da chiedersi se il viaggio per mare al quale sarebbe sopravvissuto fosse dovuto al volere dell'imperatrice. Giulia potrebbe avere incaricato *Balbillus* di importare il culto di *Elagabalus* a Roma. Sull'argomento avremo comunque modo di tornare in seguito.

**CIL VI, 2129 = AE 2006, 118**



**Figura 21: la dedica alla Vestale Massima *Numisia Maximilla* (Museo Nazionale Romano, Terme di Diocleziano, inv. 29302).**

*[N]umisiae Ma/[xi]millae v(irgini) V(estali) / [ma]x(imae) Ti(berius) Iul(ius)  
Bal/[bi]llus s(acerdos) Solis / [d]ed(icata) idib(us) Ian(uariis) / L(ucio) Annio  
Fabiano / M(arco) Nonio Muciano co(n)s(ulibus)*

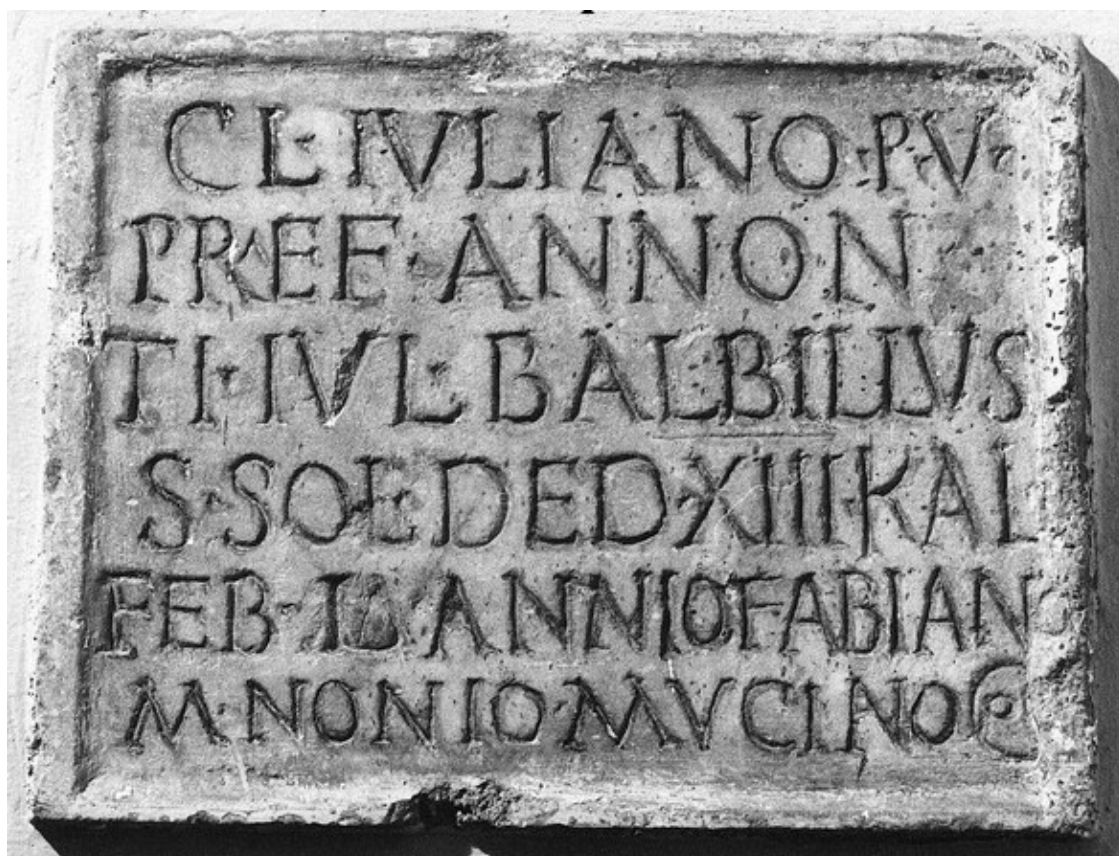
---

dagli antichi "Casa del Sole", rappresentando nel cammino dell'astro la stazione dove esso arde con maggiore intensità (MACR. *Sat.* I, 21, 16-17).

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

Si tratta di una base di statua, dove il personaggio onorato è la *virgo Vestalis maxima Numisia Maximilla*. L'iscrizione è posta ancora una volta da *T. Iulius Balbillus*, in qualità di *sacerdos Solis*, e si data al 13 gennaio del 201 d.C., l'anno precedente al rientro della famiglia imperiale a Roma<sup>391</sup>.

**CIL VI, 628 = 1603 = ILS 1346**



**Figura 22: la dedica al *praefectus annonae Claudius Iulianus* (Roma, Musei Capitolini, Stanza terrena a destra II, NCE 2505).**

*Cl(audio) Iuliano p(erfectissimo) v(iro) / praef(ecto) annon(ae) / Ti(berius) Iul(ius) Balbillus / s(acra) sol(e) ded(icata) XIII Kal(endas) / Feb(ruarias) L(ucio) Annio Fabian[o] / M(arco) Noni[o] Mucian[o] c[o(n)]s(ulibus)*

<sup>391</sup> N. MEKACHER, *Die vestalischen Jungfrauen in der römischen Kaiserzeit*, Wiesbaden 2006, p. 200. L'iscrizione è conservata presso il Museo Nazionale Romano – Terme di Diocleziano (Inv. 29302).

L'iscrizione è stata posta dal sacerdote di *Elagabalus* in onore del *praefectus annonae Claudius Iulianus*. Il *vir perfectissimus* ricopriva, al momento della dedica, il 20 Gennaio del 201 d.C., uno dei più importanti incarichi all'interno dell'amministrazione imperiale e, come sappiamo dalla documentazione papirologica<sup>392</sup>, la sua carriera era destinata a proseguire nel 203 con la promozione a *praefectus Aegypti*, il massimo incarico a cui un membro del ceto equestre poteva aspirare, secondo solo alla prefettura del pretorio<sup>393</sup>.

Quale legame potrebbe intercorrere fra i due personaggi? F. Chausson pensa ad un'origine orientale del prefetto, il quale nonostante presenti un *nomen* ed un *cognomen* alquanto frequenti, potrebbe provenire dall'Asia Minore, dove «l'enchevêtrement de diverses branches de *Claudii* et de *Iuliani* est fort dense»<sup>394</sup>.

---

<sup>392</sup> *Pap. Giess.* 48 = WILCKEN, *Chrest.*, 171; *Pap. Gr. Berol.* 11532 = «S. Ber. Ak. Berl.», 1910, 713, tab. V = SCHUBART, *Pap. Gr. Berol.* 35 = PREISIGKE, *SB* 4639; *Pap. Vat. Gr.* 11, *recto* IX, 17.

<sup>393</sup> J. REA, *The date of the prefecture of Claudius Iulianus*, «La Parola del Passato», XXII (1967), pp. 48-53; F. GROSSO, *Claudio Giuliano Prefetto d'Egitto dal 203 al 205/6*, «Rend. Acc. Naz. Lincei», 22 (1967), pp. 55-64.

<sup>394</sup> F. CHAUSSON, *cit.*, p. 695.

**CIL VI, 2130 = AE 2006, 118**



**Figura 23: la dedica alla Vestale Massima *Terentia Flavola* (Firenze, Museo Archeologico Nazionale, Villa Corsini a Castello, inv. 86027).**

*Terentiae Fla/volae v(irgini) V(estali) ma/ximae Aurel(ius) / Iulius Balbil/lus  
sac(erdos) Sol(is) ob / plura eius in se merita // D(e)d(icata) / pr(idie)  
Non(as) April(es) / Laeto II et Ceriale / co(n)s(ulibus)*

L'iscrizione onoraria, rinvenuta «*in horto Baptistae Jacobi Mathei*», è stata posta dal *sacerdos Solis Aurelius Iulius Balbillus*, il 4 aprile del 215, per la Vestale Massima *Terentia Flavola*<sup>395</sup>. La ragione della dedica è chiarita dall'espressione *ob plura eius in se merita*, che fa pensare ad una serie di interventi della stessa a favore del santuario transtiberino. Ma chi è questo *Aurelius Iulius Balbillus*? G. Halsberghe ha pensato ad un parente di *T. Iulius*

<sup>395</sup> N. MEKACHER, cit., p. 200.

*Balbillus*: sarebbero stati quindi due i sacerdoti di *Elagabalus* in età severiana. Lo studioso non esclude la presenza di un collegio con una precisa organizzazione gerarchica, anche se nulla di tutto questo emerge dalla documentazione epigrafica<sup>396</sup>. Molto più plausibilmente, come ha supposto F. Chausson, si sarebbe trattato dello stesso personaggio, *Tiberius Iulius Balbillus* che nel 215, sotto il principato di Caracalla, possedendo già i *tria nomina* e non essendo quindi toccato dalla *Constitutio Antoniniana*, avrebbe deciso di prendere il *nomen* di *Aurelius* per onorare l'imperatore, in maniera analoga a quanto era successo a Palmira, dove molti Palmireni avevano preso il *nomen Iulius* in onore di Domna. D'altronde, come sostenuto da D. Schlumberger, il destino civico di Emesa, in età severiana, correva parallelo a quello di Palmira<sup>397</sup>. Si consideri che *T. Iulius Balbillus* era molto probabilmente emeseno, in quanto sacerdote del dio poliade di Emesa: *Elagabalus*.

Riportiamo ora la trascrizione di due epigrafi concernenti sempre il culto siriano e il suo *sacerdos Balbillus*. Le iscrizioni appartengono all'epoca severiana e potrebbero datarsi, in vista delle considerazioni precedenti, fra il 199 e il 212, in un arco di tempo compreso fra la prima epigrafe del culto di *Elagabalus* proveniente da Roma e l'emanazione della *Constitutio Antoniniana*.

---

<sup>396</sup> G. HALSBERGHE, cit., p. 55. Di questa stessa opinione P. AGUADO GARCÍA, *El Culto al Sol Invictus en la Época de Caracalla*, «HAnt», 25 (2001), p. 301.

<sup>397</sup> F. CHAUSSON, cit., p. 694; D. SCHLUMBERGER, *Les gentilices romains des Palmyréniens*, «Bull. et. Orient. Damas», 9 (1942-1943), pp. 58-59.

**CIL VI, 2269 = 32456a = ILS 4330 = AE 1997, 160**



**Figura 24: la dedica al *sacerdos Solis* *T. Iulius Balbillus* (Roma, via Napoleone III, 1, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, magazzino, parete sinistra, fila III).**

*Ti(berio) Iul<i>o Balbillo / s(acerdoti) Sol(is) [[Elagabali]] / Eudemon lib(ertus) / patrono [optimo]*

**CIL VI, 708 = ILS 4329**

*Aquila / Soli / Alagabalo / Iulius Balbillus*

La prima delle due epigrafi è una dedica al *sacerdos Solis*, onorato in quanto *patrono optimo*, da parte del suo liberto *Eudemon*. Il monumento è di grande rilevanza, poiché per la prima volta compare l'intera titolatura del sacerdozio: *s(acerdoti) Sol(is) [[Elagabali]]*, dimostrando che il culto solare

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

di cui *Balbillus* era sacerdote, fosse quello di *Elagabalus*<sup>398</sup>. Il nome del dio emeseno nonostante sia stato eraso nel 222, quando il culto venne bandito da Roma, è ancora leggibile.

Il secondo monumento è una piccola base che doveva ospitare la statua di un'aquila, l'animale sacro a *Elagabalus*, come documenta il testo dell'iscrizione; il dedicante sarebbe ancora una volta il *sacerdos Solis Iulius Balbillus*<sup>399</sup>.

Alla luce delle testimonianze fin qui riportate, *T. Iulius Balbillus* sembra essere stato in contatto con alcuni esponenti di primo piano dell'*Urbs*, come il *praefectus annonae Claudius Iulianus* e le *virgines Vestalis maximae Numisia Maximilla e Terentia Flavola*; tutto questo ci spinge a pensare che il culto di *Elagabalus* non fosse relegato ad una posizione marginale all'interno dello scacchiere urbano, ma godesse di un particolare prestigio, forse dettato dal favore della dinastia Severiana<sup>400</sup>. In particolare ci preme sottolineare questo legame fra il culto emeseno ed il culto di Vesta, cominciato prima ancora della venuta dell'imperatore Eliogabalo, il quale com'è noto, sposerà in seconde nozze una vestale, Aquilia Severa, e farà trasferire il Palladio, conservato nell'*aedes Vestae*, in un nuovo tempio del dio siriano sul Palatino<sup>401</sup>.

Dietro questo legame fra il culto di *Elagabalus* e quello di Vesta, nella prima età severiana, c'era sicuramente l'imperatrice Giulia Domna, la quale,

<sup>398</sup> L'iscrizione è incisa su una lastra marmorea oggi conservata presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (Roma, via Napoleone III, 1).

<sup>399</sup> Il monumento risulta attualmente perduto. La forma *Alagabalo* in luogo di *Elagabalus* non è dovuta ad un errore del lapicida, ma rappresenta, invece, una variante del teonimo, così come la forma *Aelagabalus* che troviamo attestata ad *Intercisa* (RIU V, 1104 = AE 1910, 141 = RHP 306 = ILS 9155; RIU V, 1107).

<sup>400</sup> F. CHAUSSON, cit., p. 697. La documentazione epigrafica testimonia infatti una realtà molto differente da quella degli altri 'culti orientali' attestati nella *regio XIV Transtiberim*, la cui venerazione era legata alla presenza nell'area di mercanti e schiavi provenienti dal Vicino Oriente.

<sup>401</sup> Probabilmente una copia del Palladio, e non l'originale. SHA *Heliog.* 6, 8-9: *Et penetrare sacrum est auferre conatus cumque seriam quasi veram rapuisset, quamque virgo maxima falso monstraverat atque in ea nihil repperisset, adplosam fregit; nec tamen quicquam religioni dempsit, quia plures similes factae dicuntur esse, ne quis veram umquam possit auferre. haec cum ita essent, signum tamen, quod Palladium esse credebat, abstulit et auro vinctum in sui dei templo locavit.*

come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, conosceva bene le due *virgines Vestalis maximae*, *Numisia Maximilla* e *Terentia Flavola*, avendo preso parte con loro alla celebrazione dei *Ludi Saeculares*. La documentazione numismatica dell'Augusta conferma, per di più, una particolare devozione nei confronti di Vesta, la quale appare in maniera continua su diverse emissioni della zecca di Roma, facendo trasparire da parte di Giulia un attaccamento alla dea che non trova riscontri nella monetazione delle imperatrici che l'hanno preceduta.

I tipi monetali a cui ci riferiamo sono battuti fra il 196 e il 211. Si tratta di denarii e aurei che presentano al D/ la legenda IVLIA AVGVSTA accompagnata dalla raffigurazione del busto dell'imperatrice, mentre al R/ possiamo avere diverse tipologie: ad esempio il tipo con la legenda VESTA, seguita dalla rappresentazione della dea seduta, con il capo velato e nelle mani palladio e scettro<sup>402</sup>; oppure il tipo con la legenda VESTA MATER, che può però presentare quattro diverse iconografie, tre delle quali hanno raffigurate rispettivamente: una, due o sei vestali in atto di sacrificare dinanzi al tempio della dea<sup>403</sup>. Infine, compare esclusivamente su denarii il tipo con la legenda VESTAE SANCTAE, sul quale è presente la dea stante, con patera e scettro<sup>404</sup>.

---

<sup>402</sup> RIC IV,1 n. 582, p. 171.

<sup>403</sup> RIC IV,1 nn. 583-586, p. 171.

<sup>404</sup> RIC IV,1 n. 587, p. 171. L'uso dell'epiclesi *sancta* per le divinità femminili romane ricorre raramente. Viene utilizzato ad esempio per *Iuno* e *Venus*, in riferimento alle loro virtù matrimoniali, mentre nel caso di Vesta, *sancta* si presenta come calco del greco ἁγνός e allude, come nei casi paralleli di Tisiphone e Diana, alla verginità della dea (C. SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma 2004, pp. 209-213). L'epiteto associato a Vesta trova riscontro sia nella documentazione numismatica, che in quella epigrafica (CIL XIII, 2940), tuttavia nelle iscrizioni, *sancta* o la forma *sanctissima*, ricorrono maggiormente nella titolatura delle vestali (CIL VI, 2131; 2132; 2134; 2135; 2136; 2137; 2140; 2141; 32412; 32416; 32418; 32420; 32421).

### III,3,2 IL CULTO DEL *DEUS SOL ELAGABALUS* PRESSO IL *CASTELLUM* DI *INTERCISA*: LA DEVOZIONE DEGLI AUSILIARI DELLA *COHORS HEMESENORUM*

La *cohors I milliaria Hemesenorum* di stanza presso il *castellum* di *Intercisa*<sup>405</sup> nella provincia della *Pannonia Inferior*, sul *limes* danubiano fra i *castella* di *Vetus Salina* e *Annamatia*, durante la prima età severiana si fece promotrice della diffusione del culto del *Deus Sol Elagabalus*: una divinità dai forti contatti con le religioni solari di matrice orientale ma con caratteristiche autonome rispetto ad altre divinità maggiormente note come *Mithra* e *Sol Invictus*.

Diversamente da quanto sostenuto in passato da László Barckózi<sup>406</sup>, secondo il quale la *cohors Hemesenorum* sarebbe stata costituita da Marco Aurelio<sup>407</sup> in seguito alla rivolta dell'usurpatore Avidio Cassio, e solo successivamente, sotto Commodo, sarebbe stata dislocata lungo il *limes* danubiano<sup>408</sup>, oggi si è potuta stabilire una cronologia più precisa, stando alla quale la coorte, un contingente ausiliario costituito da cavalieri e arcieri, venne dislocata ad *Intercisa* nel 176 d.C., già durante il principato dello stesso Marco Aurelio<sup>409</sup>: ciò rispose alla necessità di contrastare, durante le guerre marcomanniche, gli attacchi delle tribù sarmatiche, specializzate anch'esse

<sup>405</sup> Corrispondente al sito dell'odierna Dunaújváros in Ungheria.

<sup>406</sup> L. BARKÓCZI, F. FÜLEP, M. ALFÖLDI, *Intercisa (Dunapentele-Sztálinváros). Geschichte der Stadt in der Römerzeit I*, «Arch. Hung.», 33 (1954), p. 53; seguito da J. FITZ (*Les Syriens à Intercisa*, Bruxelles 1972, pp. 52-54).

<sup>407</sup> Gli appellativi di *Antonina* ed *Aurelia Antonina*, che essa porta in alcune iscrizioni (*RIU V*, 1249 = *RHP* 362), come ha sostenuto il Fülep, non sono onorifici bensì attributi di fondazione, dal momento che non ricorrono mai dopo il nome completo della truppa ma al suo interno (L. BARKÓCZI, F. FÜLEP, M. ALFÖLDI, cit., pp. 245-246).

<sup>408</sup> La *cohors I milliaria Hemesenorum* prese il posto dell'*Ala I Thracum veteranorum sagittaria*, trasferita presso il *castellum* di *Campona*. Il passaggio da una truppa ausiliaria *quingenaria* ad una *milliaria* comportò la ristrutturazione e l'allargamento del *castellum*; gli scavi hanno in seguito documentato come le più importanti trasformazioni siano avvenute sul territorio della *retentura* (J. FITZ, *Les Syriens à Intercisa...*, cit., p. 25).

<sup>409</sup> B. LÖRINCZ, *Die römischen Hilfstruppen in Pannonien während der Prinzipatszeit*, vol. I, «Wiener Archäologische Studien» 3, Wien 2001. Zs. VISY, *The roman army in Pannonia*, Teleki László Foundation 2003, pp. 116-118.

nell'uso dell'arco, e stanziato al di là del *limes*, all'interno della grande pianura ungherese. È possibile ipotizzare che uno dei primi nuclei del culto del *Deus Sol Elagabalus* in Occidente sia il risultato della diffusione dei culti solari all'interno dell'esercito, come pure di sollecitazioni di tipo culturale e commerciale che provenivano dall'ambito siriano orientale; appare inoltre abbastanza palese, allo stato della documentazione, che il culto abbia fatto il suo esordio in Occidente durante il principato di Antonino Pio (138-161).

Crediamo poi siano frutto di un fraintendimento o meglio di un accostamento che sembra assai problematico e privo di basi documentarie, le posizioni di alcuni studiosi che considerano alcune dediche al *Sol Invictus* come le prime attestazioni databili in Occidente del culto di *Elagabalus*. Gaston Halsberghe<sup>410</sup> ad esempio considera come prima testimonianza in Occidente del *Deus Sol Elagabalus* la dedica, per lo scioglimento di un voto (*ex voto suscepto*) al *Sol Invictus*, posta da un *equus singularis Augusti*, *P. Aelius Amandus* al termine del servizio militare (*accepta missione honesta*)<sup>411</sup>, di provenienza urbana, databile al 158 d.C.; la divinità viene rappresentata iconograficamente con i tradizionali attributi, corona radiata, globo nella mano sinistra e scudiscio nella mano destra. Tale ipotesi non tiene conto che nella dedica il teonimo *Elagabalus* è assente<sup>412</sup>; inoltre nella titolatura ufficiale, almeno fino al 218, la divinità di Emesa compare come *Deus Sol*

<sup>410</sup> G. HALSBERGHE, *The cult of Sol Invictus*, Leiden 1972, pp. 45-46; Id., *Le culte de Deus Sol Invictus*, in *ANRW*, II, 4, Berlin - New York 1984, p. 2182. Cfr. su questo punto S. DI PALMA, *Evoluzione dei culti solari a Roma: il Sol Invictus da Settimio Severo ad Alessandro Severo*, in E. DAL COVOLO, G. RINALDI (edd.), *Gli imperatori Severi*, Roma 1999, p. 333.

<sup>411</sup> Com'è noto l'*honesta missio* è il congedo onorevole, concesso ai soldati che avevano regolarmente compiuto il periodo di ferma, tuttavia secondo Halsberghe (cit. p. 46), la dedica non sarebbe stata posta a seguito del congedo, ma per aver portato a termine un'importante missione, *CIL VI*, 715 = *ILS 2184* = *CIMRM I*, 569 (Roma) : *Soli Invicto deo / ex voto suscepto / accepta missione / honesta ex nume/ro eq(uitum) sing(ularium) Aug(usti) P(ublius) / Aelius Amandus / d(e)d(icavit) Tertullo et / Sacerdoti co(n)s(ulibus)*. Si tratta di una piccola ara in marmo conservata a Roma presso i Musei Capitolini.

<sup>412</sup> Anche se di per sé l'assenza del teonimo non costituisce un elemento probante, essendo attestate alcune dediche ad *Elagabalus* semplicemente come *Deus Sol* (*AE* 1926, 145; 1933, 46; 1933, 47). Si tenga inoltre presente che dall'*Urbs* provengono diverse epigrafi nelle quali il *sacerdos Solis Elagabali*, *T. Iulius Balbillus* (*CIL VI*, 2269), è citato solo come *sacerdos Solis* (*CIL VI*, 1027; 2129; 2130; 2270).

*Elagabalus* o semplicemente come *Deus Sol*<sup>413</sup>, mentre non si registrano casi in cui il dio orientale venga citato come *Sol Invictus Elagabalus*<sup>414</sup>.

Analoghe perplessità suscitano due iscrizioni sacre che sempre Halsberghe ritiene dedicate alla divinità siriana, per quanto il riferimento sia piuttosto a *Deus Invictus* e a *Sol Invictus*<sup>415</sup>; una di queste iscrizioni proveniente dalla *Moesia Inferior* (odierna località di Deleni) contiene una dedica *Deo Invicto* posta da *Annius Saturninus*, centurione della *legio XI Claudia*, essa risalirebbe ad un periodo compreso fra il 161 e il 180<sup>416</sup> mentre l'altra, di provenienza urbana, viene dedicata da *T. Pomponius Repentinus, nomenclator tensarius iugaris*<sup>417</sup>, al *Sol Invictus*, in occasione delle cerimonie, tenutesi a Roma il 17 Giugno del 184, in onore del dio<sup>418</sup>. In tale occasione *Pomponius Repentinus* stabilì una distribuzione di *sportulae* di due denarii per singolo cittadino.

Occorre altresì sottolineare, ed è questo il fine che ci prefiggiamo in questa sede, che ad *Intercisa*, sede del contingente della *cohors Hemesenorum*, la coesione all'interno di questo reparto, reclutato in un'area periferica dell'Impero, era da una parte veicolata dal nuovo impulso che sotto Settimio Severo venne conferito alla carriera militare come mezzo di promozione sociale all'interno di nuclei familiari provinciali, dall'altra era rinsaldata dalle comuni origini degli Emeseni, i quali trovarono un ulteriore motivo di aggregazione nel culto del *Deus Sol Elagabalus*, rappresentativo di una

<sup>413</sup> È il caso delle iscrizioni provenienti da *Calceus Herculis* in Numidia (El-Kantara, Algeria). Vd. E. BADARACCO, *Il culto del Deus Sol a Calceus Herculis in Numidia*, «SEBarc», XIII (2015), in c.d.s.

<sup>414</sup> Stando alla documentazione epigrafica a nostra disposizione, questo tipo di attestazione fa la sua comparsa a partire dal principato di Eliogabalo, la cui titolatura presenta la carica di *sacerdos amplissimus dei Invicti Solis Elagabali* (ad ex. AE 1964, 269; 1975, 775; CIL VI, 37183; CIL VII, 585 = RIB I, 1465).

<sup>415</sup> G. HALSBERGHE, cit., p. 47.

<sup>416</sup> CIL III, 7483 = AE 1960, 342 = CIMRM II, 2311 (*Moesia Inferior* - Deleni): *Deo / Invicto / pro salu(te) / Imp(eratoris) M(arci) Ant(onini) / Veri Annius / Saturninus / (centurio) leg(ionis) XI Cl(audiae) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

<sup>417</sup> Come ricorda Halsberghe (cit., p. 48) non è ancora oggi chiaro quale sia il ruolo del *nomenclator tensarius iugaris* e quali siano le sue funzioni.

<sup>418</sup> CIL VI, 740 = ILS 4216 = CIMRM I, 573 (Roma): *Soli Invicto / sacrum / T(itus) Pomponius / Repentinus / nomenclator / tensar(ius) iugaris / s(ua) p(ecunia) d(onum) d(edit) / dedic(ata) XV K(alendas) Iul(ias) / Marullo et Aeliano co(n)s(ulibus) / ob dedic(ationem) sportulas / dedit singul(is) (denarios) II*.

devozione alla coppia imperiale Settimio Severo - Giulia Domna, secondo quanto già notato da Jenő Fitz<sup>419</sup>.

Risulta certamente credibile che gli ausiliari della *cohors Hemesenorum*, di stanza nella *Pannonia Inferior*, facessero parte delle truppe danubiane che sostennero nella primavera del 193 l'ascesa all'Impero di Settimio Severo, quando egli era ancora governatore della *Pannonia Superior*.

In questo senso, l'arco di tempo preso in esame per analizzare la venerazione tributata al *Deus Sol Elagabalus* dagli ausiliari Emeseni, è compreso fra il 193, quando si ha l'acclamazione imperiale di Severo e quando Giulia Domna, figlia del gran sacerdote di Emesa Giulio Bassiano, legata per via delle sue origini ad ambienti militari e religiosi emeseni, inizia a svolgere il ruolo simbolico di *mater castrorum*<sup>420</sup> e il 218 d.C. nel momento in cui, con l'ascesa al potere dell'imperatore Marco Aurelio Antonino, detto Eliogabalo, il culto del *Deus Sol Elagabalus* ottiene il riconoscimento ufficiale<sup>421</sup>.

È certo infatti che in tale periodo il culto si afferma, con un certo successo, nelle regioni occidentali dell'Impero, uscendo da quella ghettizzazione che aveva fatto del *Deus Sol Elagabalus* una divinità esclusiva dell'ambito orientale – siriano<sup>422</sup>; del resto il centro del culto era rappresentato da Emesa e da questa località venivano inizialmente arruolati i soldati della *cohors I milliaria Hemesenorum*, veri e propri vessilliferi del culto in ambito occidentale e in particolar modo, come si è detto, ad *Intercisa*.

<sup>419</sup> J. FITZ, *Les Syriens à Intercisa...*, cit., p. 192.

<sup>420</sup> Titolo riconosciuto dai soldati emeseni sia presso il *castellum d'Intercisa* (AE 2002, 1180) che a *Calceus Herculis* in Numidia (AE 1926, 145).

<sup>421</sup> Prima della sua ascesa l'imperatore era conosciuto con i *tria nomina*: *Varius Avitus Bassianus*. Secondo Turcan, il *praenomen Varius* sarebbe in questo caso la forma romanizzata del nome arabo della luna, «Jari»; mentre il *cognomen Bassianus*, deriverebbe da un titolo sacerdotale indigeno, latinizzato in *Basus* o *Bassus* (cit., p. 11).

<sup>422</sup> Sulla fortuna del culto in Oriente vd. Erodiano (V, 3, 4): νεὸς δὲ αὐτῷ μέγιστος κατεσκεύαστο, χρυσῷ πολλῷ καὶ ἀργύρῳ κεκοσμημένος λίθων τε πολυτελείᾳ. θρησκευεῖται δὲ οὐ μόνον πρὸς τῶν ἐπιχωρίων, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ γεινιῶντες σατράπαι τε καὶ βασιλεῖς βάρβαροι φιλοτίμως πέμπουσι τῷ θεῷ ἐκάστου ἔτους πολυτελῆ ἀναθήματα.

Del resto la classificazione del materiale epigrafico di *Intercisa*, relativo ai culti praticati dai militari e dalla popolazione civile, realizzata dal Fitz, ha messo in luce il ruolo trainante dei soldati emeseni quali propagatori delle tradizioni religiose patrie. Il Fitz ha individuato la possibilità di selezionare cinque gruppi di iscrizioni<sup>423</sup>. Nel primo gruppo<sup>424</sup> rientrano i templi e gli altari, innalzati durante le occasioni ufficiali, dalla *cohors I milliaria Hemesenorum*; nel secondo gruppo<sup>425</sup> le epigrafi legate a dediche private da parte di soldati e ufficiali della coorte; nel terzo<sup>426</sup> sono comprese invece alcune iscrizioni sacre offerte da civili; per quanto riguarda gli ultimi due gruppi, si tratta, rispettivamente, di epigrafi riconducibili ad alcuni *beneficarii consulares*<sup>427</sup>, e infine di altri *tituli* posti da schiavi e liberti.

Certamente, a nostro avviso, il culto di *Elagabalus* ad *Intercisa*, conobbe un successo ed una decisa stabilizzazione già agli esordi del principato di Settimio Severo; nel 202 poi, in occasione della visita dell'imperatore e della famiglia imperiale alle province pannoniche sulla via del ritorno verso Roma, dopo il lungo soggiorno in Oriente<sup>428</sup> che era servito all'imperatore a consolidare la propria posizione grazie alle vittorie ottenute sui Parti<sup>429</sup>, ad

<sup>423</sup> J. FITZ, *Les Syriens à Intercisa...*, cit., pp. 178-189. Più recentemente, la documentazione epigrafica prodotta dalla popolazione orientale, ad *Intercisa*, è stata studiata da N. AGÓCS, *People in Intercisa from the Eastern Parts of the Roman Empire. Catalog*, in Zs. VÍSY (ed.), *Specimina nova dissertationum ex institutis historiae antiquae et archaeologiae Universitatis Quinque Ecclesiensis*, Pécs 2013, pp. 9-27.

<sup>424</sup> RIU V, 1104 = AE 1910, 141 = RHP 306 = ILS 9155 : *templum*; RIU V, 1059 = AE 1910, 140 = 1968, 429 = RHP 305 : *templum*; RIU V, 01139 = AE 1910, 133 = RHP 310 : *ara*; CIL III, 10304 = RIU V, 1056 = RHP 312 : *ara*.

<sup>425</sup> RIU V, 1100 = RHP 338 = CIMRM II, 1820 = AE 1908, 52. In realtà la maggior parte delle iscrizioni di questo gruppo sono offerte a *Iuppiter Optimus Maximus* (RIU V, 1068; 1071; 1080; CIL III, 10307; 3328) e a *Liber Pater* (RIU V, 1088; 1085; 1086).

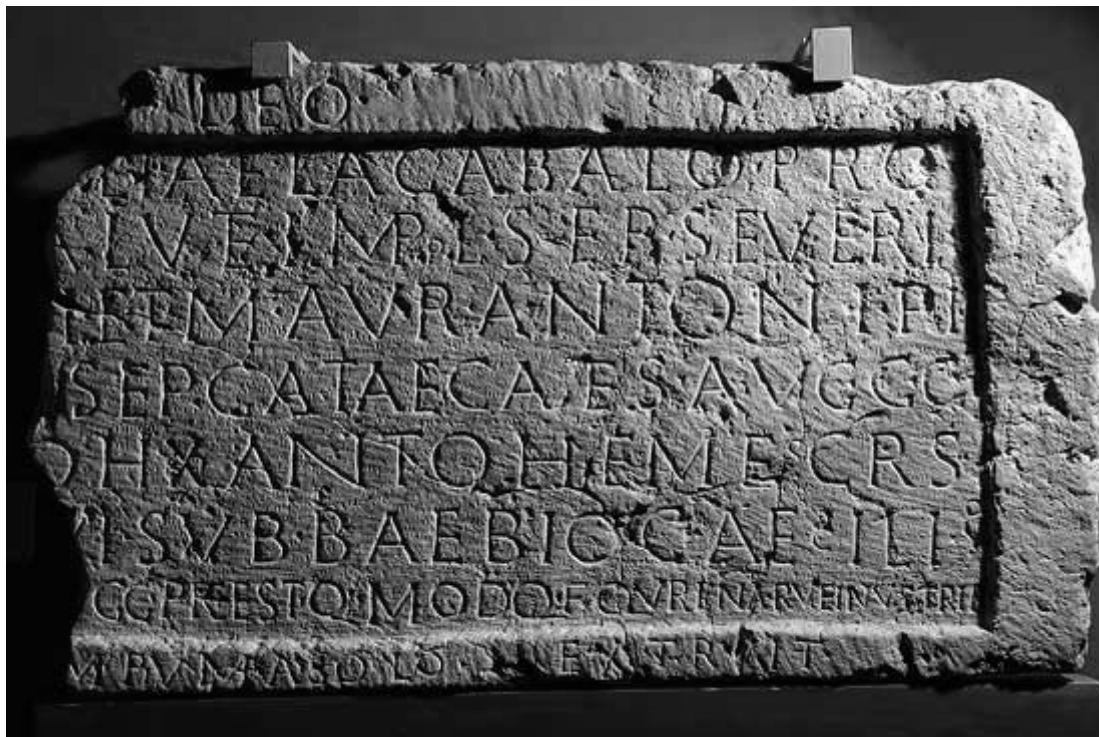
<sup>426</sup> RIU V, 1098 = CIMRM II, 1834; RIU V, 1107; CIL III, 10310 = RIU V, 1102 = CIMRM II, 1831. Fitz (*Les Syriens à Intercisa...*, cit., p. 183) fa rientrare in questo gruppo anche alcuni altari i cui dedicanti sono sconosciuti (CIL III, 10311 = RIU V, 1103 = CIMRM II, 1833; RIU V, 1106 = CIMRM II, 1826).

<sup>427</sup> Sulle problematiche relative alla figura del *beneficiarius* vd. J. ОТТ, *Die Beneficiarii. Untersuchungen zu ihrer Stellung innerhalb der Rangordnung des Römischen Heeres und zu ihrer Funktion*, Stuttgart 1995.

<sup>428</sup> SHA Sev. 15-17.

<sup>429</sup> Il prestigio di Settimio Severo venne poi rafforzato dalle concessioni ai provinciali, numerose erano state infatti le città che avevano ottenuto benefici: Tiro, Eliopoli e Palmira ricevettero il rango di *coloniae iuris Italici*, Sebaste divenne *colonia* mentre Eleutheropolis e Diospolis si affermarono come città (S. N. MILLER, *The army and the imperial house*, CAH, XII,1, pp. 33-34).

*Intercisa*<sup>430</sup> il *trib(unus) Q(uintus) Modi(us) Q(uinti) f(ilius) Quirina Ru<f>inus*, [te]mp<l>um a / solo extru(x)it in onore del Deo / [So]li *Aelagabalo* per la salute degli Augusti Settimio Severo, Caracalla e Geta<sup>431</sup>.



**Figura 25:** la lastra che ricorda l'erezione del tempio al *Deus Sol Aelagabalus* ad *Intercisa* (foto E. Badaracco).

Si è anche pensato che presso il *castellum* di *Intercisa*, il culto predominante del *Deus Sol Elagabalus*<sup>432</sup> abbia potuto intrattenere, grazie alla

<sup>430</sup> Negli anni in cui era *legatus Auggustorum pro praetore* della *Pannonia Inferior*, L. Baebius Caecilianus (PIR<sup>2</sup> B 14). J. FITZ, *The governors of Pannonia Inferior*, «Alba Regia» II (1970); Id., *I residenti della Pannonia Inferiore durante l'Impero di Septimius Severus e di Elagabalus*, «Alba Regia» IV-V (1965), pp. 255-258.

<sup>431</sup> RIU V, 1104 = AE 1910, 141 = RHP 306 = ILS 9155: Deo / [So]li Aelagabalus pro / [s]alute Imp(eratorum) L(uci) Sep(timi) Severi / [Pi]i et M(arci) Aur(eli) Antonini Pii e/[t] C(ai) Sep(timi) G(e)tae Caes(aris) Augg(ustorum) / [c]oh(ors) (milliaria) Anto(nina) Hemes(enorum) c(ivium) R(omanorum) s(agittaria) / [c]ui sub Baebio Caeciliano / [leg(ato) A]ugg(ustorum) pr(a)est Q(uintus) Modi(us) Q(uinti) f(ilius) Quirina Ru<f>inus trib(unus) / solo extru(x)it.

<sup>432</sup> Da *Intercisa* provengono altre cinque iscrizioni riferibili ad *Elagabalus*, quattro di esse non presentano però, anche a causa del loro stato frammentario, elementi datanti : RIU V, 1105 (Fig. 20); 1106; 1107; 1230. L'unica epigrafe databile è stata posta sotto Caracalla dai *militēs cohortis Hemesenorum* il 23 Agosto del 214 d.C. Si tratta di un pannello in pietra calcarea con *tabula ansata* iscritta (Fig. 21). RIU V, 1139: Pro salute et victoria / Germ(anica) Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci) Aur(eli) Severi / Antonini Pii Felicis Aug(usti) / Parth(ici) max(im)i Brit(annici) max(im)i Germanici / max(im)i pontif(icis) max(im)i p(atris) p(atriciae)

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in “Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo”, XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

presenza degli ausiliari emeseni, un forte legame con un'altra divinità: *Diana Tifatina* dea originaria della Campania, venerata presso un santuario sulle pendici sud-occidentali del *mons Tifata*<sup>433</sup>, la quale è stata ritenuta dal Fitz<sup>434</sup>, sulla base della dedica, proveniente da *Intercisa*, in onore di un ex tribuno della coorte emesena *M. Campanius Marcellus*, risalente con tutta probabilità al 202 e alla visita di Settimio Severo presso il *castellum* danubiano<sup>435</sup>, collegata al *Deus Sol Elagabalus*. Si sarebbe trattato della paredra del dio emeseno, l'*interpretatio Romana* di una dea orientale venerata inizialmente dagli Emeseni ad *Intercisa*<sup>436</sup>. Oggi tale ipotesi, stando ad un'attenta analisi del materiale epigrafico, non sembra essere sostenibile<sup>437</sup>.

---

*trib(unicia) pot(estate) / co(n)s(ulis) IIII deo patrio Soli Ela/gabalo mil(ites) coh(ortis) [(miliariae) Hem(esenorum) Anton(iniana) / dedicatum opus X Kal(endas) Sept(embres) / Messala et Sabino co(n)s(ulibus).*

<sup>433</sup> CIL X, 3924 = ILS 6305: *C(aio) Velleio C(ai) f(ilio) Pal(atina) Urbano / mag(istro) fan(i) Dian(ae) Tif(atinae) / honorato equo publ(ico) / ab Imp(eratore) Antonino Aug(usto) / cum ageret aetatis an(nos) V / C(aius) Velleius Urbanus et Tullia / Nice parentes l(ocus) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum).*

<sup>434</sup> J. FITZ, *Les Syriens à Intercisa...*, cit., pp. 90-91.

<sup>435</sup> RIU V, 1059 = AE 1910, 140 = 1968, 429 = RHP 305: *[Nu]mini Dianae Tifatinae / [pro s]alute Imp(eratorum) Sep(timi) Severi et / [Aur(eli) A]nt(onini) Augg(ustorum) et [[Getae Caes(aris)]] fil(ii) ffe]licis/[simi maxi]mi princip<i>s agente Bae[b]io Caecilliano / [leg(ato) Augg(ustorum) M]odio Rufino trib(uno) coh(ortis) (miliariae) Hem(esenorum) [in me]mor(iam) Cam/[pani Marc]elli tunc trib(uni) n(ostr)i conv[eterani coh(ortis) s(upra) s(criptae)] templum / [a so]lo exstruxeru[nt].* L'iscrizione che ricorda la costruzione del tempio per *Diana Tifatina*, ci conduce al *tribunus cohortis Hemesenorum M. Campanius Marcellus* (PIR<sup>2</sup> C 372), originario di *Capua*, devoto alla dea campana, divinità che lo riportava al suo territorio d'origine. Il legame fra i soldati della *cohors I milliaria Hemesenorum* e *M. Campanius Marcellus* era nato fra il 197 e il 200 d.C., periodo in cui il nostro cavaliere aveva servito la coorte come tribuno. Il fatto poi che la dedica sia stata posta non prima del 202, anno della visita dell'imperatore Severo (mentre *Marcellus* non era più in servizio ad *Intercisa* – l'iscrizione ricorda come *tribunus cohortis Q. Modius Rufinus* -), dimostra come i veterani della coorte, nell'innalzare il tempio a *Diana Tifatina*, abbiano deciso di ricordare l'ex-tribuno, a cui spettava probabilmente l'introduzione del culto campano. Sul *cursus honorum* di *Marcellus* vd. J. FITZ, *M. Campanius Marcellus*, «Acta Antiqua», XVI (1968), pp. 313-323, e in particolare L. CHIOFFI, *Africani a Capua e Capuani in Africa*, in A. MASTINO (ed.), *L'Africa Romana II* (Sassari 14-16 dicembre 1984), Sassari 1985, pp. 1088-1090.

<sup>436</sup> J. FITZ, *Les Syriens à Intercisa...*, cit., p. 179. Cfr. P. SALEM, *Les Religions Orientales dans la Pannonie Romaine*, Leiden 1980, pp. 272-274.

<sup>437</sup> Non abbiamo difatti alcuna testimonianza epigrafica, da *Intercisa*, di una dea orientale che possa anche solo aver funto inizialmente da paredra del dio.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in “Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo”, XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.



**Figura 26: altare con dedica al *Deus Sol Elagabalus* da *Intercisa* (foto E. Badaracco)**

Dunque l'arrivo della famiglia imperiale presso il *limes* danubiano (testimoniato da Erodiano<sup>438</sup> come pure dalla documentazione epigrafica) suscitò l'entusiasmo dei soldati della *cohors I milliaria Hemesenorum*, che decisero di rendere omaggio agli imperatori e a Giulia Domna, moglie e madre dei principi, attraverso l'erezione di un tempio al *Deus Sol Elagabalus*. Occorre ricordare che il *castellum* di *Intercisa* venne a trovarsi inserito in una rete territoriale in cui, sotto Settimio Severo, pare trovare una significativa diffusione e compattezza il culto per la famiglia imperiale che appare intrecciato a quello solare di *Elagabalus*. A circa una sessantina di km ad

<sup>438</sup> HDN, III, 10, 1: τὰ τε ἐν Μυσοῖς καὶ Παίοσι στρατόπεδα ἐπέλθων.

ovest di *Intercisa* l'antico centro di *Gorsium* (attuale TÁC) divenne sede del culto imperiale della provincia della *Pannonia Inferior*, costituita da Traiano nel 103 d.C. Da Székesfehérvár in Ungheria, a circa 15 km da *Gorsium*, proviene poi un *titulus*<sup>439</sup>, reimpiegato all'interno della Basilica Reale che contiene una dedica *Deo Soli Elagabalo, pro salute L. Septimii Severi* e di Caracalla Augusto e Geta Cesare<sup>440</sup>, posta dai *milites cohortis I milliariae Hemesenorum*. L'iscrizione ricorda la costruzione di un *templum* in onore del dio emeseno all'interno della *Pannonia Inferior* fra il 198-199, durante il governo del legato *T. Claudius Claudianus*<sup>441</sup>.



**Figura 27: Intercisa, la lastra con la dedica al *Deus patrius Sol Elagabalus* (foto O. Harl, *Ubi erat Lupa*, ID 5251).**

<sup>439</sup> RIU VI, 1490 = RHP 303 = AE 1973, 437b = 2009, 1085: [*Deo So*]li Elagab/[alo sac]r(um) pro salu/[te domin]orum nn(ostrorum) / [L(uci) Septimii] Severi Pii / [Pertinacis] et M(arci) Aur(eli) Anto/[nini Augg(ustorum) [[et Sept(imi) Getae]]] / [[[[Caes(aris)] mil]ites cohort(is) I / [(milliariae) Antonin(ae)] Hemesenorum / [adiectis oper]ibus ut T.Clau/[di Claudian]i pr(a)esidis / [cura voverant i]ussu eius tem/[plum a funda]mentis inpe/[nsis suis fec]erunt. Si tratta del frammento destro di una lastra in calcare, rinvenuto in stato di reimpiego presso l'odierno centro di Székesfehérvár. In linea con una parte della critica riteniamo che l'epigrafe possa provenire dal non distante centro romano di *Gorsium*. Ciò dimostrerebbe come il primo tempio al *Deus Sol Elagabalus* fu eretto molto probabilmente non ad *Intercisa* ma nella stessa *Gorsium*. Di parere diverso Alföldy (*Die Großen Götter von Gorsium*, «ZPE», 115 [1997], pp. 238-239).

<sup>440</sup> A. MASTINO, *Le titolature di Caracalla e Geta attraverso le iscrizioni (indici)*, Bologna 1981.

<sup>441</sup> PIR<sup>2</sup> C 834.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

Una testimonianza, oggi perduta, proveniva dall'area di *Brigetio* (attuale Komáron)<sup>442</sup>, località che insieme ad *Aquincum*, la capitale della *Pannonia Inferior*, costituiva uno dei maggiori centri di immigrazione orientale: i soldati della *legio I Adiutrix* durante il principato di Eliogabalo, fecero una dedica *Deo Soli Alagabalo Ammudati*, con un epiteto che compare per la prima e unica volta in tutta la documentazione epigrafica relativa al dio emeseno. Per E. Lipiński si tratterebbe del nome arameo del betilo di Emesa, ‘ammūdā, che significa «pietra diritta»<sup>443</sup>.

Entrambi i *tituli*, appartenenti a due diversi momenti dell'epoca severiana, rappresentano una valida testimonianza della propagazione del culto in ambito pannonico. È incerta invece la venerazione nei confronti del culto del *Deus Sol Elagabalus* da parte della *cohors VII Breucorum*<sup>444</sup> di stanza in Pannonia nel 203 d.C., durante il principato di Settimio Severo, la quale è stata supposta sulla base del seguente *titulus* proveniente da Előszállás:

**RIU VI, 1483 = AE 1969/70, 516 = 2004, 1133:**

[ - - - ]gabalus[s?] / [ - - - c]oh(ortis) V[II] / [Breucorum - - - ]

L'iscrizione, giunta in stato lacunoso, potrebbe essere un epitafio di un soldato appartenente alla *cohors VII Breucorum*, forse un certo *Gabalus*. Il *cognomen* risulta infatti attestato in diverse aree dell'Impero<sup>445</sup>; in tal caso

<sup>442</sup> CIL III, 4300 = ILS 4332 = RIU II, 473: *Deo Soli Alagabal(o) / Ammudati mil(ites) leg(ionis) I Ad(iutricis) / bis P(iae) F(idelis) Cons(tantis) [---] [-----]?*. La presenza del termine *Ammudati*, è stata spiegata da Halsberghe (cit., p. 1025) come teonimo equivalente ad *Elagabalus*; ipotesi che lo studioso avvalorò sulla base del seguente passo del poeta cristiano Commodiano (*Instr.*, I, 17): *Ammudatem qui suum cultores more colebant, / Magnus erat illis, quando fuit aurum in aedem. / Mittebant capita sub numine quasi praesenti. / Ventum est ad summum, ut Caesar tolleret aurum: / Deficit numen aut fugit aut transit in ignem. / Auctor huius sceleris constat, qui formabat eundem. / Tot uiros et magnos seduxit false prophetans, / Et modo retacuit qui solebat esse diuinus. / Erumpebat enim uocis quasi mente mutata, / Tamquam illi deus ligni loqueretur in aurem. Brigetio*, nel periodo in questione, apparteneva alla provincia della *Pannonia Inferior*.

<sup>443</sup> E. LIPIŃSKI, cit., p. 1084.

<sup>444</sup> J. SPAUL, cit., pp. 327-328.

<sup>445</sup> CIL III, 9752; CIL V, 4921 = ILS 6099a; CIL VIII, 18084; CBI 733 = AE 1955, 238 = 1957, 2 = 1969/70, 633 = 1999, 80.

l'epigrafe non avrebbe nulla a che vedere con la divinità emesena, d'altronde risulterebbe difficile spiegare perché un membro della coorte dei Breuci abbia potuto adorare il dio siriano<sup>446</sup>.

Ciò non toglie che c'è sempre la possibilità che si tratti di una dedica ad *Elagabalus*; anche perché presso la località di Előszállás è stata rinvenuta una seconda iscrizione:

**RHP 326:**

[Deo Soli Elag]abal<o> [ - - - ]/ [ - - - c]oh(ortis) (milliariae)  
Hemes(enorum)

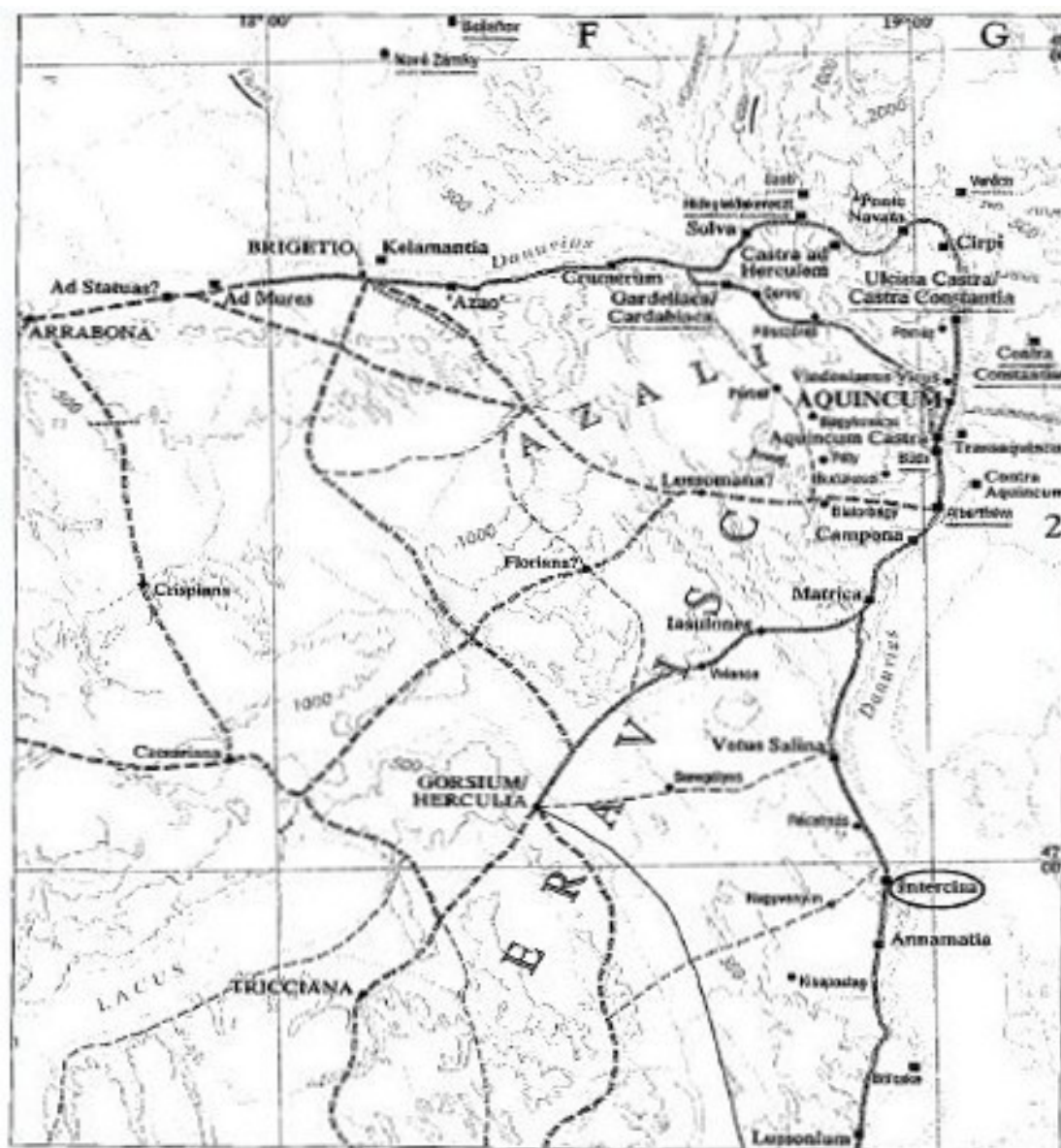
Nonostante lo stato frammentario del monumento, la critica concorda nel riconoscervi una dedica al dio siriano, d'altronde la presenza della *cohors Hemesenorum* nel *titulus* lascerebbe ben pochi dubbi al riguardo.

Possiamo a questo punto affermare che senza dubbio il culto del *Deus Sol Elagabalus* trovò nella *cohors Hemesenorum* il principale vettore di diffusione nella *Pannonia Inferior*, con centro principale il *castellum* di *Intercisa*, diffondendosi per buona parte delle postazioni fortificate dell'area destra danubiana.

D'altra parte, a titolo di confronto e per collocare con un certo margine di sicurezza la cronologia della diffusione del culto del *Deus Sol Elagabalus*, occorre sottolineare che il culto pare progredire in linea con la tendenza "orientalistica" della coppia Settimio Severo – Giulia Domna, l'ambiente di diffusione sarebbe stato principalmente quello militare e in particolar modo quello dei *milites* emeseni: quest'ultimi avrebbero dato testimonianza della propria devozione non solo a *Intercisa* e in *Pannonia* ma anche presso un

<sup>446</sup> L'iscrizione non rappresenterebbe comunque il primo caso di dedica da parte di un membro appartenente ad un reparto di Breuci. Vi sarebbe infatti il precedente di *L. Terentius Bassus*, il quale aveva posto sotto Antonino Pio una dedica *Soli Helagabalus*, in qualità di *centurio* della *cohors III Breucorum* (AE 1994, 1285).

altro presidio nel quale i soldati ausiliari furono di stanza, quello di *Calceus Herculis* in Numidia. Tutto ciò almeno una ventina di anni prima dell'ufficializzazione del culto con l'imperatore Eliogabalo.



**Figura 28:** localizzazione di *Intercisa* (Barrington, *Atlas of the Greek and Roman world*, Princeton University Press 2000, rielaborazione E. Badaracco).

### III,3,3 IL CULTO DEL *DEUS SOL A CALCEUS HERCULIS* IN NUMIDIA

In età imperiale, il *Deus Sol* è stato oggetto di venerazione nel Nord Africa, in particolare nella provincia di Numidia, dalla quale proviene il maggior numero di attestazioni epigrafiche<sup>447</sup>. Delle quattordici iscrizioni di origine numida, quattro sono attestate a *Calceus Herculis*<sup>448</sup>, presidio sorto ai confini dell'Impero, presso la gola di El-Kantara, lungo la strada che collegava *Vescera* a *Lambaesis*, a controllo di uno dei passi più importanti del versante occidentale del *mons Aurasius*.

La creazione di questo presidio rientrava, com'è noto, nella politica espansionistica perseguita dall'imperatore Traiano nell'*Africa Proconsularis*, un intervento che aveva come obiettivo primario la chiusura di alcune vie d'accesso alla provincia nei confronti delle tribù berbere e che richiese, in un periodo compreso fra il 115 e il 120 d.C., il trasferimento della *legio III Augusta* da *Theveste* a *Lambaesis*<sup>449</sup>.

Il passo di El-Kantara venne inizialmente controllato da un contingente della stessa legione<sup>450</sup> a cui si aggiunse, a partire dal 167-169<sup>451</sup>, un *numerus*

<sup>447</sup> Lamia Ben Abid (*Le culte du Soleil dans les provinces romaines d'Afrique*, in *Atti del XIX Convegno internazionale de L'Africa Romana (Sassari, 16-19 dicembre 2010)*, Roma 2012, pp. 2352-2353) conta tredici iscrizioni per la Numidia, di cui tre provenienti da *Calceus Herculis*. In realtà le iscrizioni sono quattordici se si conta la dedica al *Deo Soli* posta dal *praepositus numeri Hemesenorum M. Ulpius Optatus* (AE 1926, 145 = 1934, 163 = 1979, 676 = 1992, 1850).

<sup>448</sup> *Atlas Arch. Alg.*, f.37, n°52.

<sup>449</sup> A. IBBA, *L'Africa mediterranea in età romana (202 a.C. - 442 d.C.)*, Roma 2012, p. 62.

<sup>450</sup> L'installazione di un distaccamento della *legio III Augusta* risalirebbe per Carcopino (*Note complémentaire sur les Numeri Syriens*, «Syria», 14 [1933], p. 41) al 158 (CIL VIII, 2501), tuttavia la sua presenza è attestata con certezza per il 176-177 (CIL VIII, 2500).

<sup>451</sup> La datazione si deve al ritrovamento, nel 1939, presso il Villaggio Bianco di El-Kantara, di un *ponderarium* (AE 1941, 56 = 1980, 954), posto sotto il legato *M. Lucceius Torquatus* da un centurione della *legio III Augusta* a capo del *numerus Palmyrenorum*. Vd. E. ALBERTINI, *Un nouveau ponderarium de Numidie*, in *Mélanges A. Ernout*, Paris 1940, pp. 1-4; L. LESCHI, *Autour de l'amphithéâtre de Lambèse*, «Libyca» 2 (1954), pp. 178-181; P. SALAMA, J. P. LAPORTE, *Tables de mesures de l'Afrique romaine*, in *Atti del XVIII Convegno internazionale de L'Africa Romana (Olbia, 11-14 dicembre 2008)*, Roma 2010, pp. 383-395.

*Palmyrenorum*<sup>452</sup>; a quest'ultimo è forse da ricondurre la formazione *in loco* di un *vicus*<sup>453</sup>.

In età severiana *Calceus Herculis*, ormai facente parte della nuova provincia di Numidia, istituita dall'imperatore Settimio Severo prima del 208 d.C., vide ulteriormente accrescere la propria importanza militare attraverso la creazione di un *burgus speculatorium* a Kherbet el-Bordj<sup>454</sup> e lo stanziamento, entro il 211, di altri effettivi appartenenti questa volta al *numerus Hemesenorum*<sup>455</sup>.

La scelta di *auxilia* di origine siriana<sup>456</sup> specializzati nella lotta nel deserto<sup>457</sup> (si trattava infatti di *sagittarii*, forse anche di unità montate<sup>458</sup>) portò alla formazione di un «îlot de civilisation “orientale”»<sup>459</sup>, chiusa

<sup>452</sup> Per quanto riguarda il *numerus Palmyrenorum* vd. E. EQUINI SCHNEIDER, *Palmireni in Africa: Calceus Herculis*, in *Atti del V Convegno internazionale de L'Africa Romana (Sassari, 11-13 dicembre 1987)*, Ozieri 1988, pp. 383-395.

<sup>453</sup> Al riguardo si ricorda l'iscrizione votiva (AE 1933, 43), con dedica a Malakbel, da parte dei *magistri* del *vicus*, *Mucianus Malcus* e *Lisinus Mucianus*, di chiara origine siriana (E. EQUINI SCHNEIDER, cit., p. 390).

<sup>454</sup> CIL VIII, 2494 = ILS 2636: *Imp(eratori) Caes(ari) M(arco) Aurelio / Severo Antonino Aug(usto) bur/gum speculatorum Anto(ninianorum) / M(arcus) Val(erius) Senecio leg(atus) eius pr(o) / pr(aetore) c(larissimus) v(ir) fieri iussit c(uram) a(gente) C(aio) Iulio Ae/lurione [[[centurione) leg(ionis) III]] Aug(ustae) Anto(niniana) prae(posito) n(umero) H(emesenorum) Ant(oniniano)*. Ulteriori dati vengono forniti da Y. LE BOHEC, *La Troisième Légion Auguste*, Paris 1989, p. 425; si tratterebbe comunque del secondo *burgus speculatorium*, dopo quello costruito, sotto Commodo, a Ksar Sidi el-Hady (CIL VIII, 2495).

<sup>455</sup> J. CARCOPINO, cit., p. 31. L'articolo completa un precedente lavoro dello stesso autore (*Le limes de Numidie et sa garde syrienne*, «Syria», 6 [1925], pp. 30-57). Diversa la datazione proposta da E. Albertini (*La garnison d'El-Kantara*, «Bulletin archéologique» [1931], p. 399).

<sup>456</sup> Il processo di distaccamento delle unità ausiliarie siriane in Africa, coinvolse quattro *cohortes* e due *numeri*: la *cohors I Chalcidenorum* stanziata ad El-Kasbat tra il 125 e il 126; la *cohors VI Commagenorum* che ritroviamo a Lambesi sotto Settimio Severo; la *cohors I Syrorum* probabilmente di stanza in Tripolitania e la *cohors II Hamiorum*, di cui non disponiamo di alcun dato circa il possibile luogo di stanziamento (Y. LE BOHEC, *Les Syriens dans l'Afrique romaine: civils ou militaires?*, «Karthago», XXI [1987], p. 83-84. Cfr. M. G. MANNA, *Le formazioni ausiliarie di guarnigione nella provincia di Numidia da Augusto a Gallieno*, Roma 1970, pp. 64-65). Studi fondamentali sulla presenza siriana in Africa sono stati condotti anche da J. M. Lassère (*Ubique populus*, Paris 1977, pp. 397-412) e H. Solin (cit., pp. 587-789; 1222-1249).

<sup>457</sup> A. CHAUSA, *Veteranos en el África Romana*, Barcelona 1997, p. 46.

<sup>458</sup> Sebbene la documentazione epigrafica relativa al *numerus Hemesenorum* non sia esplicita al riguardo, bisogna tener presente che gli Emeseni prestavano servizio come arcieri a cavallo ad *Intercisa (Pannonia Inferior)* nella *cohors I milliaria Hemesenorum sagittaria equitata*. Che il *numerus Hemesenorum* fosse composto di arcieri sarebbe inoltre suggerito dalla stessa presenza di *sagittarii* presso il *numerus Palmyrenorum* (Y. LE BOHEC, *Les unités auxiliaires de l'armée romaine en Afrique Proconsulaire et Numidie sous le Haut Empire*, Paris 1989, p. 117). Il fatto che l'unità fosse montata si basa sul ritrovamento di un'epigrafe menzionante un certo *Domitius Calvinus* come *eques numeri Hemesenorum* (BCTH, 1930-1931, p. 402, n° 8, El-Kantara).

<sup>459</sup> Y. LE BOHEC, cit., p. 119.

nell'osservanza delle proprie tradizioni religiose; un dato, quest'ultimo, che riaffiora costante nello studio delle comunità emesene e palmirene presenti in Occidente<sup>460</sup>. Y. Le Bohec, basandosi anche sull'onomastica, ritiene che i due *numeri* abbiano conservato maggiormente la loro componente siriana, integrando gli effettivi perduti con altri provenienti sempre da Emesa e Palmira, evitando in tal modo di ricorrere al reclutamento locale<sup>461</sup>.

A *Calceus Herculis* i 'culti orientali'<sup>462</sup> attestati sono essenzialmente due: quello del dio palmireno Malakbel, la cui documentazione epigrafica è stata studiata dalla E. Equini Schneider<sup>463</sup>, e quello del *Deus Sol*, attestato da quattro iscrizioni databili fra il 209 e l'aprile del 217, dietro il quale riteniamo, in linea con Y. Le Bohec e L. Ben Abid, sia venerata la divinità solare emesena *Elagabalus*<sup>464</sup>. Lo dimostra il fatto che tre di questi quattro *tituli* con dedica al *Deus Sol* siano stati posti da centurioni della *legio III Augusta* in servizio a *Calceus Herculis* in qualità di *praepositi numeri Hemesenorum*<sup>465</sup>. Fa eccezione il piccolo altare in calcare con dedica *Deo Soli*

---

<sup>460</sup> Si pensi all'attaccamento da parte degli Emeseni al loro *deus patrius*, sia ad *Intercisa* nella *Pannonia Inferior*, sia nell'*Urbs*. Discorso simile per i Palmireni, legati in particolar modo a Malakbel e Yahribol, che prestavano servizio in Numidia a *Castellum Dimmidi* e *Lambaesis* (A. GROSLAMBERT, *Les dieux orientaux à Lambèse*, in B. CABOURET (ed.), *L'Afrique Romaine de 69 à 439: romanisation et christianisation*, Nantes 2005, pp. 192-212; A. CHAUSA, *El sacerdos maior de Lambaesis*, in *Atti del XIII Convegno internazionale de L'Africa Romana (Djerba, 10-13 dicembre 1998)*, Roma 2000, pp. 1441-1447), nell'*Africa Procursularis* presso la *cohors I Syrorum sagittariorum* (Ain el-Auenia) ed in Dacia a *Sarmizegetusa*, *Apulum*, *Tibiscum*, *Porolissum* (L. BIANCHI, cit., pp. 87-95; I. PISO, O. TENEA, *Un nouveau temple palmyrénien à Sarmizegetusa*, «Dacia» LV [2011] pp. 111-121), senza dimenticare la comunità palmirena presente a Roma, che aveva un proprio santuario nell'area di Trastevere, poco fuori da Porta Portese (E. EQUINI SCHNEIDER, *Il santuario di Bel e delle divinità di Palmira...*, cit., pp. 69-85; S. ENSOLI, *Il Santuario della Dea Syria...*, cit., pp. 45-59).

<sup>461</sup> Y. LE BOHEC, *Les unités auxiliaires...*, cit., p. 91. Dello stesso avviso G.L. CHEESMAN, *The auxilia of the roman imperial army*, Roma 1968, p. 88.

<sup>462</sup> Si tenga presente che la definizione di 'culti orientali' è puramente convenzionale; al riguardo si vd. E. SANZI, *I culti orientali nell'Impero Romano. Una presentazione storico-religiosa*, in E. SANZI, C. SFAMENI (edd.), *Magia e culti orientali. Studi storico-comparativi su due fenomeni religiosi nella tarda antichità*, Cosenza 2009, pp. 73-81.

<sup>463</sup> E. EQUINI SCHNEIDER, cit., pp. 383-395.

<sup>464</sup> Y. LE BOHEC, *Les unités auxiliaires...*, cit., p. 117; L. BEN ABID, cit., pp. 2353. A. Cadotte (*La romanisation des dieux. L'interpretatio Romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leiden-Boston 2007, p. 373) lascia aperta la questione, ritenendo possa anche trattarsi di un culto africano.

<sup>465</sup> In considerazione della limitata estensione del sito dobbiamo pensare che le tre iscrizioni fossero pertinenti ad un unico complesso sacro.

*Augusto*, innalzato agli inizi del III secolo<sup>466</sup> dal *beneficiarius consularis Aufustus Adiutor*<sup>467</sup>, il quale non appartenendo al reparto emeseno potrebbe non aver posto la dedica alla divinità siriana.

La prima delle iscrizioni ad attestare una venerazione nei confronti del *Deus Sol*, da intendersi come *Elagabalus*, consiste in una dedica<sup>468</sup> posta, fra il 209 e il 211 d.C., *pro salute* dell'imperatore Settimio Severo e dei suoi due figli, gli Augusti Caracalla e Geta, da parte del centurione della *legio III Augusta Iulius Draco*<sup>469</sup>. L'iscrizione ricorda il restauro e i lavori di ampliamento effettuati dal centurione e *pr[a]epositus n(umeri) Hem[esenorum]* del *tempulum Dei Solis delapsum* e del *sigillum*<sup>470</sup>, probabilmente una statuetta o un piccolo betilo, riconducibile al dio, che si trovava all'interno dell'edificio sacro<sup>471</sup>. Si tratterebbe quindi di un piccolo tempio che Carcopino<sup>472</sup> riteneva fosse stato edificato negli stessi tempi in cui ad *Intercisa*, nella *Pannonia Inferior*, la *cohors I milliaria Hemesenorum*<sup>473</sup> innalzava un tempio *Deo Soli Aelagabalo*<sup>474</sup>.

<sup>466</sup> J. CARCOPINO, *Le limes de Numidie...*, cit., p. 50.

<sup>467</sup> AE 1925, 97 = 125: *Deo Soli / [A]ug(usto) sac(rum) / [A]ufustus / Adiutor / b(ene)ff(iciarius) co(n)s(ularis) / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*.

<sup>468</sup> AE 1933, 47: *[Pro] salute ddd(ominorum) nnn(ostrorum) A[uggg(ustorum)] / tempulum (!) dei Sol[is] invicti] / Iulius Draco (centurio) l[eg(ionis) III Aug(ustae)] / pr[a]epositus n(umeri) Hem[esenorum] / delapsum restitu[fit] ampliavit(que)] / [et] sigillum renov[avit]*. La datazione dell'epigrafe oscilla fra il 209 e il 211, prima della morte di Settimio Severo ma dopo la nomina di Geta ad Augusto.

<sup>469</sup> *Draco* è *cognomen* greco (H. SOLIN, *Die griechischen Personennamen in Rom*, Berlin-New York 2003, p. 1128), tuttavia esso non implica necessariamente un'origine orientale del soggetto.

<sup>470</sup> Il termine *sigillum* non delimita una categoria precisa di oggetti, ma può indicare tanto delle piccole statue (APVL. *apol.* 62), quanto dei rilievi o degli *ornamenta*, del genere di *crustae* ed *emblemata* (DAR. - SAGL., IV,2, s.v. *sigillum*, Paris 1911, pp. 1302-1307). Cfr. RE, s.v. *sigillum* [Hug], vol. II, A 2, 1923, coll. 2278-2279.

<sup>471</sup> Il restauro indicherebbe che il tempio risale a prima del 209 d.C.; si potrebbe quindi ipotizzare, data l'assenza di iscrizioni riferibili al *Deus Sol* in tale periodo, che nel santuario fosse venerata l'altra divinità solare di *Calceus Herculis*, il dio palmireno Malakbel; in questo caso bisognerebbe intendere la parola *sigillum* come statuetta.

<sup>472</sup> Tesi ripresa anche da G. HALSBERGHE, *The cult of Sol Invictus*, Leiden 1972, p. 52. La dedica che ricorda la costruzione del tempio di *Elagabalus* ad *Intercisa*, che Carcopino datava al 199, risale invece al 202, in occasione della visita dell'imperatore Settimio Severo alle province pannoniche (J. FITZ, *Der Besuch des Septimius Severus in Pannonien im Jahre 202 u. Z.*, «ActaArchHung», 11 [1959], pp. 240-241).

<sup>473</sup> J. PAUL, cit., pp. 411-414.

<sup>474</sup> RIU V, 1104 = AE 1910, 141 = RHP 306 = ILS 9155: *Deo / [So]li Aelagabalus pro / [s]alute Imp(eratorum) L(uci) Sep(timi) Severi / [Pi]i et M(arci) Aur(eli) Antoni(ni) Pii e/[t] C(ai) Sep(timi) G(e)tae Caes(aris) Auggg(ustorum) / [c]oh(ors) (milliaria) Anto(niniana) Hemes(enorum) c(ivium) R(omanorum) s(agittaria) /*

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

Secondo Y. Le Bohec il culto siriano sarebbe attestato anche da una seconda iscrizione<sup>475</sup>, anche se in questo caso l'interpretazione al *Deus Sol* è totalmente ricostruita dallo studioso: il dedicante *M. Ulpius Optatus*<sup>476</sup>, (*centurio*) *leg(ionis) III Aug(ustae) praepositus numeri Hemesenorum*, avrebbe posto una dedica per la salvezza, la vittoria e il ritorno di Caracalla: l'epigrafe potrebbe far riferimento alla campagna germanica condotta dall'imperatore in Rezia nel 213 d.C., contro le tribù degli Alamanni<sup>477</sup>. Occorre sottolineare che questa dedica alla divinità solare riguarda anche Giulia Domna come madre dell'Augusto e degli accampamenti: [(...) *I]uliae Aug(ustae) matris A[ug(usti) et] / [castr(orum)]*.

La terza iscrizione<sup>478</sup> rimanda al successore di *M. Ulpius Optatus*, *C. Iulius Aelurio*, anch'egli centurione della *legio III Augusta* e *praepositus numeri Hemesenorum*, il quale si occupò di innalzare un altare collocato, secondo il testo dell'iscrizione<sup>479</sup>, nell'*hortus* realizzato probabilmente presso il tempio, e rivolto, secondo E. Albertini, a Oriente, dove il dio sorge<sup>480</sup>. *Aelurio* avrebbe

[*c*]ui sub Baebio Caeciliano / [*l*]eg(ato) A]ugg(ustorum) pr(a)eest Q(uintus) Modi(us) Q(uinti) f(ilius) Quirina Ru<f>inus trib(unus) / [*t*]emp<l>um a solo extru(x)it.

<sup>475</sup> AE 1926, 145 = 1979, 676 = 1992, 1850: [*D*eo Soli] [*pro salute et vict*]or[ia et reditu] / [*I*mp(eratoris) Ca]es(aris) M(arc)i Aureli Severi A[ntonini] / [*A*ug(usti) et I]uliae Aug(ustae) matris A[ug(usti) et] / [*castr(orum) M(arcus)] Ulpius Optatu[s (centurio) leg(ionis) III Aug(ustae) prae]/[posit]us n(umeri) Hemesenoru[m d(e)d(icavit) sub] / [*c*ura I]uniorum Phosimi et [---]. La dedica ci permette di aprire un confronto con un'altra iscrizione, posta in quegli stessi anni ad *Intercisa*, dai *mil(ites) coh(ortis) (miliariae) Hem(esenorum)* al *deus patrius Sol Elagabalus, pro salute et victoria / Germ(anica) Imp(eratoris) Caes(aris) M(arc)i Aur(eli) Severi / Antonini Pii Felicis Aug(usti)* (RIU V, 1139 = AE 1910, 133 = RHP 310).*

<sup>476</sup> I. KAJANTO, *The Latin Cognomina*, Roma 1982, pp. 75-77. Su *M. Ulpius Optatus* vd. anche CIL VIII, 3002. È già stato evidenziato come i sopra citati *praepositii numeri Hemesenorum*, eccetto forse *Iulius Draco*, non abbiano un'origine orientale (A. CADOTTE, cit., p. 373).

<sup>477</sup> CASS. DIO LXXVIII, 13, 3-4.

<sup>478</sup> Y. LE BOHEC, *Les unités auxiliaires...*, cit., p. 119.

<sup>479</sup> AE 1933, 46: *Deo Soli / ortum (!) con/stitutum per / C(aio) Iulio Aelu/rione (centurione) (!) [[leg(ionis)]] / [I]l] Aug(ustae) Anton(i)/nian(a)e pr(a)ep(osito) / n(umeri) Hemesen(orum)*. Il termine *constitutum* deve dunque essere riferito al monumento iscritto (E. BADARACCO, *Il culto del Deus Sol Elagabalus presso il castellum di Intercisa: la devozione degli ausiliari della cohors Hemesenorum*, c.d.s.) e non al termine *ortum* come invece intende Y. Le Bohec (*Les unités auxiliaires...*, cit., p. 120). L'interpretazione qui sostenuta tiene conto della presenza di barbarismi e solecismi, come *ortum* senza la H e come il complemento di mezzo costruito con l'ablativo invece che con l'accusativo. Si tratterebbe di un dato che riscontriamo anche per alcune iscrizioni relative al *numerus Palmyrenorum* provenienti sempre da *Calceus Herculis* (E. EQUINI SCHNEIDER, *Palmireni...*, cit., p. 384).

<sup>480</sup> E. ALBERTINI, cit., p. 400. Si tratta tuttavia di una semplice ipotesi assolutamente indimostrabile. Cfr. G. HALSBERGHE, cit., p. 51.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

comandato il *numerus Hemesenorum* sempre all'epoca di Caracalla, come dimostrerebbe una seconda dedica *Herculi sancto*<sup>481</sup>, *pro s[al]ute [d]o/mi[n]i nostri] / Im[p(eratoris) Caes(aris)] M(arci) / Au[reli] An[t]/[onini Pii Fel(icis)] / [Augusti et] / Iu[liae Aug(ustae) m]a/tr[is Aug(usti) et c]a(strorum) / et [senatus]*. L'iscrizione risulta altresì pesantemente integrata dal primo editore ed in realtà appare poco perspicua l'integrazione del *cognomen Aelurio*; l'unica certezza resta il riferimento al *numerus Hemesenorum*. Nelle dediche prese in esame, il reparto emeseno mostra la propria devozione nei confronti della dinastia Severiana<sup>482</sup> e soprattutto verso Giulia Domna, particolarmente onorata in virtù della sua origine siriana. L'imperatrice dopo la morte del marito aveva infatti acquisito il titolo di *mater senatus* oltre, come si è detto, quello di *mater castrorum*<sup>483</sup>.

Sulla base della documentazione fin qui presentata possiamo ipotizzare che nel culto del *Deus Sol* venerato a *Calceus Herculis* si debba intendere, prima ancora dell'avvento di Vario Avito Bassiano, un culto ad *Elagabalus*.

Tuttavia, come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, le iscrizioni di *Calceus Herculis* non rappresentano le più antiche testimonianze del culto emeseno in Occidente: vanno infatti collocate dopo le due iscrizioni votive di *Laurum* e *Corduba*, che datiamo al principato di Antonino Pio, e sono coeve alla documentazione epigrafica proveniente da Roma e *Intercisa* nella prima età severiana.

<sup>481</sup> CIL VIII, 2496 = AE 1933, 45: *Herculi sanc[to] / pro s[al]ute [d]o/mi[n]i nostri] / Im[p(eratoris) Caes(aris)] M(arci) / Au[reli] An[t]/[onini Pii Fel(icis)] / [Augusti et] / Iu[liae Aug(ustae) m]a/tr[is Aug(usti) et c]a(strorum) / et [senatus C(aius) Iul(ius) Ael]ur[i]o] / [(centurio) leg(ionis) III A]ug(ustae) / praep(ositus) n(umeri) Heme/senorum.*

<sup>482</sup> La devozione nei confronti della *domus* imperiale, che, com'è noto, era fortemente radicata nel Nord Africa, anche al di fuori di quei contesti urbani, che avevano beneficiato direttamente delle concessioni fatte dai Severi, tramite il conferimento di nuovi statuti municipali e coloniali. Sullo stretto legame che ha unito la dinastia Severiana al territorio africano si rimanda ad A. MASTINO, *I Severi nel Nord Africa*, in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina (Roma 18-24 settembre 1997)*, Atti II, Roma 1999, pp. 359-417.

<sup>483</sup> M. BONELLO LAI, *I viaggi di Giulia Domna sulla base della documentazione epigrafica*, Cagliari 1981.

Il culto di *Elagabalus* conobbe la sua massima diffusione in quest'ultimo periodo, quando nella *pars occidentalis* dell'Impero iniziarono ad essere edificati i primi templi in onore del dio siriano<sup>484</sup>.

In sintesi si può proporre come vettore per la diffusione del culto in Occidente, da una parte la propaganda religiosa dei Severi<sup>485</sup> e in particolare di Giulia Domna, figlia di Giulio Bassiano il gran sacerdote emeseno del *Deus Sol Elagabalus*; dall'altra, riprendendo la fortunata intuizione di Le Bohec, la creazione di una serie di «*îlots de civilisation "orientale"*» dovute ad ausiliari in servizio presso aree di confine. Gli ausiliari di origine emesena come spesso accadeva in aree isolate presso il *limes* o in aree strategicamente complesse tendevano a ricreare una propria unità culturale; ciò porterebbe a rafforzare l'ipotesi di culti solari di origine siriana sviluppatasi in ambito militare a *Calceus* come a *Intercisa*.

Resta da chiarire la forma materiale del *sigillum*, si trattava di una statuette raffigurante il *Deus Sol*? In realtà l'antropomorfismo era un aspetto estraneo al culto emeseno. Poiché secondo Erodiano<sup>486</sup>, presso il tempio di Emesa, a differenza di quanto accadeva nel mondo greco e nel mondo romano, erano assenti statue a immagine del dio, unico oggetto di culto era il betilo, il quale, come sottolinea F. Altheim<sup>487</sup>, è la casa del dio, non il dio stesso, perché non pensare ad un betilo, anche di modeste proporzioni, custodito all'interno del tempio? O in alternativa ad una piccola statua del dio solare Malakbel? Culto al quale si sarebbe poi sovrapposto quello di *Elagabalus*.

A conclusione possiamo proporre come ipotesi che *Calceus Herculis* sia stato un'*enclave* militare con un legame conservatore, attraverso i culti

<sup>484</sup> Sulla base della documentazione epigrafica ci si riferisce alle attestazioni di Roma (vd. n. 45), *Intercisa* (RIU V, 1104 = AE 1910, 141 = RHP 306 = ILS 9155) e *Calceus Herculis* (AE 1933, 47).

<sup>485</sup> S. DI PALMA, *Evoluzione dei culti solari a Roma: Il Sol Invictus da Settimio Severo ad Alessandro Severo*, in E. DAL COVOLO, G. RINALDI (edd.), *Gli imperatori Severi*, Roma 1999, pp. 333-336.

<sup>486</sup> HDN. V, 3, 5: ἄγαλμα μὲν οὐκ ἔστιν, ὡς περὶ παρὰ Ἕλλησιν ἢ Ῥωμαίοις, οὐδὲν ἔστηκε χειροποίητον, θεοῦ φέρον εἰκόνα· λίθος δὲ τις ἔστι μέγιστος, κάτωθεν περιφερῆς, λήγων ἐς ὀξύτητα· κωνοειδὲς αὐτῷ σχῆμα, μέλαινά τε ἢ χροιά.

<sup>487</sup> F. ALTHEIM, cit., p. 36.

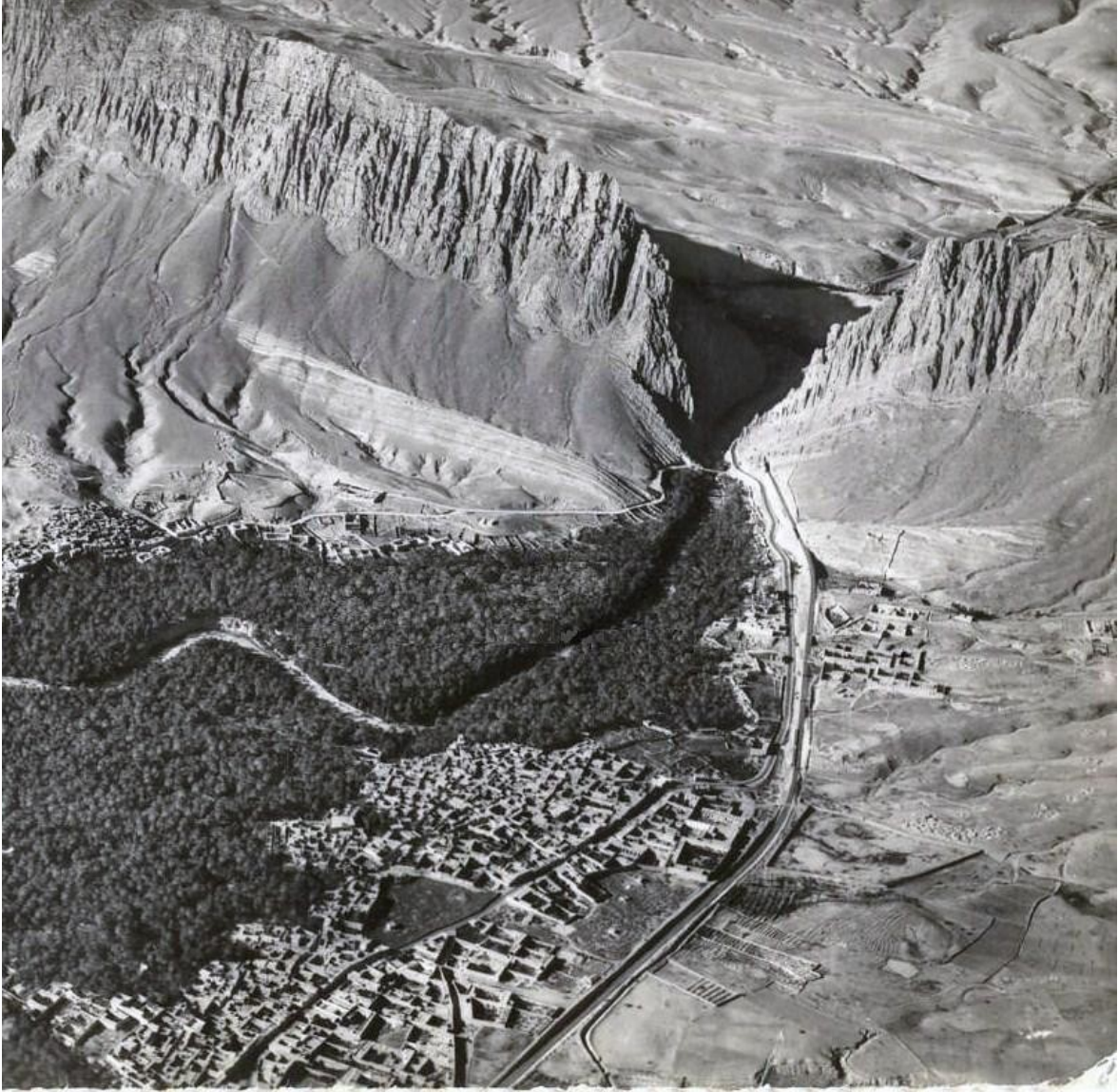
praticati, con la madrepatria siriana; che il *Deus Sol* ad El-Kantara abbia rappresentato una diversa espressione, almeno nella nomenclatura priva del teonimo *Elagabalus*, del dio siriano: ciò del resto è testimoniato, in alcuni *tituli*, anche per *Intercisa* e per la stessa Roma<sup>488</sup>. Si può pensare che il *Deus Sol* in questo caso abbia rappresentato l'*interpretatio Romana* di *Elagabalus*, in tal senso verrebbe giustificata l'assenza ricorrente del teonimo. Alcuni studiosi<sup>489</sup> hanno d'altro canto osservato come la mescolanza delle varie componenti etniche abbia probabilmente generato a livello locale fenomeni di sincretismo<sup>490</sup>.

---

<sup>488</sup> La divinità siriana compare spesso anche come *Deus Sol* o *Sol* in altre località (*Intercisa*: RIU V, 1099 = AE 1971, 331; *Roma*: CIL VI, 1027; 2129; 2130; 2270).

<sup>489</sup> E. EQUINI SCHNEIDER, *Palmireni...*, cit., p. 393. Più in generale J. M. Lassère (cit., p. 267) parla di *melting-pot* riferendosi al sud della Numidia.

<sup>490</sup> Si pensi al culto di *Hercules* da cui prende il nome la stessa località numida, probabilmente un dio indigeno, il quale, come sembra mostrare l'epiteto *sanctus*, avrebbe subito un'influenza orientale (A. CADOTTE, cit., p. 302).



**Figura 29: La gola di El-Kantara in Algeria (foto da [http://alger-roi.fr/Alger/el\\_kantara/images/12\\_el\\_kantara\\_aerienne10a\\_venis.jpg](http://alger-roi.fr/Alger/el_kantara/images/12_el_kantara_aerienne10a_venis.jpg)).**

### III,4 «UNA LUNA CHE NON SI ECLISSA»: L'IDEOLOGIA SOLARE SOTTO IL PRINCIPATO DI CARACALLA. UNO SGUARDO ALL'OPERA FILOSTRATEA, *VITA DI APOLLONIO DI TIANA*

Nei capitoli precedenti abbiamo assistito alla politica religiosa di Giulia Domna, la quale, muovendosi sempre nel rispetto della religione tradizionale, si era prodigata a favore del culto di *Elagabalus*. Durante il principato di Settimio Severo erano sorti i primi templi del dio nelle province occidentali: a Roma, *Intercisa* e a *Calceus Herculis*, un dato di particolare rilievo che dimostra l'interesse dell'Augusta per il culto patrio, tuttavia si cadrebbe in errore se si considerasse questa *Religionspolitik* anche solo vicina a quella che verrà attuata due decenni più tardi dal nipote dell'imperatrice, Vario Avito Bassiano.

Giulia fu comunque protagonista di alcuni importanti cambiamenti: insieme al marito Severo si adoperò soprattutto per promuovere un altro culto solare, quello del *Sol Invictus*. Quest'ultimo non aveva nulla a che vedere con *Elagabalus* né tantomeno con il *Sol Indiges* adorato a Roma sin dall'età arcaica<sup>491</sup>, bensì si trattava di un culto giunto dall'Oriente, venerato sotto vesti greco-romane, come dimostra l'iconografia delle emissioni monetali.

Rispetto agli imperatori precedenti - Augusto, Vespasiano, Traiano e Adriano - che avevano raffigurato il dio sulle loro monete come simbolo di un Oriente vinto da Roma<sup>492</sup>, i Severi rovesciano questa ideologia. I primi tipi monetali in cui compare il *Sol* sotto Settimio Severo appartengono al 197, e

<sup>491</sup> Secondo Varrone (*L.L.* 5, 74) il culto del *Sol Indiges* sarebbe stato introdotto a Roma da Tito Tazio, insieme ad una serie di altre divinità: *vovit Opi, Florae, Vediovi Saturnoque, Soli, Lunae, Volcano et Summano, itemque Larundae, Termino, Quirino, Vortumno, Laribus, Dianae Lucinaeque*. Il culto fu amministrato dalla *gens Aurelia*, di origine sabina, come apprendiamo dal *De verborum significatione* di Festo: *Aureliam familiam ex sabinis oriundam a Sole dictam putant, quod ei publice a populo romano datus sit locus, in quo sacra faceret Soli, qui ex hoc Auseli dicebantur, ut Valesii, Papisii pro eo, quod est Valerii, Papii*. Il dio aveva un proprio luogo sacro sul Quirinale, presso il *pulvinar Solis*, e la sua festa cadeva ogni anno l'11 Dicembre.

<sup>492</sup> *RIC* I, nn. 303; 304, p. 63 (Augusto); *RIC* II, n. 28, p. 18 (Vespasiano); *RIC* II, nn. 326-330, p. 267; nn. 16; 20; p. 341 (Traiano); *RIC* II, n. 43, p. 345; n. 661, p. 426 (Adriano).

rappresentano il dio secondo due modelli: il primo con la divinità stante, in atto di salutare con la destra, mentre regge con la sinistra una frusta<sup>493</sup>; la seconda, che rappresenta una novità in ambito iconografico, riporta il *Sol* sulla quadriga che esce dalle onde; lo accompagna Fosforo e lo precede una personificazione della terra, con in mano una cornucopia<sup>494</sup>.

Le emissioni più importanti attinenti al culto del *Sol*, vengono datate fra il 202 ed il 210 d.C.; in esse, come giustamente notato J-P. Martin, traspare la volontà della dinastia di innalzare il dio ad una posizione preminente, al pari di quella ricoperta da *Iuppiter*<sup>495</sup>. Abbiamo due tipi monetali con al D/ la legenda SEVERVS PIVS AVG. e la testa laureata dell'imperatore, mentre al R/ recano rispettivamente le legende PACATOR ORBIS e RECTOR ORBIS<sup>496</sup>. Il dio è garante dell'ordine cosmico, a lui spetta il compito di reggere le sorti del mondo e assicurarvi la pace.

Dopo la morte di Severo, questa linea politico-religiosa verrà mantenuta viva da Giulia Domna e Caracalla, conoscendo ulteriori sviluppi. A partire dal 213, lo stesso *princeps* verrà identificato con il *Sol*<sup>497</sup>. Si pensi alla dedica posta, nello stesso anno, dal *legatus Augusti pro praetore Germaniae superioris*, *Q. Iunius Quintianus*, *D(eo) Invi[cto Soli] // Imp(eratori) Cae[s(ari) M(arco) Aure]/lio Ant[onino]*.

<sup>493</sup> RIC IV,1, n. 101, p. 103.

<sup>494</sup> RIC IV,1 n. 102, p. 103.

<sup>495</sup> J-P. MARTIN, *Sol Invictus: des Sévères à la Tétrarchie d'après les monnaies*, «CCG», XI (2000), pp. 299-300.

<sup>496</sup> RIC IV,1, n. 282, p. 126; n. 287, p. 127. Alla base del titolo PACATOR ORBIS stava la concezione del *princeps* come ideatore e fondatore di pace (A. MASTINO, A. IBBA, L'imperatore *pacator orbis*, in A. IBBA (ed.), *Scholia Epigraphica*, Cagliari 2006, p. 135). Per quanto concerne, invece, il titolo di RECTOR ORBIS era stato utilizzato in precedenza soltanto per *Iuppiter*, come dimostrano alcuni aurei conati nel 121 sotto Adriano (RIC II, n. 109, p. 353).

<sup>497</sup> CIL XIII, 6754 = CIMRM II, 1227 = AE 1975, 620 (*Mogontiacum*): *D(eo) Invi[cto Soli] // Imp(eratori) Cae[s(ari) M(arco) Aure]/lio Ant[onino] / Pio Felic[i Augus]/to Parth[ico max(imo)] / Britanni[co ponti]/fici max(imo) [trib(unicia) p(otestate) XVI] / co(n)s(uli) IIII p(atri) [p(atriciae) proco(n)s(uli)] / Q(uintus) Iunius [---] / Quintia[nus leg(atus)] / eius pr(o) [pr(aetore) Germa]/niae su[perioris] / devoti[ssimus] / numin[i eius di]/catiss[imusque]*. Sull'iscrizione vd. W. Eck, *Die Statthalter der germanischen Provinzen vom 1.-3. Jahrhundert* (Köln - Bonn 1985) 86, Nr. 44. P. Aguado García (cit., p. 298) ricorda come le rappresentazioni dell'imperatore come *Sol* siano alquanto frequenti, in particolare lo studioso ricorda un rilievo calcareo esposto al Museo Egizio del Cairo (*Lexicon Iconographicum*, vol. IV,1, p. 621).

Una seconda conferma si ha attraverso la monetazione imperiale, su alcuni rovesci monetali Caracalla è raffigurato nelle vesti del *Sol*, stante con globo e lancia rovesciata, accompagnato dalla legenda RECTOR ORBIS<sup>498</sup>.

Giulia Domna ha sicuramente contribuito allo sviluppo di questa teologia solare. Sotto il principato del figlio, l'Augusta, divenuta oramai *mater castrorum et senatus et patriae*, si servirà del proprio circolo letterario come mezzo di propaganda religiosa<sup>499</sup>. Ciò appare quanto mai evidente se concentriamo la nostra attenzione sulla *VA*, scritta dal sofista di corte Filostrato.

Stando a quanto riferito dallo stesso autore all'inizio dell'opera<sup>500</sup>, all'imperatrice vennero consegnate da un discendente di Damis, discepolo di Apollonio, delle tavolette in cui erano raccolte le memorie del famoso filosofo-taumaturgo<sup>501</sup>. Giulia avrebbe poi chiesto a Filostrato di trascrivere e pubblicare il testo sottoponendolo ad una revisione formale. In questa occasione si sarebbero creati i giusti presupposti per portare avanti l'ideologia religiosa del centro imperiale, proponendo ancora una volta il Sole come dio supremo, unico garante della conservazione e dell'eternità dell'Impero.

Prima di analizzare nello specifico i passi dell'opera legati a questa concezione solare è necessario ricordare la scelta di Filostrato di adottare il genere letterario del romanzo, oltre che uno stile chiaro e agevole, in modo da

<sup>498</sup> RIC IV,1, n. 39, 40, p. 218; n. 141, p. 233. L'identificazione con il *Sol*, stando a quanto riferito da Cassio Dione (LXXVIII, 10, 3), sembra promossa dallo stesso imperatore, il quale era solito affermare di guidare [la quadriga] come faceva lo stesso dio solare.

<sup>499</sup> Si consideri il fatto che Giulia Domna è la prima Augusta a rivestire ufficialmente il titolo di *mater patriae* (A. ALEXANDRIDIS, *Die Frauen des römischen Kaiserhauses. Eine Untersuchung ihrer bildlichen Darstellung von Livia bis Julia Domna*, Mainz am Rhein 2004).

<sup>500</sup> PHILOSTR. VA, I, 3.

<sup>501</sup> In questa sede non è nostra premura appurare se il diario di Damis sia esistito effettivamente, come sostenuto da F. Grosso (*La «Vita di Apollonio di Tiana» come fonte storica*, «ACME», 7 [1954], pp. 332-532) o se si tratti piuttosto di un'invenzione di Filostrato, secondo il parere di E. Mayer (*Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos*, «Hermes», 52 [1917], pp. 371-424), dal momento che non cambia il fatto che l'opera sia stata comunque commissionata dall'imperatrice Giulia Domna (D. DEL CORNO, cit., p. 17; G. SFAMENI GASPARRO, *Il sofista e l'«uomo divino»: Filostrato e la costruzione della «vera storia» di Apollonio di Tiana*, in O.D. CORDOVANA, M. GALLI (edd.), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*, p. 283).

garantire all'opera una diffusione quanto mai ampia, e non destinata solamente all'élite.

Possiamo suddividere i passi legati alla promozione del culto solare in tre diverse categorie: nella prima raccogliamo tutti i passaggi dell'opera in cui è lo stesso Apollonio a rendere omaggio al Sole; nella seconda è invece presente l'ossequio reso alla divinità nelle varie parti del mondo; mentre nella terza sono riportati aneddoti e notizie di vario genere concernenti il culto solare.

Dai passi che formano la prima categoria emerge che Apollonio venerava il Sole sopra ogni altra divinità, destinando quotidianamente al dio preghiere e sacrifici incruenti:

Al levare del sole s'appartava a compiere certe pratiche, che rivelava soltanto a quanti avevavo osservato quattro anni di silenzio.<sup>502</sup>

Sacrificarono quindi al Sole Etiope e a Memnone Aurorale, secondo le istruzioni dei sacerdoti che interpretano il primo appellativo dal fatto che il sole riluce e riscalda, e il secondo dal nome della madre.<sup>503</sup>

Al sorgere del giorno Apollonio, dopo avere venerato il Sole com'era solito, era intento a meditare sopra un suo problema, quando accorse da lui Nilo, che era il più giovane dei Ginni.<sup>504</sup>

<sup>502</sup> PHILOSTR. VA, I, 16: ἡλίου μὲν δὴ ἀνίσχοντος ἐφ' ἑαυτοῦ τινα ἔπραττεν, ἃ μόνοις ἐποίει δῆλα τοῖς ἐτῶν τεττάρων σιωπᾶν γεγυμνασμένοις. Il fatto che pochi adepti potessero partecipare alle sedute di Apollonio, e che il silenzio fosse una delle caratteristiche a loro richieste, in quanto nulla dovevano poi rivelare delle dottrine apprese dal maestro, svela le tendenze neopitagoriche a cui si ispirava il circolo di Giulia Domna. Gli allievi di Pitagora, una volta ammessi nell'Ordine, dovevano solo tacere e ascoltare. Superata questa fase potevano porre domande e fare quesiti su vari campi dello scibile umano. Solo alla fine gli era permesso cominciare a indagare sui fenomeni della natura e del cosmo (G. REALE, *Il pensiero antico*, Milano 2001, p. 33). Il legame fra Apollonio e Pitagora è comunque enunciato dalla stesso Filostrato (VA, I, 2) nel proemio: «Apollonio osservò principi affini a questi, e in modo ancora più divino di Pitagora seppe accostarsi alla sapienza e sollevarsi al di sopra dei tiranni».

<sup>503</sup> PHILOSTR. VA, VI, 4: θύσαντες οὖν Ἡλίῳ τε Αἰθίοπι καὶ Ἡῶν Μέμνονι, τουτὶ γὰρ ἔφραζον οἱ ἱερεῖς, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ αἶθειν τε καὶ θάλπειν, τὸν δὲ ἀπὸ τῆς μητρὸς. Il sacrificio è compiuto a seguito della visita compiuta da Apollonio e dal suo discepolo Damis, al colosso di Memnone, in Egitto.

<sup>504</sup> PHILOSTR. VA, VI, 10: ἄμα δὲ τῇ ἡμέρᾳ ὃ μὲν Ἀπολλώνιος, ὡσπερ εἰώθει, θεραπεύσας τὸν Ἥλιον ἐφειστήκει τινὶ γνώμῃ, προσδραμῶν δὲ αὐτῷ Νεῖλος, ὅσπερ ἦν νεώτατος τῶν Γυμνῶν.

Sbarcato a Corinto e compiuti a mezzogiorno i consueti riti in onore del Sole, ripartì verso la Sicilia e l'Italia sul fare della sera.<sup>505</sup>

Dopo avere così parlato dormì per brevissimo tempo, tanto da chiudere appena gli occhi. Fattosi giorno, levò le sue preghiere al Sole, per quanto era possibile in carcere; e conversava con chi gli stava intorno, rispondendo alle loro domande.<sup>506</sup>

Quindi, dopo avere pregato ad Apollo e al Sole, si recò alla casa dove abitava Demetrio.<sup>507</sup>

I passi in questione mostrano come il Sole venerato da Apollonio di Tiana, non si identifichi con una divinità solare specifica, quale Apollo, Mithra, Ra, *Elagabalus*, *Sol Indiges*, ma nelle intenzioni di Filostrato e quindi di Giulia Domna esso assurga alla posizione di divinità cosmopolita, in grado di svolgere una funzione sincretistica. Sotto il principato di Caracalla si cerca quindi di far convergere i differenti credi religiosi solari verso un unico dio, il Sole, di cui l'imperatore costituisce in terra un doppio vivente, entrambi sono infatti RECTOR ORBIS, e a loro spetta il difficile compito di governare rispettivamente il cosmo e l'Impero.

Per quanto concerne i passi della seconda categoria, essi presentano la diffusione del culto solare anche presso altre culture e paesi:

Quando si accostò salutandolo, il re dei Persiani gli rivolse la parola in greco e lo invitò a sacrificare insieme a lui: stava infatti sacrificando al Sole un cavallo bianco di pura razza nisea, adorno di piastre come per una processione. Ma Apollonio gli rispose: «Tu, o re, sacrifica come è tuo costume, e permetti a me di sacrificare secondo il mio». E preso un pugno d'incenso, «O Sole,» disse «fammi giungere fino a quel punto della terra dove piacerà a te e a me; e possa io conoscere uomini buoni, ma ignorare i malvagi ed essere da loro ignorato». Con queste parole gettò l'incenso sul fuoco, osservando come il fumo si addensasse e quante punte formasse, e prestando pure attenzione alla

<sup>505</sup> PHILOSTR. VA, VII, 10: Κορίνθου δὲ ἐπιβάς καὶ τῷ Ἡλίῳ περὶ μεσημβρίαν ὁπόσα εἰώθει δράσας ἀφῆκεν ἐς τὸ Σικελῶν καὶ Ἰταλῶν ἔθνος ἅμα ἐσπέρα.

<sup>506</sup> PHILOSTR. VA, VII, 31: ἡμέρα δ' ὡς ἐγένετο, προσευξάμενος τῷ Ἡλίῳ, ὡς ἐν δεσμοτηρίῳ εἰκός, διελέγετο τοῖς προσιοῦσιν, ὁπόσα ἠρώτων. Nel romanzo Apollonio si trova in carcere per volontà dell'imperatore Domiziano, che intendeva condannarlo a morte.

<sup>507</sup> PHILOSTR. VA, VIII, 13: μετὰ ταῦτα εὐξάμενος Ἀπόλλωνι καὶ ἔτι τῷ Ἡλίῳ παρήλθεν ἐς τὴν οἰκίαν, ἣν ᾤκει ὁ Δημήτριος.

fiamma, che fosse propizia e pura; poi disse: «Sacrifica ora, o re, secondo i riti della tua patria; i miei propri riti sono questi». Si allontanò dunque dal sacrificio per non prendere parte allo spargimento di sangue.<sup>508</sup>

Affermano [i Bramani] di abitare il centro dell'India, e considerano la sommità del colle come l'ombelico del paese. Qui celebrano i misteri in onore di un fuoco, che sostengono di tratte essi stessi dai raggi del sole: e a questo ogni giorno cantano un inno a mezzodi.<sup>509</sup>

Damis racconta che essi [i Bramani] dormono sulla terra, e che questa distende erba a loro volontà, ma che egli li vide sollevarsi per aria fino a due cubiti dal suolo: non per suscitare meraviglia, giacché rifuggono da tali esibizioni, ma perché ritengono che tutto ciò che fanno elevandosi sopra la terra, come il Sole, riesca gradito al dio. Il fuoco che traggono dai raggi solari ha natura corporea, ma essi non lo ardono sull'altare, né lo serbano nei focolari: come i raggi del sole che si rinfrangono sull'acqua, esso appare sospeso e ondeggiante nell'etere. Invocano dunque il Sole perché le stagioni, a cui sovrintende, scendano al momento giusto sulla terra e l'India sia prospera; e quando viene buio, supplicano il raggio di non crucciarsi con la notte, ma di rimanere come fu da loro raccolto.<sup>510</sup>

Quando ebbero libato [i Bramani], la terra li accolse sui giacigli che essa stessa aveva steso. Ma quando la notte fu al suo mezzo, dapprima si destarono e cantarono un inno al raggio solare, stando sospesi nell'aria come a mezzogiorno.<sup>511</sup>

<sup>508</sup> PHILOSTR. VA, I, 31-32: προσελθόντα δὲ καὶ ἀσπασάμενον προσεῖπέ τε ὁ βασιλεὺς φωνῇ Ἑλλάδι καὶ ἑὴ ἐκέλευσε θύειν μετ' αὐτοῦ: λευκὸν δὲ ἄρα ἵππον τῶν σφόδρα Νισαίων καταθύσειν ἔμελλε τῷ Ἡλίῳ φαλάροις κοσμήσας, ὡσπερ ἐς πομπήν, ὃ δ' ὑπολαβὼν 'σὺ μὲν, ὦ βασιλεῦ, θῦε,' ἔφη, 'τὸν σαυτοῦ τρόπον, ἐμοὶ δὲ ξυγχώρησον θῦσαι τὸν ἑμαυτοῦ:' καὶ δραξάμενος τοῦ λιβανωτοῦ, 'Ἥλιε,' ἔφη, 'πέμπε με ἐφ' ὅσον τῆς γῆς ἐμοὶ τε καὶ σοὶ δοκεῖ, καὶ γινώσκοιμι ἄνδρας ἀγαθοὺς, φαύλους δὲ μήτε ἐγὼ μάθοιμι μήτε ἐμὲ φαῦλοι.' καὶ εἰπὼν ταῦτα τὸν λιβανωτὸν ἐς τὸ πῦρ ἤκεν, ἐπισκεψάμενος δὲ αὐτὸ ὅπη διανίσταται καὶ ὅπη θολοῦται καὶ ὀπόσαις κορυφαῖς ἄττει καὶ που καὶ ἐφαπτόμενος τοῦ πυρός, ὅπη εὐσημόν τε καὶ καθαρὸν φαίνοιτο 'θῦε,' ἔφη, 'λοιπόν, ὦ βασιλεῦ, κατὰ τὰ σαυτοῦ πάτρια, τὰ γὰρ πάτρια τάμὰ τοιαῦτα καὶ ἀνεχώρησε τῆς θυσίας, ὡς μὴ κοινωνοίη τοῦ αἵματος.

<sup>509</sup> PHILOSTR. VA, III, 14: φασὶ δ' οἰκεῖν τὰ μέσα τῆς Ἰνδικῆς. καὶ τὸν ὄχθον ὀμφαλὸν ποιοῦνται τοῦ λόφου τούτου, πῦρ τε ἐπ' αὐτοῦ ὀργιάζουσι, ὃ φασιν ἐκ τῶν τοῦ ἡλίου ἀκτίνων αὐτοὶ ἔλκειν: τούτῳ καὶ τὸν ὕμνον ἡμέραν ἅπασαν ἐς μεσημβρίαν ἄδουσιν.

<sup>510</sup> PHILOSTR. VA, III, 15: ὃ δὲ γε Δάμις φησὶ χαμευνία μὲν αὐτοὺς χρῆσθαι, τὴν γῆν δὲ ὑποστρωννύειν πόας, ἃς ἂν αὐτοὶ αἰρῶνται, καὶ μετεωροποροῦντας δὴ ἰδεῖν ἀπὸ τῆς γῆς ἐς πήχεις δύο, οὐ θαυματοποιίας ἔνεκα, τὸ γὰρ φιλότιμον τοῦτο παραιτεῖσθαι τοὺς ἄνδρας, ἀλλ' ὀπόσα τῷ Ἡλίῳ ξυναποβαίνοντες τῆς γῆς δρῶσιν, ὡς πρόσφορα τῷ θεῷ πράττοντας. τό τοι πῦρ, ὃ ἀπὸ τῆς ἀκτίνος ἐπισπῶνται καίτοι σωματοειδὲς ὄν οὔτε ἐπὶ βωμοῦ καίειν αὐτοὺς οὔτε ἐν ἵπνοισι φυλάττειν, ἀλλ' ὡσπερ τὰς αὐγάς, αἱ ἐξ ἡλίου τε ἀνακλῶνται καὶ ὕδατος, οὔτω μετέωρόν τε ὀρᾶσθαι αὐτὸ καὶ σαλεῦον ἐν τῷ αἰθέρι. τὸν μὲν οὖν δὴ Ἥλιον ὑπὲρ τῶν ὠρῶν, ἃς ἐπιτροπεύει αὐτός, ἴν' ἐς καιρὸν τῆ γῆ ἴωσι καὶ ἡ Ἰνδικὴ εὖ πράττη, νύκτωρ δὲ λιπαροῦσι τὴν ἀκτῖνα μὴ ἀχθεσθαι τῆ νυκτί, μένειν δέ, ὡς ὑπ' αὐτῶν ἤχθη.

<sup>511</sup> PHILOSTR. VA, III, 33: πiónτας δὲ αὐτοὺς ἐδέξατο ἡ γῆ εὐναῖς, ἃς αὐτὴ ὑπεστόρνυ. ἐπεὶ δὲ νύξ μέση ἐγένετο, πρῶτον μὲν ἀναστάντες τὴν ἀκτῖνα μετέωροι ὕμνησαν.

Quanto alla religione del Sole e ai riti tradizionali degli Indiani e al culto di cui si compiace, tutto ciò va considerato secondo la sua propria norma. Gli dei inferi amino pure le fosse e i riti compiuti nelle profondità della terra; ma veicolo del sole è l'aria, e quanti vogliono celebrarlo come si conviene occorre che si alzino dal suolo e stiano levati in alto con il dio: questa è l'aspirazione di tutti gli uomini, ma solo gli indiani sanno farlo.<sup>512</sup>

Nell'opera di Filostrato al culto solare si interseca la dottrina neopitagorica di Apollonio, ciò si evince in particolare dal primo dei cinque passi riportati, il filosofo rifiuta ogni forma di sacrificio cruento, immolare come mangiare le carni di un animale è severamente proibito, in quanto azioni in netto contrasto con la teoria della metempsicosi<sup>513</sup>. Il sapiente decide di destinare al Sole l'incenso, gettandone un po' nel fuoco; la scelta dell'aroma, il quale una volta bruciato si sarebbe propagato verso l'alto, risulta quanto di più funzionale in ambito rituale per una divinità celeste. Contrariamente il re persiano sacrifica un cavallo bianco, animale da sempre sacro al Sole<sup>514</sup>, bianco poi perché secondo le usanze greche ma anche orientali, alle divinità olimpiche si destinavano preferibilmente animali di questo colore, in contrapposizione alle divinità ctonie, a cui spettavano vittime nere.

Dai passi successivi apprendiamo che i Bramani, sapienti indiani, al pari di Apollonio, veneravano il Sole in determinati momenti della giornata, a mezzodì, quando l'astro manifesta tutta la sua forza, e nel culmine della notte;

<sup>512</sup> PHILOSTR. VA, VI, 11: τὰ δὲ Ἡλίου τε καὶ Ἰνδῶν πάτρια καὶ ὅπη χαίρει θεραπευόμενος ἐχέτω τὸν αὐτῶν νόμον, θεοὶ μὲν γὰρ χθόνιοι βόθρους ἀσπάσσονται καὶ τὰ ἐν κοίλῃ τῇ γῆ δρώμενα, Ἡλίου δὲ ἀήρ ὄχημα, καὶ δεῖ τοὺς προσφόρως ἄσομένους αὐτὸν ἀπὸ γῆς αἵρεσθαι καὶ ζυμμετεωροπολεῖν τῷ θεῷ: τοῦτο δὲ βούλονται μὲν πάντες, δύνανται δὲ Ἰνδοὶ μόνοι.'

<sup>513</sup> Sul rapporto tra sacrificio incruento e pitagorismo vd. G. SFAMENI GASPARRO, *Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio. I. La tradizione pitagorica, Empedocle e l'orfismo*, in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia. Riti e culto*, Roma 1987, I, pp. 107-155; Id., *Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio. II. Il De abstinentia porfiriano*, in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia*, Roma 1989, I, pp. 461-505.

<sup>514</sup> Il cavallo era l'animale sacro del dio, quasi sicuramente ciò era dovuto in quanto il cavallo si ricollegava all'immagine del carro del Sole, di matrice sia indoeuropea che antico-orientale. Su questo tipo di sacrificio, nell'isola di Rodi, si destinava ad Ἡλῖος, una volta l'anno, un carro trainato da quattro cavalli, facendolo precipitare in mare (LSS 94; FESTUS, s.v. *October equus*).

mentre il maestro greco innalzava le sue preghiere all'alba, nell'ora in cui il dio faceva la sua comparsa sulla terra<sup>515</sup>.

Una terza serie di passi nell'opera filostratea, rimanda nuovamente al culto astrale, dimostrandoci ancora una volta, in aggiunta agli esempi fin qui adottati, come uno dei principali obiettivi del romanzo, forse il più urgente, fosse quello di propagandare la teologia solare, così tanto perseguita dall'imperatrice Giulia Domna e da suo figlio Caracalla:

Della longevità di quest'animale hanno già trattato altri; ma pure i nostri viaggiatori raccontano di essersi imbattuti, vicino a Tassila che è la più grande città dell'India, in un elefante, che gli abitanti erano soliti profumare di mirra e ornare di nastri. Dicevano infatti che fosse uno di quelli che avevano combattuto contro Alessandro nell'esercito di Poro, e che Alessandro l'avesse dedicato Sole per il suo valore in battaglia. E portava anche intorno alle zanne, o corna che dir si voglia, anelli d'oro, sui quali erano scritte queste parole in greco: «Alessandro figlio di Zeus [dedica] Aiace al Sole». Infatti aveva imposto tale nome all'elefante, ritenendo che un grande fosse degno di un altro grande. E i nativi facevano conto che dalla battaglia fossero trascorsi trecentocinquanta anni, senza calcolare quale fosse la sua età quando aveva combattuto.<sup>516</sup>

Quanto all'oro che estraggono i grifoni si tratta di pietre venate di macchie d'oro, a guisa di faville, che quest'animale taglia con la forza del suo rostro. Questi animali esistono nell'India e sono ritenuti sacri al Sole; gli artisti che rappresentano il Sole presso gli indiani ne attaccano una quadriga alle sue immagini.<sup>517</sup>

<sup>515</sup> PHILOSTR. VA, I, 16; VI, 10.

<sup>516</sup> PHILOSTR. VA, II, 12: περὶ δὲ ἡλικίας τοῦ ζώου καὶ ὡς μακροβιώτατοι, εἴρηται μὲν καὶ ἑτέροις, ἐντυχεῖν δὲ καὶ οὗτοί φασιν ἐλέφαντι περὶ Τάξιλα μεγίστην τῶν ἐν Ἰνδοῖς πόλιν, ὃν μυρίζειν τε οἱ ἐπιχώριοι καὶ ταισιοῦν: εἶναι γὰρ δὴ τῶν πρὸς Ἀλέξανδρον ὑπὲρ Πώρου μεμαχημένων εἷς οὗτος, ὃν, ἐπειδὴ προθύμως ἐμεμάχητο, ἀνήκεν ὁ Ἀλέξανδρος τῷ Ἥλιῳ. εἶναι δὲ αὐτῷ καὶ χρυσοῦ ἔλικας περὶ τοῖς εἴτ' ὁδοῦσιν εἴτε κέρασι καὶ γράμματα ἐπ' αὐτῶν Ἑλληνικὰ λέγοντα ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ Ο ΔΙΟΣ ΤΟΝ ΑΙΑΝΤΑ ΤΩΙ ΗΛΙΩΙ. ὄνομα γὰρ τοῦτο τῷ ἐλέφαντι ἔθετο μεγάλου ἀξιώσας μέγαν. ξυνεβάλοντο δὲ οἱ ἐπιχώριοι πεντήκοντα εἶναι καὶ τριακόσια ἔτη μετὰ τὴν μάχην οὕτω λέγοντες καὶ ὅποσα γεγονῶς ἐμάχετο.

<sup>517</sup> PHILOSTR. VA, III, 48: ὃν δ' ὀρύττουσι χρυσὸν οἱ γρῦπες, πέτραι εἰσὶν οἷον σπινθῆρσιν ἐστιγμέναι ταῖς τοῦ χρυσοῦ ράνισιν, ἃς λιθοτομεῖ τὸ θηρίον τοῦτο τῇ τοῦ ράμφους ἰσχύι. τὰ γὰρ θηρία ταῦτα εἶναι τε ἐν Ἰνδοῖς καὶ ἱεροῦς νομίζεσθαι τοῦ Ἥλιου τέθρυπτά τε αὐτῶν ὑποζευγνῶναι τοῖς ἀγάλμασι τοὺς τὸν Ἥλιον ἐν Ἰνδοῖς. Il grifone che traina il carro solare è un'immagine che si ritrova nel culto del dio palmireno Malakbel. *CIL VI, 710 = 30817 = ILS 04337: Soli Sanctissimo sacrum / Ti(berius) Claudius Felix et / Claudia Helpis et / Ti(berius) Claudius Alypus fil(ius) eorum / votum solverunt liben(te)s merito / Calbienses de coh(orte) III // L(ucius) Umbricius / Priscus / libens animo / d(onum) d(edit)*. Si tratta di un altare con iscrizione bilingue (latino-palmireno), risalente al periodo finale del I d.C. e conservato attualmente presso la Galleria Lapidaria dei Musei Capitolini.

La fenice, l'uccello che viene in Egitto ogni cinquecento anni, durante tutto questo tempo vola per l'India. Non ce n'è che un solo esemplare, emanazione dei raggi del sole, fulgente d'oro, di grandezza e di aspetto pari a un'aquila: ed esso si posa su un nido fatto d'aromi presso le sorgenti del Nilo. Anche gli Indiani confermano quanto è narrato dagli Egiziani, ossia che esso si reca in Egitto; e aggiungono al racconto che la fenice, mentre si consuma nel nido, canta inni funebri in proprio onore.<sup>518</sup>

Nel tempo in cui si svolgeva la sua attività in Grecia, si presentò nel cielo questo prodigio: il disco del sole fu avvolto da una corona simile ad un arcobaleno, che ottenebrava il suo raggio. Era a tutti evidente che il prodigio annunciava dei mutamenti; e il governatore della Grecia lo convocò da Atene in Beozia. «Sento dire» gli si rivolse «che sei sapiente nelle cose divine». «E certo hai sentito che lo sono anche in quelle umane» fu la risposta. «Sì,» disse quello «e sono d'accordo». «Orbene, dato che la pensi come me, non immischiarti nelle decisioni degli dèi, giacché questo consiglio la sapienza degli uomini». Poiché l'altro lo pregava con insistenza di rivelargli cosa ne pensasse, dicendo di temere che la notte avrebbe avvolto ogni cosa, «Sta' di buon animo,» disse Apollonio «da questa notte sorgerà la luce».<sup>519</sup>

L'ultimo è un passo chiave all'interno dell'opera, ci troviamo alla fine del romanzo, dopo che l'imperatore Domiziano aveva tentato inutilmente di mettere a morte Apollonio. I due personaggi rappresentano i poli opposti del racconto e finiscono inevitabilmente per scontrarsi. Da una parte abbiamo il tiranno, dedito ad ogni forma di ingiustizia, dall'altra il sapiente, che gli si erge contro come campione della libertà. In questo contesto è alquanto significativo che il termine della battaglia sia segnato da un prodigio solare, che come veniamo poco dopo a sapere anticipa la morte dell'imperatore:

<sup>518</sup> PHILOSTR. VA, II, 49: καὶ τὸν φοίνικα δὲ τὸν ὄρνιν τὸν διὰ πεντακοσίων ἐτῶν ἐς Αἴγυπτον ἤκοντα πέτεσθαι μὲν ἐν τῇ Ἰνδικῇ τὸν χρόνον τοῦτον, εἶναι δὲ ἓνα ἐκδιδόμενον τῶν ἀκτίνων καὶ χρυσοῦ λάμποντα, μέγεθος ἀετοῦ καὶ εἶδος, ἐς καλιάν τε ἰζάνειν τὴν ἐκ τοῦ ἀρώματος ποιουμένην αὐτῷ πρὸς ταῖς τοῦ Νείλου πηγαῖς, ἃ δὲ Αἰγύπτιοι περὶ αὐτοῦ ἄδουσιν, ὡς ἐς Αἴγυπτον φέρεται, καὶ Ἰνδοὶ ξυμμαρτυροῦσι προσάδοντες τῷ λόγῳ τὸ τὸν φοίνικα τὸν ἐν τῇ καλιᾷ τηκόμενον προπεμπτηρίους ὕμνους αὐτῷ ἄδειν.. Si noti come il passo contenga l'ennesimo richiamo alle sostanze aromatiche e al rapporto sempre presente fra queste e l'astro solare.

<sup>519</sup> PHILOSTR. VA, VIII, 23: περὶ δὲ τὸν χρόνον, ὃν τῇ Ἑλλάδι ἐνεσπούδαζεν, ἐπέιχε τὸν οὐρανὸν διοσημία τοιαύτη: τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον περιελθὼν στέφανος ἐοικῶς ἴριδι τὴν ἀκτῖνα ἡμαύρου. ὅτι μὲν δὴ ἐς νεώτερα ἢ διοσημία ἔφερε, δηλαδὴ ἦν πᾶσιν, ὁ δ' ἄρχων τῆς Ἑλλάδος καλέσας αὐτὸν ἐξ Ἀθηνῶν ἐς Βοιωτίαν 'ἀκούω σε,' εἶπεν 'Ἀπολλώνιε, σοφὸν εἶναι τὰ δαιμόνια.' 'εἶ γε' ἔφη 'ἀκούεις, ὅτι καὶ τὰ ἀνθρώπεια.' 'ἀκούω' εἶπε 'καὶ ξύμφημι.' 'ἐπεὶ τοίνυν' ἔφη 'ξυνομολογεῖς, μὴ πολυπραγμόνει θεῶν βουλᾶς, τουτὶ γὰρ ἢ τῶν ἀνθρώπων σοφία ἐπαινεῖ.' ἐπεὶ δὲ ἐλιπάρει τὸν Ἀπολλώνιον εἶπεῖν, ὅπη διανοεῖται, δεδιέναι γὰρ μὴ ἐς νύκτα μεταστῆ πάντα, 'θάρρει,' ἔφη 'ἔσται γὰρ τι ἐκ τῆς νυκτὸς ταύτης φῶς.'

«gli dèi intendevano ormai sottrarre a Domiziano la supremazia sul genere umano».<sup>520</sup>

Per di più nel romanzo, secondo quanto riportato da un passo successivo, l'uccisione del tiranno si compie a mezzogiorno, uno dei tre momenti della giornata in cui sia Apollonio che i Bramani erano soliti pregare e venerare il Sole; non una coincidenza quindi ma una scelta precisa operata da Filostrato stando alle finalità dell'opera<sup>521</sup>.

In sintesi la teologia solare propagandata dalla *VA* propone il Sole come unico dio garante dell'ordine cosmico, vero e proprio RECTOR ORBIS. I Bramani lo adorano, in quanto da lui dipende il corso delle stagioni, il perpetuarsi del ciclo vitale terrestre, funzioni queste a cui il dio assoma il controllo sulla giustizia: Apollonio, alla corte del re persiano, volge una preghiera al Sole affinché possa incontrare uomini buoni lungo il suo cammino e possa evitare i malvagi. Più tardi nel romanzo, è lo stesso Sole ad annunciare la morte del tiranno, rappresentante per eccellenza dell'iniquità.

La proposta religiosa portata avanti da Giulia Domna, tramite Filostrato, presenta un sistema enoteistico, che non rinnega la religiosità tradizionale, ma vi innesta sopra il culto del Sole, la cui preminenza in ambito divino non viene mai posta in discussione in tutto il corso dell'opera. L'intento dell'imperatrice è chiaro, cercare di rafforzare la figura del *princeps*, in questo caso Caracalla, facendola coincidere con quella del dio.

I piani religiosi di Giulia erano però destinati a rimanere incompiuti, la scomparsa dell'imperatore, ucciso l'8 Aprile del 217 nei pressi di Carre, apriva una nuova pagina politica nella storia dell'Impero.

<sup>520</sup> PHILOSTR. VA, VIII, 25: ἐώθουν δὲ οἱ θεοὶ Δομετιανὸν ἤδη τῆς τῶν ἀνθρώπων προεδρίας.

<sup>521</sup> PHILOSTR. VA, VIII, 27: ἔτ' ἀπιστουμένων τούτων ἤλθον οἱ τῶν εὐαγγελίων δρόμοι μάρτυρες τῆς σοφίας τοῦ ἀνδρός, καὶ γὰρ ἡ τοῦ τυράννου σφαγὴ καὶ ἡ τοῦτο ἐνεγκοῦσα ἡμέρα καὶ ἡ μεσημβρία καὶ οἱ κτείνοντες, πρὸς οὓς ἡ παρακάλεισις, οὕτως εἶχεν, ὡς οἱ θεοὶ τούτων ἕκαστα διαλεγόμενῳ τῷ ἀνδρὶ ἀνέφαινον.

L'Augusta appresa la notizia della morte del figlio, mentre risiedeva ad Antiochia, da dove, sin dal 215, si occupava della *cura epistularum Graecarum et Latinarum et libellorum*, decise di operare un colpo di stato ai danni di Macrino, l'ex prefetto del pretorio, divenuto imperatore dopo aver fatto assassinare Caracalla.

Cassio Dione, storico che conosceva a fondo l'ambiente di corte, e aveva assistito in prima persona agli eventi narrati, afferma che Giulia fosse intenzionata a diventare la prima imperatrice a governare da sola l'Impero Romano, secondo l'esempio delle grandi sovrane passate, Semiramide e Nictoris<sup>522</sup>.

D'altra parte Macrino venne a conoscenza del piano, ed obbligò Giulia a ritirarsi nella sua terra natale: Emesa. Rimasta ormai isolata, per di più ammalatasi di un tumore al seno, decise di lasciarsi morire, rifiutando ogni forma di nutrimento<sup>523</sup>. Cassio Dione ne fornisce un ultimo ritratto, dipingendola come una donna di smisurata tenacia, quasi stoica, ritrovatasi nel corso della sua vita a far fronte ad innumerevoli prove: gli attacchi del prefetto Plauziano, il fratricidio compiuto da Caracalla, la malattia, e infine la morte dell'unico figlio rimastole<sup>524</sup>.

---

<sup>522</sup> Il parallelismo, aperto da Cassio Dione (LXXIX, 23, 1-3), fra Domna e le altre due sovrane, non è assolutamente casuale. Condivideva infatti la stessa ambizione di Nictoris e Semiramide, e come loro, una volta perso il potere, si suicidò, rifiutando di morire per mano dei propri nemici. Vi sarebbe anche un altro possibile elemento di comunione con Semiramide: l'incesto. Le fonti concordano sul rapporto incestuoso fra la regina assira e suo figlio, motivo che trova particolare fortuna nella letteratura cristiana, con Orosio e Agostino, mentre per quanto riguarda il presunto *crimen incesti* di Domna, si tratta unicamente di voci che erano state messe in giro dopo la morte del figlio Geta. Erodiano (IV, 9, 2-3) riferisce che durante il soggiorno di Caracalla e di Domna ad Alessandria, fra la fine del 215 e l'inizio del 216, la popolazione aveva provocato l'imperatore con motti satirici, in tale occasione l'Augusta era stata risoprannominata Giocasta, con allusione al mito di Edipo, fatto che aveva scatenato l'ira del *princeps*, provocando un massacro nella città egiziana (G. MARASCO, *Giulia Domna, Caracalla e Geta : frammenti di tragedia alla corte dei Severi*, «AntCl», 65 [1996], pp. 119-134).

<sup>523</sup> CASS. DIO LXXIX, 23, 6.

<sup>524</sup> CASS. DIO LXXIX, 24.

## IV. ELIOGABALO O L'ANARCHICO INCORONATO

### IV,1 DA GIULIA MESA A GIULIA SOEMIADE: L'ASCESA AL POTERE DI VARIO AVITO BASSIANO

La morte di Domna lasciava il campo libero a Macrino, ma solo apparentemente, perché iniziava a tramare alla spalle del *princeps* Giulia Mesa, la sorella della defunta imperatrice. Ben presto essa riuscì dove Domna aveva fallito, riportando la dinastia Severiana al potere. Possedeva molte delle caratteristiche della sorella, tra cui la tenacia, l'astuzia, ma soprattutto uno spiccato interesse per il potere e la politica; tuttavia vi differiva per formazione, attitudini e inclinazioni, prevalendo in lei quel lato semita, che in Giulia si era attenuato a seguito del matrimonio con Settimio Severo, dopo il quale si era dovuta allontanare giovanissima dalla sua terra natale.

Mesa decise di far leva sull'affezione dell'esercito nei confronti della dinastia Severiana, motivo per cui mise in giro la voce che le sue due figlie, Giulia Soemiade e Giulia Mamea, avevano avuto dei rapporti carnali con Caracalla, e che i nipoti, Vario Avito Bassiano, il sommo sacerdote di *Elagabalus*, e Marco Bassiano Alessiano, erano di conseguenza i figli dell'imperatore<sup>525</sup>.

In realtà Vario Avito Bassiano era nato da Soemiade e da Sesto Vario Marcello<sup>526</sup>, un cavaliere proveniente dalla vicina Apamea, mentre Mamea

<sup>525</sup> HDN V, 3, 11; CASS. DIO LXXIX, 31; SHA *Heliog.* 2, 3.

<sup>526</sup> Conosciamo la carriera di Sesto Vario Marcello dall'iscrizione bilingue (greco-latino) incisa sul suo sarcofago. Il monumento fu eretto dalla moglie Giulia Soemiade a *Velitrae* (Velletri) tra il 211 e il 217 d.C. *CIL* X, 6569 = *IG* XIV, 911 = *ILS* 478: *Sex(to) Vario Marcello / proc(uratori) aquar(um) c(entenari) proc(uratori) prov(inciae) Brit(anniae) CC proc(uratori) rationis / privat(ae) CCC vice praef(ectis) pr(aetorio) et urbi functo / c(larissimo) v(iro) praef(ecto) aerari(i) militaris leg(ato) leg(ionis) III Aug(ustae) / praesidi provinc(iae) Numidiae / Iulia Soemias Bassiana c(larissima) f(emina) cum fili(i)s / marito et patri amantissimo.*

Σέξτω Ουάριω Μαρκέλλω ἐπιτροπεύσαντι ὑδάτων ἐπιτροπεύσαντι ἐπαρχείου Βριταννείας ἐπιτροπεύσαντι λόγων πραιβάτης πιστευθέντι τὰ μέρη τῶν ἐπάρχων τοῦ πραιτωρίου καὶ Ῥώμης λαμπροτάτῳ ἀνδρί,

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

aveva avuto Alessiano da Gessio Marciano<sup>527</sup>, un membro del ceto equestre nativo di Ptolemais-Aké, da lei sposato in seconde nozze.

I soldati della *legio III Gallica*, stanziata a *Raphaneae* in Siria, furono i primi ad appoggiare il *golpe* di Mesa. Molti di loro frequentavano il tempio di *Elagabalus*<sup>528</sup>, alcuni inoltre, secondo Erodiano<sup>529</sup>, erano in contatto diretto con la nonna di Eliogabalo, essendo suoi clienti o persino familiari.

La principessa siriana non incontrò comunque troppe difficoltà a portare dalla sua parte la legione, grazie ai generosi donativi elargiti ai soldati; disponeva infatti di un ingente patrimonio, accumulato negli anni in cui era al potere la sorella Domna<sup>530</sup>. Si aggiunga infine il profondo malcontento dell'esercito nei confronti di Macrino, che minacciava di togliere alle truppe parte di quei privilegi che erano stati concessi dai Severi.

Mesa e la sua famiglia vennero quindi accolti dai legionari nell'accampamento di *Raphaneae*, e grazie al ruolo di intermediario svolto da uno dei loro clienti, P. Valerio Comazone Eutichiano<sup>531</sup>, Vario Avito Bassiano venne acclamato imperatore dalle truppe col nome di Marco Aurelio Antonino; correva il 16 maggio del 218 d.C.

Macrino non tardò a reagire, incaricando il prefetto del pretorio, Ulpio Giuliano, di stroncare la ribellione. Non riuscendo però a prendere possesso dell'accampamento nemico, il prefetto si trovò presto isolato, fra i suoi uomini iniziava a serpeggiare il malcontento, motivo per cui molti iniziarono a defezionare<sup>532</sup>.

Dall'altra parte della barricata, i soldati della *legio III Gallica* conducevano il quattordicenne Vario Avito Bassiano sulle mura, per mostrare le

ἐπάρχῳ ἐραρίου στρατιωτικοῦ ἡγεμόνι λεγειῶνος γ' Αὐγούστης, ἄρξαντι ἐπαρχείου Νουμιδίας, Ἰουλία Σοαμιάς Βασιανῆ σὺν τοῖς τέκνοις τῷ προσ φιλεστάτῳ ἀνδρὶ καὶ γλυκυτάτῳ πατρὶ.

<sup>527</sup> PIR<sup>2</sup> G 171.

<sup>528</sup> HDN. V, 3, 9.

<sup>529</sup> HDN. V, 3, 10.

<sup>530</sup> HDN. V, 3, 11.

<sup>531</sup> CASS. DIO LXXIX, 31, 1-2.

<sup>532</sup> HDN. V, 4, 3.

somiglianze con Caracalla, di cui veniva appositamente esposto per l'occasione un ritratto giovanile. I nemici vedendo in lui il figlio del tanto amato *princeps*, non esitarono a decapitare Giuliano e a inviare la sua testa a Macrino<sup>533</sup>. Mesa e le sue figlie, forti ormai di un nutrito numero di uomini, avanzarono contro il nemico: lo scontro si tenne ventiquattro miglia a sud di Antiochia, il mese successivo, precisamente l'8 di giugno.

Il combattimento fu incerto sino alla fine: secondo il racconto di Cassio Dione, Macrino, nonostante si trovasse in una situazione di svantaggio, dato che le truppe di Mesa avevano occupato le posizioni migliori sul campo di battaglia<sup>534</sup>, era riuscito comunque a prevalere sui propri avversari, tuttavia l'intervento tempestivo della stessa Mesa e di sua figlia Soemiade, che erano scese dai loro carri e con grida e lamenti avevano trattenuto i soldati dalla fuga, non solo salvò l'esercito dalla disfatta ma lo condusse persino alla vittoria<sup>535</sup>. Il comportamento tenuto dalle principesse siriane durante la battaglia rientrava nel costume arabo: nei momenti decisivi di uno scontro, le donne si sostituivano alle immagini divine, e come fossero delle insegne viventi venivano portate nel cuore della mischia; qui, con canti, gesti e insulti e, se necessario denudando il proprio corpo, trascinavano con sé i soldati<sup>536</sup>.

Macrino, vedendosi sconfitto, non poté far altro che fuggire, ma non andò lontano: gli uomini di Mesa lo raggiunsero e lo uccisero. L'Impero tornava finalmente ad avere un unico imperatore, il più giovane della sua storia: Eliogabalo.

Dopo la battaglia, la famiglia si era stabilita per un breve periodo ad Antiochia, dove la nonna del giovane Antonino ebbe modo di sistemare gli affari più urgenti, visto che il nipote era ancora troppo giovane per

<sup>533</sup> CASS. DIO LXXIX, 32, 2-3; HDN. V, 4, 4.

<sup>534</sup> Le legioni erano guidate da Gannys, su di lui sappiamo solo quanto ci dice Cassio Dione (LXXIX, 6, 1-2). Dopo aver condotto una vita dedicata al lusso si era ritrovato alle dipendenze della dinastia emesena. Lo storico greco lo presenta come l'amante di Giulia Soemiade.

<sup>535</sup> CASS. DIO LXXIX, 38, 3-4.

<sup>536</sup> F. ALTHEIM, cit., pp. 41-42.

governare<sup>537</sup>. Risolte le incombenze, Mesa non volle commettere lo stesso errore del suo avversario, il quale si sarebbe attardato eccessivamente in Oriente, mentre sarebbe dovuto andare a Roma per essere riconosciuto imperatore dal Senato. La principessa siriana invece non tardò ad organizzare il viaggio di ritorno della famiglia nell'Urbe, impaziente di riprendere il suo posto nella capitale<sup>538</sup>.

---

<sup>537</sup> CASS. DIO. LXXX, 3, 1-2.

<sup>538</sup> HDN. V, 5, 1.

## IV,2 IL VIAGGIO DELLA FAMIGLIA IMPERIALE: DA ANTIOCHIA SULL'ORONTE A ROMA

Il *princeps* dovette muoversi con un grande seguito, l'*Historia Augusta* afferma che quando era un privato, e rivestiva la carica di sommo sacerdote di *Elagabalus*, non si spostava mai con meno di sessanta carri; l'ostentazione dovette crescere ulteriormente divenuto imperatore, se si presta fiducia alla fonte, una volta raggiunta la massima carica, i suoi spostamenti non avvenivano mai con meno di seicento carri<sup>539</sup>.

Insieme alla famiglia imperiale viaggiava anche il betilo del dio emeseno, l'intenzione dell'imperatore era di ufficializzare la posizione di *Elagabalus* nel pantheon romano, dato che il culto era già stato importato nell'*Urbs* dalla prozia, Giulia Domna, intorno al 199 d.C.

Ma quale fu l'itinerario seguito dalla corte? Una ricostruzione verosimile, operata sulla base della documentazione numismatica, è stata operata da R. Turcan. Partito da Antiochia, Eliogabalo si sarebbe diretto a nord verso Hierapolis-Castabala, celebre per il culto igneo di Artemide Perasia<sup>540</sup>; da qui, avrebbe attraversato verso ovest la *Cilicia*, raggiungendo dapprima *Flaviopolis* e poi *Anazarbus*<sup>541</sup>.

Eliogabalo sarebbe poi sceso a *Mopsuestia*, come confermano le emissioni monetali della città, prima di prendere la strada di Adana e poi di Tarso così

<sup>539</sup> SHA *Heliog.* 31, 4-6: *Odores Indicos sine carbonibus ad vaporandas zetas iubebat incendi. Iter privatus numquam minus sexaginta vehiculis fecit avia sua Varia reclamante, quod omnia perditurus esset; imperator vero etiam sescenta vehicula dicitur duxisse, adserens decem milibus camelorum Persarum regem iter facere et Neronem quingentis carrucis iter inisse. Causa vehiculorum erat lenonum, lenarum, meretricum, exoletorum, subactorum etiam bene vasatorum multitudo.*

<sup>540</sup> STRAB. XII, 2, 7. Per R. Turcan (cit., p. 73) il passaggio dell'imperatore per Hierapolis sarebbe testimoniato da alcune monete emesse dalla zecca locale, nella quali è raffigurato il betilo di *Elagabalus*.

<sup>541</sup> Il passaggio dell'imperatore in quest'ultima città è attestato da un tipo monetale emesso dalla zecca locale, in cui il giovane *princeps* è raffigurato a cavallo, mentre tiene nella sinistra lo scettro e alza la mano destra in segno di saluto (R. ZIEGLER, *Untersuchungen zur Münzprägung von Anazarbos*, Wien 1993, n. 396. Il legame fra l'imperatore e Anazarbos è dimostrato anche dalla scelta della città di concedergli la carica di *demiurgos* fra il 221/222. R. Turcan (cit., p. 74) presuppone che il *princeps* durante la sua visita alla città abbia sacrificato di fronte al trofeo che era stato quivi eretto nel 216, per celebrare una vittoria di Caracalla sui Parti.

da pervenire in *Cappadocia*. Siamo a conoscenza di un suo soggiorno a *Faustinopolis*; qui, ai piedi del Tauro, l'imperatore ridedicò il tempio eretto da Marco Aurelio in memoria della moglie, ad *Elagabalus*<sup>542</sup>. Contrariamente a quanto sostenuto da R. Turcan, non riteniamo che il *princeps* volesse celebrare una teogamia con la *Diva Augusta*. L'ipotesi dello studioso, alquanto suggestiva, muove dal fatto che già mentre era in vita l'imperatrice sarebbe stata identificata con la Luna; inoltre, il giovane imperatore una volta giunto a Roma, non aveva esitato a celebrare diverse nozze sacre fra il proprio dio ed altre divinità. A nostro avviso, però, le dee fatte sposare ad *Elagabalus* dal *princeps* Eliogabalo, non devono essere necessariamente legate ad un aspetto lunare; avevano infatti una fisionomia precisa, in quanto dovevano rispecchiare le due paredre del dio venerate ad Emesa.

Molto più verosimilmente, l'imperatore avrebbe deciso di ridedicare il tempio ad *Elagabalus* spinto dalla necessità di celebrare la festa annuale del suo dio, che come sappiamo da Erodiano cadeva al culmine dell'estate. I tempi coincidono, soprattutto se consideriamo che il *princeps* aveva vinto Macrino l'8 di giugno, agli inizi del periodo estivo, e che si era fermato solo brevemente ad Antiochia, per risolvere gli affari più urgenti.

Comunque sia, dopo *Faustinopolis*, il viaggio proseguì verso Tiana, situata appena 30 km a nord del precedente centro. La città oltre a trovarsi lungo la strada da percorrere, aveva dato i natali ad Apollonio, il sapiente-filosofo tanto venerato dalla famiglia imperiale<sup>543</sup>.

Quale fu la tappa successiva? La critica discute ancora oggi sul luogo di morte di Macrino: se fosse avvenuta ad *Archelais*, vicino a Tiana, l'imperatore

<sup>542</sup> SHA *Marc. Aur.* 27, 7-9: *Divam etiam Faustinam a senatu appellatam gratulatus est. Quam secum et in aestivis habuerat, ut matrem castrorum appellaret. Fecit et coloniam vicum, in quo obiit Faustina, et aedem illi exstruxit. Sed haec postea aedis Heliogabalo dedicata est.*

<sup>543</sup> Riscontriamo l'interesse verso la figura di Apollonio di Tiana non solo in Giulia Domna, ma anche in suo nipote, Severo Alessandro. Secondo quanto riportato dall'*Historia Augusta* (*Sev. Alex.*, 29, 2), il figlio di Mamea, una volta divenuto imperatore conserverà un'immagine del sapiente nel proprio larario. Per approfondire l'argomento vd. S. SETTIS, *Severo Alessandro e i suoi lari* (SHA, S.A., 29, 2-3), «Athenaeum», 50 (1972), pp. 237-251.

avrebbe potuto proseguire in questa direzione, ma se venne ucciso, come noi riteniamo, a *Chalcedonia* in Bitinia<sup>544</sup>, Eliogabalo non sarebbe passato da *Archelais* e sarebbe entrato direttamente in *Galatia*.

In questa provincia si suppone abbia visitato *Ancyra*, visto che poi la documentazione numismatica attesta la sua presenza a *Iuliopolis*<sup>545</sup>. Da qui il corteo imperiale avrebbe proceduto in direzione di *Prusias ad Hypium*, seguendo a ritroso parte dello stesso cammino compiuto da Caracalla nella primavera del 215<sup>546</sup>, come dimostra la seguente iscrizione:

### **IGRP III, 62**

[Κλαύ]διον Ἰουλιανὸν / [Ἄσκ]ληπιόδοτον, / [τὸν ἄρ]χοντα καὶ πρῶτον ἄρχον[τα / καὶ ἱερέα καὶ ἀγωνοθέτην τοῦ / [Ὀλυμ]πίου Διὸς καὶ ἀγωνοθέτην / [Σωτή]ρος Ἄσκληπιοῦ, ἀγορανο/[μήσ]αντα ἐπιφραῶς, πρεσβεύσα[ν]τ[α / παρ]ὰ τοὺς Σεβαστοὺς καὶ παραπέμ/[ψαντ]α τὸν τε κύριον ἡμῶν αὐτο/[κράτ]ορα τὸν θεοφιλέστατον Μ. / [Αὐρ]ήλιον [[Ἄντωνεῖνον]] καὶ τοῦς / [θει]οτάτους προγόνους αὐτοῦ, Λ. / [Σεπ]τίμι[ον Σεουήποα] καὶ Αὐ/[ρήλιον Ἄντωνεῖνον Εὐσεβῆ] ...]

L'imperatore avrebbe poi passato il villaggio di *Tauros*. In seguito, dopo aver costeggiato il *lacus Sunonensis*, sarebbe giunto a Nicomedia.

La sua permanenza in città è confermata all'unisono dalle fonti storico-letterarie, le quali ci informano che il *princeps* vi trascorse l'inverno, visto che, a causa del maltempo, sarebbe stato azzardato mettersi in mare per

<sup>544</sup> HDN. V, 4, 11: ἐν Χαλκηδόνι γοῦν τῆς Βιθυνίας κατελήφθη, νοσῶν χαλεπώτατα ὑπὸ τε τῆς συνεχοῦς ὁδοπορίας συντετριμμένος. ἔνθα αὐτὸν εὐρόντες ἐν τινι κρυπτόμενον προαστείῳ οἱ διώκοντες τὴν κεφαλὴν ἀπέτεμον. Conferma la morte in Bitinia, senza però specificare la località, l'*Historia Augusta* (Macr. 10, 3).

<sup>545</sup> L'attuale città di Cayirhan (Turchia).

<sup>546</sup> D. MAGIE, cit., p. 685.

attraversare il Bosforo<sup>547</sup>. Stando ad Erodiano, durante questo periodo, Eliogabalo si dedicò interamente alla celebrazione dei riti patrî, fatto che suscitò il disappunto e il malcontento di quanti l'avevano fino ad allora appoggiato. Lo storico parla al riguardo di danze indecorose, eseguite al suono di flauti e timpani, di un imperatore che al posto di indossare l'abito romano, portava collane, armille e vesti intessute d'oro e di porpora, secondo quello che è il costume fenicio<sup>548</sup>.

La situazione dovette suscitare la preoccupazione di Mesa, anche perché l'esercito, vera e propria colonna portante della dinastia, iniziava a pentirsi di aver cospirato contro Macrino, creando imperatore un tale individuo<sup>549</sup>. L'Augusta cercò in ogni modo di convincere il giovane a cambiare rotta, era infatti consapevole che se si fosse presentato dinanzi al senato e al popolo romano nelle vesti di sacerdote di *Elagabalus*, avrebbe messo seriamente a repentaglio i suoi progetti di restaurazione dinastica.

Eliogabalo rimaneva però incontrollabile, anche perché manipolato a causa della giovane età da tutti quei personaggi di basso rango di cui amava circondarsi. La questione si risolse trovando un compromesso: venne inviato nella capitale un grandissimo ritratto del *princeps* (εἰκόνα μεγίστην), in cui questi era raffigurato in atto di adempiere alle sue funzioni sacerdotali. Venne ordinato peraltro che il quadro fosse collocato nella curia, al di sopra della statua della Vittoria. L'iniziativa si prefiggeva lo scopo di abituare i Romani all'arrivo del nuovo imperatore<sup>550</sup>.

Giunta la primavera, Eliogabalo riprese il proprio viaggio verso Roma. Prima di imbarcarsi per Bisanzio, passò a *Chalcedonia*, dove in precedenza,

---

<sup>547</sup> HDN. V, 3, 1. Cfr. SHA *Heliog.* 5, 1: *Ergo cum hibernasset Nicomediae atque omnia sordide ageret inireturque a viris et subaret, statim milites facti sui paenituit, quod in Macrinum conspiraverant, ut hunc principem facerent, atque in consobrinum eiusdem Heliogabali Alexandrum, quem Caesarem senatus Macrino interempto appellaverat, inclinavere animos.*

<sup>548</sup> HDN. V, 3-4.

<sup>549</sup> SHA *Heliog.* V, 1

<sup>550</sup> HDN. V, 5, 5-7.

secondo quanto riportato da Erodiano, era stato assassinato Macrino, in una villa nei dintorni della città<sup>551</sup>. Approdato poi sull'altra sponda del Bosforo, attraversò la *Thracia* tramite i centri di *Hadrianopolis* e *Serdica*, arrivando a *Naissus* in *Moesia*, da qui proseguendo alla volta di *Viminacium*, *Singidunum* e *Sirmium* nella *Pannonia Inferior*.

Sembrerebbe che la famiglia imperiale non abbia allungato ulteriormente il proprio percorso per salutare le truppe danubiane, diversamente da quanto era successo nella prima età severiana con le visite di Settimio Severo e Caracalla lungo il *limes* pannonico. Un errore politico da parte di Mesa? Difficile credere che l'astuta siriana abbia deciso di ignorare volontariamente le legioni sul Danubio, visto che erano state le prime a condurre i Severi al potere. Sicuramente la precarietà della situazione istituzionale, unita all'eccentricità del figlio di Soemiade, costringeva l'Augusta a procedere speditamente verso Roma.

Fu un evento alquanto significativo, visto che la scelta di superare velocemente la provincia, faceva saltare una possibile visita del *princeps* Eliogabalo ai connazionali della *cohors Hemesenorum*, e di conseguenza al tempio di *Elagabalus* che questi avevano eretto ad *Intercisa*.

Secondo R. Turcan, l'imperatore avrebbe poi piegato alla volta di *Aquileia*<sup>552</sup>. Se così fosse, il *princeps* e la sua famiglia avrebbero potuto incontrare molti dei loro connazionali che si erano stabiliti presso questo

---

<sup>551</sup> HDN. V, 4, 11.

<sup>552</sup> Questa supposizione potrebbe essere suffragata da uno studio di E. Di Filippo Balestrazzi (*“La pompa del magistrato” e il dio di Emesa, «Aquileia Nostra»*, 56 [1985], pp. 338-360). La studiosa ritiene che nel frammento di rilievo noto come “la pompa del magistrato”, proveniente da *Aquileia*, sia rappresentato il betilo di Emesa (fig. 24). Di conseguenza è possibile che la lastra, datata all'inizio della seconda metà del III secolo, commemori il passaggio dell'imperatore e del suo dio per il centro adriatico, avvenuto nell'estate del 219. Diversamente la Scrinari (DAR.-SAGL., s.v. *aedicula*) ha riconosciuto nell'*aedicola* il ricettacolo utilizzato solitamente per il trasporto degli oggetti sacri; d'altronde l'identificazione con il simulacro siriano rimane incerta, vista la differente rappresentazione iconografica di cui il betilo è oggetto nelle emissioni monetali imperiali. Nella lastra il betilo oltre ad avere una forma diversa da quella consueta, appare completamente liscio, in contraddizione con quanto riferito da Erodiano (V, 3, 5), il quale ricorda la presenza di numerose asperità sopra il simulacro.

grande porto dell'Adriatico<sup>553</sup>. Da qui, lo studioso francese ipotizza che Eliogabalo sia sceso a Roma tagliando per l'interno della penisola italiana, attraverso i centri di *Patavium*, *Bononia* e *Arretium*<sup>554</sup>; anche se allo stato attuale della documentazione, non si può escludere una seconda possibilità, ovvero che il corteo imperiale sia disceso per la *via Popilia*, che collegava *Aquileia* ad *Ariminum*, per poi seguire la *via Flaminia* fino a Roma, dove il *princeps* sarebbe finalmente giunto fra l'agosto e il settembre del 219<sup>555</sup>.



**Figura 30: Aquileia, Museo Archeologico, La “pompa del magistrato” (da Di Filippo Balestrazzi, La “pompa del magistrato” e il dio di Emesa, cit., pp. 337-338, fig. 1).**

<sup>553</sup> A. CALDERINI, cit., p. 346, nn. 88-89. *CIL V*, 1045 = *InscrAq.* II, 1423; *InscrAq.* I, 926.

<sup>554</sup> R. TURCAN, cit., p. 81.

<sup>555</sup> In un anno la famiglia imperiale percorse oltre 3500 km, effettuando solo una lunga sosta a Nicomedia nel corso dell'inverno del 218.

### IV,3 LA RELIGIONSPOLITIK DEL SACERDOS SOLIS ELAGABALI

Giulia Domna aveva compreso che l'associazione tra la legittimazione religiosa e quella dinastica poteva fornire un facile strumento di governo, garantendo una maggiore stabilità politica. Questo concetto era alla base della teologia solare sincretica promossa sotto i principati di Settimio Severo e Caracalla.

Nella prima età severiana la *Religionspolitik* imperiale aveva come fine l'identificazione del *princeps* con il *Sol*, sfruttando in tal modo la popolarità dei culti solari, diffusi in tutte le province dell'Impero. L'identificazione avveniva quindi con una divinità solare non meglio precisabile, ed il successo dell'operazione era assicurato proprio da questo meccanismo, l'assenza di un determinato dio permetteva a chiunque di venerarvi il proprio dio solare.

La morte, prima di Caracalla, e poi di Giulia Domna, non segna comunque la fine di questo ambizioso progetto religioso, il quale sarà ripreso dall'imperatore Aureliano nel 274 d.C.; di questo, però, avremo modo di discorrere in seguito<sup>556</sup>.

Ci interessa, invece, esaminare la politica religiosa degli ultimi Severi. La critica concorda sul fatto che Giulia Mesa fosse interessata unicamente al potere, in tale contesto, il nipote sarebbe divenuto lo strumento ideale per realizzare le sue ambizioni<sup>557</sup>. Perennemente impegnato nella gestione del culto di *Elagabalus*, avrebbe lasciato campo libero alla nonna nelle attività di governo.

Tuttavia, a nostro avviso, si cadrebbe in errore se si pensasse che Mesa fosse completamente disinteressata alla politica religiosa del nipote. Riteniamo infatti che la stessa Augusta concordasse, almeno inizialmente, con Eliogabalo, condividendo la scelta di instaurare il culto siriano a Roma; salvo

<sup>556</sup> *Infra* § V.

<sup>557</sup> R. TURCAN, cit., p. 101.

poi ravvedersi una volta preso atto del fanatismo del nipote, e dell'impossibilità di poterne dirigere le azioni.

Questa nostra posizione nasce dal fatto che Mesa per le sue origini, la sua formazione, il fatto di non avere intrapreso lo stesso percorso della sorella, compreso l'allontanamento in giovane età dalla propria patria, era rimasta maggiormente vincolata ai riti e alle tradizioni avite. Fino all'avvento al potere di Domna, il suo posto era stato ad Emesa, dove il padre, sommo sacerdote di *Elagabalus*, l'aveva concessa in sposa ad un suo concittadino, *C. Iulius Avitus Alexianus*, appartenente al ceto equestre<sup>558</sup>.

La devozione per il dio emeseno sia da parte di Mesa che del marito non è in discussione<sup>559</sup>. Lo dimostra una dedica *Deo Patrio Soli Elagabalo* posta dallo stesso Avito durante il suo governatorato della Rezia, carica verosimilmente ricoperta sotto Settimio Severo<sup>560</sup>.

Per questo motivo non crediamo che l'attaccamento di Mesa al dio emeseno sia da interpretare, come hanno fatto in molti, soltanto come convenienza politica; certo vi fu anche questa, ma la veneranda siriana era profondamente legata al culto di *Elagabalus*, per cui non ci sembra che vada esclusa una sua iniziale e convinta partecipazione alla *Religionspolitik* del nipote.

<sup>558</sup> La carriera di *C. Iulius Avitus Alexianus* subì un repentino cambiamento nel momento in cui il cognato, Settimio Severo, divenne imperatore. Sul *cursus honorum* del marito di Mesa siamo informati da un'iscrizione rinvenuta a Salona, datata fra il 219 e il 223 d.C. (*IJug* III, 2076 = *AE* 1921, 64 = 1962, 139 = 229 = 1963, 42): *C(aio) Iulio [Avito Ale]xiano [praef(ecto) coh(ortis) --- Ulp(iae)] / Petraeo[r(um) trib(uno) leg(ionis) ---] / praef(ecto) eq(uitum) [al(ae) --- proc(uratori)] / ad anno[nam Augg(ustorum) Ostiis] / c(larissimo) v(iro) prae[t(ori) sodali Titiali] / leg(ato) leg(ionis) III[I Fl(aviae) leg(ato) pro pr(aetore) pro]vinciae [Raetiae co(n)s(uli) co]miti Imp[er]atorum Severi et Anto[nin]i in B[ri]tannia praef(ecto) / aliment[orum] comiti Imp[er]atoris] / Antonin[i] in Mesopotamia? / praef(ecto) ali[ment(orum) II leg(ionis) pro pr(aetore)] provin[ciae Dalmatiae] / procon[suli] prov[inciae] Asiae? / praesidi [clementissimo] / M(arcus) Aure[lius] ---] / trib(unus) coh(ortis) II [(milliariae) Dalmatar(um?)] / Anto[nin]iana[e].*

<sup>559</sup> Cassio Dione (LXXX, 11) ricorda il ruolo attivo dell'Augusta e di sua figlia Soemiade durante lo svolgimento dei riti in onore di *Elagabalus* a Roma: "Ἴνα δὲ παρῶ τάς τε βαρβαρικὰς ᾠδὰς ἅς ὁ Σαρδανάπαλος τῷ Ἐλεαγαβάλῳ ἦδε τῇ μητρὶ ἅμα καὶ τῇ τῆθι.

<sup>560</sup> *AE* 1962, 229 = 1962, 241: *Deo P[atrio] / Soli Ela[gabalo] / G(aius) Iul(ius) Av(itus) / Alexi(anus) / soda[lis] / Titi[alis] / leg(atus) Au[g(usti) p(ro) p(raetore)] / prov(inciae) [Raet(iae)]*. L'iscrizione è stata rinvenuta ad Augsburg (Germania), l'antica *Augusta Vindelicorum*.



**Figura 31: la dedica al *Deus Sol Elagabalus* da parte di *Iulius Avitus Alexianus* (foto O. Harl, *Ubi erat Lupa*, ID 6452).**

I primi contrasti fra Mesa ed Eliogabalo, come abbiamo osservato, si erano verificati durante il viaggio della famiglia imperiale a Roma. Erodiano, infatti, riferisce che le preoccupazioni dell'Augusta non erano tanto legate alla celebrazione dei riti in onore di *Elagabalus*, né tantomeno all'importazione del betilo emeseno nell'*Urbs*, quanto agli eccessi religiosi mostrati dal nipote, il cui fanatismo lo spingeva addirittura a rifiutare il costume romano<sup>561</sup>. Di conseguenza il problema principale consisteva nel fatto che Eliogabalo

<sup>561</sup> HDN. V, 5, 5.

ponesse il proprio sacerdozio persino al di sopra della carica di imperatore, e ciò era inammissibile.

Non è difficile immaginare lo svolgersi degli eventi successivi: con Mesa che cercava in ogni modo di mitigare l'operato del nipote, e quest'ultimo che, forte della sua posizione, continuava ad agire di propria iniziativa.

La riforma religiosa venne avviata nel 219, con l'arrivo a Roma dell'imperatore. Il primo pensiero del *princeps*, dopo essersi sposato con Giulia Paola, fu quello di trovare una casa per il proprio dio, la priorità era di erigere un tempio dove poter collocare il betilo di Emesa.

La critica concorda nel riconoscere il tempio di *Elagabalus* nel complesso edilizio presente sul sito di Vigna Barberini, la grande terrazza artificiale collocata nell'angolo nord-est del Palatino<sup>562</sup>.



**Figura 32: veduta aerea del sito di Vigna Barberini sul Palatino (da VILLEDIEU, *La Vigna Barberini à l'Époque Sévérienne*, cit., p. 157, fig. 2).**

<sup>562</sup> Il complesso sacrale di Vigna Barberini era visibile già nel XVI secolo, come dimostra la pianta dell'edificio disegnata da Pirro Ligorio. L'area sarebbe stata conosciuta con il nome di "Foro Vecchio" almeno fino al XVII secolo, quando venne acquistata dalla nobile famiglia romana dei Barberini. I primi scavi sistematici nell'area sono cominciati soltanto nel 1985, per opera dell'École française in collaborazione con la Soprintendenza Archeologica di Roma.

Il primo ad identificare il complesso sacrale con il tempio di *Elagabalus* è stato P. Bigot, agli inizi del '900<sup>563</sup>. Il tutto nasce da un passo dell'*Historia Augusta*, in cui si riporta che Eliogabalo, una volta giunto a Roma, fece costruire il tempio del dio sul Palatino, *iuxta aedes imperatorias*, quindi, in corrispondenza del sito di Vigna Barberini<sup>564</sup>.

A conferma di questa identificazione riportiamo un passo della *Passio S. Sebastiani*:

*Ille autem oratione facta descendit, & stans super gradus e Heliogabali, venientibus Imperatoribus dixit: Iniquis subreptionibus animos Imperij vestri templorum Pontifices obsident, suggerentes de Christianis falsa commenta, dicentes eos Reipub. esse aduersarios.*<sup>565</sup>

Dalla fonte si evince che una delle fasi del martirio si svolse *super gradus Heliogabali*, di conseguenza, dal momento che sulla Vigna Barberini venne successivamente costruita la chiesa di S. Sebastiano al Palatino, risulta quanto mai certa la sovrapposizione del culto cristiano a quello pagano, e quindi anche la presenza *in loco* del tempio di *Elagabalus*.

Bigot sarebbe stato anche il primo ad accorgersi che l'*Heliogabalium*, dopo l'uccisione del giovane imperatore siriano, sarebbe stato ridedicato a *Iuppiter Ultor* da Severo Alessandro. Considerazione che nasce dal raffronto fra un medaglione coniato sotto Eliogabalo e raffigurante il tempio del dio emeseno ed un tipo monetale del 224 d.C., in cui la stessa identica struttura è votata a *Iuppiter Ultor*<sup>566</sup>.

<sup>563</sup> P. BIGOT, *Le temple de Jupiter Ultor et la Vigna Barberini*, «BCAR» 39 (1911), pp. 80-85.

<sup>564</sup> SHA *Heliog.* 3, 4.

<sup>565</sup> *Acta Sanct., Ian.* II, 642.

<sup>566</sup> Il medaglione risalirebbe al 222, ultimo anno del principato di Eliogabalo. F. Gnechi (*I medaglioni romani*, Milano 1912, III, p. 41, n. 6, tav. 152, n. 11) ci fornisce la sua descrizione del tempio: «Vasto recinto, formato da due fabbricati laterali riuniti sul davanti da un colonnato, cui sono sovrapposte delle statue (i Dioscuri coi loro cavalli?). Nello sfondo un tempio tetrastilo, davanti al quale, in proporzioni maggiori, l'imperatore sacrificante con altri due personaggi. Sui tetti dei due fabbricati si vedono due colombe». La rappresentazione rimane tuttavia incerta a causa del cattivo stato del medaglione, per cui risulta difficile essere più precisi riguardo il contenuto. Siamo in grado, però, di affermare che il tempio potrebbe non



**Figura 33:** A sinistra il R/ del medaglione di Eliogabalo raffigurante l'*Heliogabalum*, mentre a destra il R/ del sesterzio di Severo Alessandro con il medesimo tempio riconsacrato a *Iuppiter Ultor* (da Turcan, *Heliogabale et le sacre du soleil*, cit., p. 234, fig. 21; p. 241, fig. 35).

Sposata la tesi di Bigot, la critica oggi si divide su un'altra questione. Ci si chiede infatti se l'imperatore abbia fatto costruire il tempio di *Elagabalus ex nihilo*, oppure abbia ridedicato un tempio preesistente.

F. Coarelli è convinto che l'area di Vigna Barberini non abbia conosciuto alcun complesso templare prima dell'avvento del *princeps* siriano. Lo studioso ritiene che la terrazza ospitasse invece la *diaeta Adonaea*, un tipo di struttura caratterizzata da un vasto giardino percorso longitudinalmente da due lunghe vasche rettangolari, affiancate a loro volta da una serie simmetrica di aiuole e fontane. Per la sua collocazione la *diaeta* doveva presentarsi come un prolungamento del palazzo imperiale, precisamente della *Domus Augustiana*.

---

essere tetrastilo, il *princeps* e i due personaggi raffigurati al suo fianco coprono difatti buona parte dell'edificio, per cui non va esclusa la forma esastila. P. Bigot ha riconosciuto questo stesso complesso in un'emissione monetale di Severo Alessandro, la quale recherebbe al rovescio una struttura di carattere templare alquanto simile, accompagnata dalla legenda IOVI VLTORI.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

Analizzeremo e discuteremo ora, punto per punto, i capisaldi della proposta di Coarelli<sup>567</sup>.

La tesi si basa principalmente su un passo della *Vita di Apollonio di Tiana*, in cui Filostrato riporta l'incontro tra il famoso mago-taumaturgo e l'imperatore Domiziano. L'autore inscena il confronto fra i due protagonisti del romanzo presso il palazzo imperiale, in particolare ἐν αὐλῇ Ἀδώνιδος, dato che confermerebbe per lo studioso la collocazione di questa struttura nell'area di Vigna Barberini, essendo quest'ultima l'unica area disponibile del colle nei pressi della *Domus Augustiana* dove fosse possibile ubicare la *diaeta Adonaea*.

A sostegno della sua tesi Coarelli riporta il resoconto delle indagini archeologiche condotte *in situ* dall'École française. A proposito, vediamo quanto recentemente riferito da F. Villedieu:

Les revêtements de marbre blanc ont été posés parfois directement sur les strates qui se sont formées durant la réalisation des travaux, parfois sur une coche de mortier coulee pendant la deuxième campagne. Les surfaces dallées encadrent des aires de forme rectangulaire occupées chacune par trois plates-bandes que séparent deux allées de terre battue. Dans les plates-bandes, les plantes ont été mises en terre dans des demi-amphores, sans doute pour éviter une dispersion de l'eau d'arrosage. Les parois de ces conteneurs pourraient, en outre, avoir contribué à limiter la croissance des plantes pour produire ces végétaux nains auxquels Pline l'Ancien fait allusion, sans dévoiler le procédé utilisé pour obtenir ce résultat. D'autres plantes sont présentes sur les aires dallées devant les portiques, ainsi que sur l'allée qui relie le temple à la porte méridionale. Dans ce cas, on a créé un réseau de canalisations masquées par le dallage, qui permettait aux plantes installées dans des cavités perçant le revêtement de trouver dans les canaux la terre et l'humidité nécessaires à leur croissance. L'effet produit par ces installations devait être remarquable, la couverture végétale semblant ainsi directement issue du marbre.<sup>568</sup>

Tuttavia queste strutture non documentano necessariamente l'esistenza della *diaeta Adonaea*. Certamente, sono entrate poi a far parte della grande

<sup>567</sup> Lo studioso ha ridiscusso recentemente la sua tesi in: *Palatium, Il Palatino dalle origini all'Impero*, Roma 2012, pp. 497-532.

<sup>568</sup> F. VILLEDIEU, *La Vigna Barberini à l'Époque Sévérienne*, in N. SOJC, A. WINTERLING, U. WULF-RHEIDT (edd.), *Palast und Stadt im Severischen Rom*, p. 169.

corte che circondava il tempio di *Elagabalus*; le fonti antiche documentano per il culto siriano la necessità di disporre di vasti spazi in cui: si potessero sia svolgere intorno agli altari le danze per il dio<sup>569</sup>, sia ospitare l'ampio pubblico che veniva ad assistere alle celebrazioni religiose<sup>570</sup>.

Per quanto riguarda invece la testimonianza dell'opera filostratea non possiamo considerarla come una prova affidabile dell'esistenza della *diaeta Adonaea*, dovendo infatti tener presente che essa descrive un incontro fittizio, e che anche l'ambientazione, come in altri passi del racconto, può aver lasciato fin troppo spazio alla creatività dell'autore. La composizione dell'opera, inoltre, è alquanto tarda, essendo stata concepita nel III secolo, per di più rientra all'interno di un genere letterario qual è quello del romanzo, motivo per cui, tutte le informazioni riportate vanno lette e interpretate con le dovute cautele.

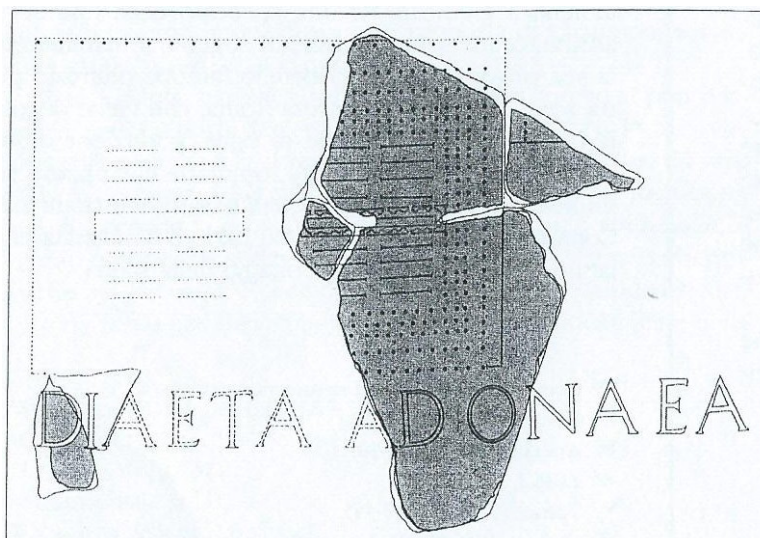
Coarelli comunque, per le ragioni sopra esposte, ha ritenuto conseguentemente che il frammento della *Forma Urbis Romae* riconosciuto dal G.P. Bellori come appartenente alla struttura denominata *Adonaea*<sup>571</sup>, sia da identificarsi con ciò che rimane del complesso di Vigna Barberini. Il frammento restituisce una piazza circondata da portici, su cui si dispongono punti e linee che lo studioso, sulla scia di quanto già affermato da Sulze, ritiene essere alberi e aiuole. Inoltre, il complesso rappresentato sulla pianta si adatta anche per dimensioni alla struttura presente sul sito di Vigna Barberini.

---

<sup>569</sup> Sull'installazione di più altari intorno ai templi di *Elagabalus*, a Roma e ad Emesa vd. HDN. V, 3, 8; V, 5, 8; AUR. VICT. 23, 1. Una possibile conferma per quanto concerne l'*Heliogabaliu*m proviene dagli scavi archeologici. F. Villedieu (cit., p. 172) riferisce «la présence de plusieurs dizaines de fosses dans lesquelles devaient être fixes des autels, des statues et peut-être aussi des *vexilla*».

<sup>570</sup> HDN. V, 3, 9; V, 5, 9-10.

<sup>571</sup> G.P. BELLORI, *Fragmenta vestigii veteris Romae ex lapidibus Farnesianis*, Roma 1673, pp. 47-52.



**Figura 34: i frammenti 46 e 85 della pianta marmorea severiana con la ricostruzione della *DIAETA ADONAEA* (da COARELLI, *Palatium. Il Palatino dalle origini all'Impero*, cit., p. 518, fig. 183).**

Quali sono allora gli argomenti che spingono a respingere la suddetta identificazione?

C. Cecamore ritiene che sia l'orientamento della pianta ad essere incompatibile con l'area di Vigna Barberini, in quanto tale rappresentazione andrebbe a sovrapporsi ai palazzi imperiali<sup>572</sup>. Chausson ricorda a sua volta che il frammento «n'est pas localisé avec certitude dans la zone du Palatin et *a fortiori* de la Vigna Barberini». Alcuni studiosi hanno tentato di risolvere la controversia proponendo una collocazione del complesso in altre zone della città, quali Campo Marzio o Trastevere, tuttavia, in assenza di dati significativi, permangono delle difficoltà oggettive che permettano di stabilire la posizione corretta della *diaeta Adonaea* all'interno della realtà urbana, per cui la questione è destinata a rimanere aperta.

*Last but not least*, Coarelli porta a sostegno della propria tesi un passo di difficile interpretazione tratto dalla *Vita Heliogabali*:

<sup>572</sup> C. CECAMORE, *Faustinae aedemque decernerent (SHA, Marcus, 26). Les fragments 69-70 de la Forma Urbis et la première dédicace du temple de la Vigna Barberini, «MEFRA», 111 (1999), pp. 312-313. Contra F. COARELLI, cit., p. 516.*

*Et hic quidem prius dictus est Varius, post Heliogabalus a sacerdotio dei Heliogabali, cui templum Romae in eo loco constituit, in quo prius aedes Orci fuit, quem e Suria secum advexit.*

La fonte afferma che l'imperatore avrebbe ordinato di costruire un tempio di *Elagabalus* a Roma, dove prima sorgeva un santuario dell'Orco. Le difficoltà nascono dal fatto che non si ha alcuna notizia sull'esistenza di un *aedes Orci* nella capitale. Per questo motivo lo studioso ritiene si sia verificato un errore nella tradizione manoscritta. Una soluzione al problema sarebbe rappresentata dalla lezione EDESORTI, riportata dal manoscritto *B*, che lo studioso propone di correggere in ADONIS HORTI.

Questa lettura, però, suscita non poche perplessità. Innanzitutto, il passo dell'*Historia Augusta* non implica che si faccia riferimento al tempio costruito dall'imperatore sul Palatino, ma potrebbe invece ricondurre al secondo tempio di *Elagabalus*, situato nella *regio XIV Transtiberim*. Sarebbe infatti strano che la fonte, dopo aver riferito la costruzione del tempio sul Palatino, decidesse di ripetersi poco dopo in questi termini:

*Heliogabalum in Palatino monte iuxta aedes imperatorias consecravit eique templum fecit.*

Che senso avrebbe questa ripetizione? Al di là, però, di quanto riportato, riteniamo, in linea con quanto riscontrato da Chausson, che la tesi di Coarelli non sia sostenibile dal punto di vista filologico<sup>573</sup>. Lo studioso opera

---

<sup>573</sup> F. CHAUSSON, *Le site de la Vigne Barberini...*, cit., pp. 64-65. Lo studioso francese propone una seconda lettura, secondo la quale l'archetipo avrebbe riportato la lezione EDESBELI prima di corrompersi nel resto della tradizione manoscritta in EDESORCI o EDESORTI. La restituzione di un *aedes Beli* sarebbe perfettamente compatibile con il testo, in quanto l'*Historia Augusta*, nel passo preso in esame, fa sicuramente riferimento al tempio di *Elagabalus* situato nella *regio XIV Transtiberim*. Qui, come sappiamo, il dio emeseno fu venerato nella prima età severiana in un tempio che era stato destinato precedentemente a Bel e alle altre divinità palmirene. Gli unici dubbi rimangono dal punto di vista filologico, come spiegare un intervento così pesante da parte del copista? Il passaggio da BELI a ORCI implica, come afferma Chausson, che l'amanuense non abbia compreso la lezione BELI, e questo è verosimile, ma non spiega come sia stata possibile una correzione del copista in ORCI, dal momento che, come abbiamo avuto modo di osservare, si trattava di una divinità poco nota, e su cui tutt'oggi non sappiamo molto. Ci sembra difficile quindi che il

un'*emendatio ope ingenii* che, anche se accettata dal punto di vista paleografico, si scontra con l'intera tradizione dell'opera. Gli altri testimoni, tra cui *P*, il codice più antico (di cui *B* è una copia), tramandano la lezione EDESORCI. Poiché si tratta di una lezione che ha senso non ci sembra necessario un intervento sul testo, solo perché non si hanno notizie di un *aedes Orci*. Non escludiamo quindi che nella *regio XIV Transtiberim*, dove si trovava il secondo santuario di *Elagabalus*, sorgesse in precedenza, prima ancora dell'affermazione dei 'culti orientali' nell'area, un tempio votato alla divinità infernale.

In conclusione, la tesi di Coarelli, concernente la costruzione *a fundamentis* del tempio di *Elagabalus*, non risulta dimostrabile, riteniamo, invece, in accordo con la maggior parte della critica, che il *princeps* ridedicò un santuario preesistente<sup>574</sup>. Resta da stabilire però a quale divinità fosse votato il precedente complesso sacrale.

Ad oggi risultano respinte le teorie di G. Lugli, il quale sosteneva, basandosi sulla testimonianza di Svetonio<sup>575</sup>, la presenza di un *templum Divi Augusti*<sup>576</sup>, e di C. Cecamore, che proponeva di identificare il complesso con un tempio destinato alla diva Faustina minore<sup>577</sup>.

La tesi che invece, allo stato attuale delle testimonianze, appare come la più plausibile è stata avanzata da Chausson. Secondo lo studioso, l'imperatore Eliogabalo avrebbe dedicato a *Elagabalus* un tempio precedentemente votato

copista abbia deciso di operare sul testo sostituendo una divinità a lui sicuramente ignota con un'altra poco conosciuta.

<sup>574</sup> G. LUGLI, *Aedes Caesarum, Templum Divi Augusti*, «BCAR», 69 (1941), pp. 29-58; F. CASTAGNOLI, *Topografia antica. Un metodo di studio*, I-II, Roma 1993, p. 320; F. CHAUSSON, *Vel Iovi vel Soli...*, cit., pp. 740-741; C. CECAMORE, cit., pp. 311-349.

<sup>575</sup> SVET. *Aug.*, V: *Natus est Augustus M. Tullio Cicerone C. Antonio cons. XIII. Kal. Octob., paulo ante solis exortum, regione Palati, ad Capita Bubulo, ubi nunc sacrum habet, aliquanto post quam excessit constitutum.*

<sup>576</sup> Sui problemi relativi ad un'identificazione con il *sacrum* di Augusto vd. F. COARELLI, cit., pp. 87-103; 508-509.

<sup>577</sup> La tesi è stata confutata da F. CHAUSSON, *Deuil dynastique et topographie urbaine dans la Rome antonine II. Temples des Divi et des Divae de la antonine*, in N. BELAYCHE (ed.), *Rome, les Césars et la ville aux premiers deux siècles de notre ère*, Rennes 2001.

a *Iuppiter Victor*. Tale constatazione si fonda principalmente su quanto riportato dai Cataloghi regionali, il *Curiosum urbis Romae regionum XIII* e la *Notitia urbis Romae*. Com'è noto i due documenti riportano un elenco in ordine topografico dei monumenti presenti all'interno delle *XIV regiones*. Per quanto concerne la *regio X Palatium* apprendiamo che tra la *Domum Augustianam et Tiberianam Auguratorium* e la *Curiam veterem*, stava un *aedes Iovis*. Vista la posizione degli altri due monumenti, l'*aedes* doveva trovarsi nell'area di Vigna Barberini. C'è di più: mentre il testo del *Curiosum* parla solamente di un *Ædem Iobis*, la *Notitia* riporta invece *Ædem Iovis Victoris*, specificando l'epiclesi del dio.

Livio ci informa che un tempio di *Iuppiter Victor* fu votato a Roma dal console Q. Fabio Massimo Rulliano, in occasione della battaglia di Sentino (295 a.C.), combattuta durante la terza guerra sannitica<sup>578</sup>.

Secondo A. Ziolkowski è possibile che il santuario fosse stato eretto sul Quirinale, considerando il rinvenimento sul colle di una dedica risalente al periodo medio-repubblicano<sup>579</sup>:

**CIL I, 802 = VI, 438 = 475 = 30767<sup>a</sup> = ILLRP 187 = ILS 2994 = 3140**

[D]iovei Victore / T(itus) Mefu[---] M(arci) f(ilius) / IIIvir [resti]tuit // P(ublius) Corn[elios] / L(uci) f(ilius) co(n)s<u>[l] / proba[vit] / Mar[te sacrum]

<sup>578</sup> Liv. X, 29, 14: *Ipse aedem Iovi Victori spoliaque hostium cum uouisset, ad castra Samnitium perrexit, quo multitudo omnis consternata agebatur. Sub ipso uallo, quia tantam multitudinem portae non recepere, temptata ab exclusis turba suorum pugna est; ibi Gellius Egnatius, imperator Samnitium, cecidit; compulsi deinde intra uallum Samnites paruoque certamine capta castra et Galli ab tergo circumuenti. Caesa eo die hostium uiginti quinque milia, octo capta; nec incruenta uictoria fuit; nam ex P. Deci exercitu caesa septem milia, ex Fabi mille septingenti. Fabius dimissis ad quaerendum collegae corpus spolia hostium coniecta in aceruum Ioui Victori cremauit.* Ovidio (*Fast.* IV, 621.) ci informa che il *dies natalis* di *Iuppiter Victor* cadeva il 13 di aprile: *Occupat Apriles Idus cognomine Victor / Iuppiter: hac illi sunt data templa die.*

<sup>579</sup> A. ZIOLKOWSKI, *The temples of mid-republican Rome and their historical and topographical context*, Roma 1992, pp. 80-94.

A prescindere dalla localizzazione del tempio in età repubblicana, il dio godette di un proprio luogo di culto nell'area di Vigna Barberini in età imperiale, non prima però del principato neroniano, quando iniziarono i primi lavori per la creazione di questa terrazza. Come rilevato da Chausson, la presenza di un tempio a *Iuppiter Victor* in questa parte del Palatino, spiegherebbe la scelta, operata poi da Severo Alessandro, di dedicare l'*Heliogabalium* a *Iuppiter Ultor*, ridestinando il complesso al dio che l'aveva precedentemente occupato<sup>580</sup>.

Esaminata la questione relativa ai precedenti del tempio di *Elagabalus* nell'area di Vigna Barberini, possiamo procedere con l'analisi della riforma religiosa di Eliogabalo.

Giunto a Roma fra l'agosto e il settembre del 219, il *princeps* dovette inizialmente servirsi del santuario transtiberino per celebrare i riti del proprio dio. Girolamo riferisce infatti che il tempio sul Palatino, a prescindere che si trattasse di una costruzione *a fundamentis* o della ridedica di un complesso preesistente, non fu pronto prima del 220<sup>581</sup>. La scelta dell'ubicazione fu quanto mai significativa: il dio veniva installato sul colle della fondazione. Eliogabalo scelse quindi di trapiantare il culto di *Elagabalus* nel cuore dell'*Urbs*, nel centro della romanità. Qui trovavano posto gli dei che stavano più a cuore ai Romani: *Pales*, la *Magna Mater*, la quale aveva salvato Roma nel corso della guerra annibalica, i culti di Apollo e Vesta Palatina voluti dallo stesso Augusto; inoltre l'altura era quanto di più simile al *tell* di Emesa Eliogabalo potesse trovare, dove fino a due anni prima aveva celebrato i riti per il dio siriano. L'intento dell'imperatore era chiaro, rendere non solo

---

<sup>580</sup> Coarelli (cit., pp. 246-248) che, come abbiamo avuto modo di vedere, respinge l'ipotesi di un tempio preesistente a quello di *Elagabalus* nell'area di Vigna Barberini, ritiene che nella tradizione della *Notitia* si sia verificato un errore, generato dalla somiglianza fra i due epiteti di *Iuppiter, Victor* ed *Ultor*, per cui la lezione originaria potrebbe essere *Ædem Iovis Ultoris*.

<sup>581</sup> Hieron., *CCXLIX Olymp.*, 2° anno del regno di Eliogabalo: *Heliogalium templum Romae aedificatum*.

ufficiale la posizione di *Elagabalus* nel pantheon romano, ma collocarlo al suo vertice, sostituendo *Iuppiter* con la divinità emesena<sup>582</sup>.

Le iniziative religiose promosse fino alla costruzione del tempio sul Palatino facevano già trasparire questa rivoluzione. Erodiano sostiene che l'imperatore, durante il soggiorno a Nicomedia, oltre ad inviare a Roma un suo ritratto nelle vesti di sommo sacerdote di *Elagabalus* da collocare nella Curia, fatto di per sé gravissimo, avesse decretato che, nel corso di ogni sacrificio pubblico, il nome del dio emeseno venisse invocato prima di tutti gli altri dei. Vi era sin dall'inizio la volontà da parte del *princeps* di sostituire *Iuppiter* con *Elagabalus*, sebbene la scelta di affidare il primo posto alla divinità siriana nelle formule di invocazione non toccasse tanto Giove quanto Giano, che fino ad allora aveva occupato quella posizione.

La riforma religiosa non fu comunque improvvisa, indagini sulla documentazione numismatica ed epigrafica ci mostrano una fase di passaggio che va dal 219 al 220, in cui il ruolo di *Elagabalus* all'interno del pantheon romano appare quanto mai incerto e di difficile lettura.

Le emissioni monetali di questo periodo mostrano al R/ la classica immagine del *Sol* radiato, con frusta e in atto di salutare, in linea con la precedente monetazione severiana<sup>583</sup>. Sul R/ di altri tipi è invece presente Eliogabalo in atto di sacrificare, tuttavia nulla induce a credere che si tratti di riti in onore di *Elagabalus*<sup>584</sup>. L'imperatore è anche ritratto in altre emissioni mentre compie lo stesso saluto del *Sol*; sembra quasi che la propaganda religiosa di questo periodo si fermi alla promozione di un culto solare romanizzato per preparare la strada ad *Elagabalus*. In questa fase, almeno ufficialmente, la *leadership* di Giove non viene messa in discussione, si pensi

---

<sup>582</sup> M. FREY, cit., pp. 80-86.

<sup>583</sup> RIC IV,2 n. 17, p. 29; n. 28, p. 30.

<sup>584</sup> RIC IV,2 n. 24, p. 29.

ai tipi monetali di IOVI VICTORI<sup>585</sup> e IOVI CONSERVATORI<sup>586</sup>, finora non datati ma sicuramente ascrivibili al periodo che va dal 219 al 220. Questa collocazione temporale nasce dalla constatazione che l'imperatore farà poi coniare alcuni tipi monetali recanti al R/ le legende CONSERVATOR AVG.<sup>587</sup> e CONSERVATOR AVGUSTI<sup>588</sup>, i quali non avranno più nulla a che vedere con *Iuppiter*: l'iconografia riporta infatti una quadriga con sopra il betilo di Emesa. Per questo motivo non sembrano esserci dubbi riguardo ad un passaggio di consegne da Giove ad *Elagabalus*, avvenuto molto probabilmente in via ufficiosa nel 221<sup>589</sup>.



**Figura 35: aureo di Eliogabalo con al R/ la quadriga recante il betilo di *Elagabalus* e la legenda CONSERVATOR AVG. (da <http://www.wildwinds.com/coins/sear5/s7467.html>).**

<sup>585</sup> RIC IV,2 n. 92, p. 35.

<sup>586</sup> RIC IV,2 n. 89, p. 34.

<sup>587</sup> RIC IV,2 nn. 61-62, p. 32.

<sup>588</sup> RIC IV,2 nn. 64-65, p. 33.

<sup>589</sup> L'immagine del carro che trasporta il betilo potrebbe rimandare alla processione che si teneva una volta l'anno a Roma in onore del dio emeseno. Dal momento che la cerimonia prevedeva il passaggio del betilo dal tempio sul Palatino al santuario transtiberino, il *terminus post quem* è costituito dal 220, anno in cui è completata la costruzione dell'*Heliogabalium*.

Le altre emissioni monetali concernenti il culto emeseno riportano le legende INVICTVS SACERDOS AVG.<sup>590</sup>, SACERD. DEI SOLIS ELAGAB.<sup>591</sup>, SVMMVS SACERDOS AVG.<sup>592</sup> Questi tipi monetali presentano un'iconografia alquanto simile, la cui costante è rappresentata dal sacrificio in onore di *Elagabalus* posto in essere dallo stesso imperatore.



**Figura 36: denario di Eliogabalo con al R/ l'imperatore in atto di sacrificare e la legenda INVICTVS SACERDOS AVG. (da [http://www.wildwinds.com/coins/ric/elagabalus/RIC\\_0088.7.txt](http://www.wildwinds.com/coins/ric/elagabalus/RIC_0088.7.txt)).**

Abbiamo poi un altro tipo monetale presente su aurei e denarii, recante al R/ la legenda SANCT. DEO SOLI ELAGABAL.<sup>593</sup>, nel quale viene raffigurata ancora una volta la pietra sacra del dio, collocata sopra una quadriga e circondata da quattro parasoli.

<sup>590</sup> RIC IV,2 nn. 86-88, p. 34.

<sup>591</sup> RIC IV,2 nn. 131-135, p. 37.

<sup>592</sup> RIC IV,2 nn. 146-147, p. 38.

<sup>593</sup> RIC IV,2 nn. 143-144, p. 37.



**Figura 37: aureo di Eliogabalo con al R/ il betilo emeseno su quadriga e la legenda SANCT. DEO SOLI ELAGABAL. (da [http://www.wildwinds.com/coins/ric/elagabalus/RIC\\_0196A-Var.jpg](http://www.wildwinds.com/coins/ric/elagabalus/RIC_0196A-Var.jpg)).**

Quali informazioni possiamo ricavare da queste emissioni? Innanzitutto è interessante notare come l'uso dell'epiteto *Invictus*, caratteristico del dio, sia stato esteso anche all'officiante del culto, diversamente da quanto riscontrato in precedenza per *T. Iulius Balbillus*; inoltre, un'altra tipologia riferisce la titolatura *summus sacerdos*, a sottolineare il ruolo di primo piano ricoperto da Eliogabalo nelle gerarchie sacerdotali<sup>594</sup>. Si noti infine l'appellativo *sanctus* portato da *Elagabalus*, attributo tipico delle divinità orientali, il quale costituisce un *hapax*, considerando che ricorre qui per la prima ed unica volta<sup>595</sup>.

Passando ora alla documentazione epigrafica apprendiamo ulteriori informazioni sulla riforma religiosa del *princeps*. Partiamo da un'iscrizione rinvenuta nel 1962 a Mbrostar, in Albania. Il monumento è un miliario, il

<sup>594</sup> La titolatura imperiale trasmessa dalla documentazione epigrafica adotta invece l'espressione *sacerdos amplissimus* in luogo di *summus sacerdos*, il significato tuttavia rimane lo stesso.

<sup>595</sup> L'epiteto *sanctus* esprime un'idea di purezza rituale e spirituale. Verrà utilizzato a partire dal II-III secolo d.C. anche dalle divinità del pantheon greco-romano (*AE* 1977, 22 [Mercurio]; *CIL* III, 3475 [Giove Ottimo Massimo]; *CIL* VI, 13 [Asclepio]; *CIL* VI 480 [Marte] *AE* 1945, 118 [Apollo]); M. LE GLAY (*Saturne Africaine, Histoire*, Paris 1966, p. 126) ipotizza che tale fenomeno si sarebbe verificato probabilmente in risposta alla diffusione nella *pars occidentalis* dell'Impero delle religioni orientali.

quale era posto lungo l'antica strada che collegava *Dyrrachium* ad *Aulona*, nella provincia di *Macedonia*:

**CIA 175 = LIA 179 = AE 1975, 775 = 776 = 1999, 1422 = 2003, 1576**

*Imp(erator) Caes(ar) / M(arcus) Aurelius Antoninus / Pius Felix Aug(ustus) / sacerdos amplissimus / dei Solis Invicti Elagabali / pontif(ex) max(imus) / trib(unicia) pot(estate) III / co(n)s(ul) III / p(ater) p(atriciae) / [res]tituit // Domino nostro / Galerio Valerio / Maximino nobilis/simo Caesari // D(omino) n(ostro) Fl(avio) Val(erio) / Constantino / nob(ilissimo) Caes(ari)*

L'epigrafe si data al 220. Soffermandoci sulla titolatura dell'imperatore è evidente come sin dall'anno in questione il sacerdozio di *Elagabalus* avesse la priorità rispetto alla più importante carica religiosa del mondo romano: Eliogabalo è prima di tutto *sacerdos amplissimus dei Solis Invicti Elagabali* e solo dopo *pontifex maximus*. Purtroppo anche a causa della *damnatio memoriae* che ha colpito il nipote di Mesa non abbiamo ulteriori testimonianze per questo periodo. A proposito del sacerdozio siriano appare leggermente diversa la titolatura ufficiale del 221, dove Eliogabalo è detto *sacerdos amplissimus dei Invicti Solis Elagabali*<sup>596</sup>. Le fonti epigrafiche ci confermano, quindi, quanto sostenuto precedentemente: per il 221 il culto di *Elagabalus* non gode solo di una posizione ufficiale all'interno del pantheon romano, ma risulta esserne anche il dio preminente.

Le tradizione letteraria ci permette invece di soffermarci sulle altre iniziative religiose intraprese dall'imperatore. Questi non solo si risposò più volte durante il suo breve regno, prima con Giulia Paola<sup>597</sup>, poi con Aquilia Severa e infine con Annia Faustina, ma celebrò persino delle nozze sacre per

<sup>596</sup> AE 2001, 2165; AE 1990, 654 = 1997, 882 = RIT 84 = EAOR VII, 49; CIL VII, 585 = RIB I, 1465; CIL XVI, 139 = ILS 2008; RMD IV, 307 = AE 1995, 1565; RMD V, 461 = AE 2000, 1849.

<sup>597</sup> Secondo Cassio Dione (LXXX, 9, 3) Eliogabalo avrebbe ripudiato Giulia Paola a causa di un'imperfezione estetica.

il proprio dio. La critica ha giustamente messo in evidenza come almeno in un caso il matrimonio del sacerdote-imperatore sia da porre in relazione con una delle teogamie di *Elagabalus*<sup>598</sup>. Il riferimento va al doppio ratto perpetrato all'interno del tempio di Vesta. In un periodo compreso fra la fine del 220 e l'inizio del 221, l'imperatore prendeva in sposa la vestale Aquilia Severa, dopo averla sottratta contro la legge ai suoi uffici sacerdotali, macchiandosi di fatto di *crimen incesti*<sup>599</sup>. Il *princeps* affermava che le nozze di un sacerdote con una sacerdotessa non erano disdicevoli e che dall'unione sarebbe nato un bambino simile a un dio (θεοπρεπεῖς παῖδες)<sup>600</sup>.

Come se non bastasse, Eliogabalo privava il santuario del Palladio (una sua copia secondo le fonti)<sup>601</sup>, per collocarlo all'interno dell'*Helagabalium* e poter celebrare la prima teogamia del dio emeseno<sup>602</sup>. Si trattava di due attacchi gravissimi alla tradizione romana: l'imperatore rovesciava di colpo la politica religiosa di Settimio Severo e di Giulia Domna, particolarmente interessata alla tutela del culto di Vesta.

La ierogamia tra la divinità emesena e Athena costituiva probabilmente il primo passo di un più ampio progetto religioso volto alla ricostituzione a Roma della tanto discussa triade emesena. Da qui a breve seguirà infatti una seconda teogamia, visto che Eliogabalo farà sposare il dio siriano anche con la cartaginese *Dea Caelestis*, identificata dagli storici con la sua corrispettiva controparte greca, Afrodite Urania:

<sup>598</sup> M. FREY, cit., pp. 87-93; S. GUALERZI, cit., pp. 66-68.

<sup>599</sup> SHA *Heliog.* 6, 5: *In virginem Vestalem incestum admisit*. Erodiano (V, 6, 2) ci informa che Eliogabalo avrebbe scritto una lettera al senato giustificandosi per l'oltraggio perpetrato nei confronti della tradizione religiosa romana.

<sup>600</sup> CASS. DIO LXXX, 9, 3.

<sup>601</sup> SHA *Heliog.* 6, 8-9: *Et penetrare sacrum est auferre conatus cumque seriam quasi veram rapuisset, quamque virgo maxima falso monstraverat atque in ea nihil repperisset, adplosam fregit; nec tamen quicquam religioni dempsit, quia plures similes factae dicuntur esse, ne quis veram umquam possit auferre. haec cum ita essent, signum tamen, quod Palladium esse credebat, abstulit et auro vinctum in sui dei templo locavit.*

<sup>602</sup> HDN. V, 6, 3.

ἵνα ταῦτα παραδράμω, καὶ γυναῖκα, τὸ γελοιώτατον, Ἐλεαγαβάλω ἐμνήστευσε καθάπερ καὶ γάμου παίδων τε δεομένων. καὶ ἔδει γὰρ μήτε πενιχρὰν μήτε δυσγενῆ τινα εἶναι αὐτήν, τὴν Οὐρανίαν τὴν τῶν Καρχηδονίων ἐπελέξατο, καὶ ἐκεῖθεν τε αὐτὴν μετεπέμψατο καὶ ἐς τὸ παλάτιον καθίδρυσεν, ἔδνα τε αὐτῇ παρὰ πάντων τῶν ὑπηκόων, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἑαυτοῦ γυναικῶν, ἤθροισε. τὰ μὲν δὴ οὖν ἔδνα, ὅσα ἐδόθησαν ζῶντος αὐτοῦ, μετὰ ταῦτα εἰσεπράχθη· τὴν δὲ δὴ προῖκα οὐκ ἔφη κομίσασθαι, πλὴν δύο λεόντων χρυσῶν, οἳ καὶ συνεχωνεύθησαν.<sup>603</sup>

Dalla testimonianza di Cassio Dione si evince che l'imperatore aveva approfittato della situazione per incamerare i beni del santuario cartaginese, i quali dovevano costituire la dote della dea. Maggiori particolari ci vengono forniti da Erodiano:

φήσας δὲ ἀπαρέσκεσθαι αὐτὸν ὡς πάντα ἐν ὄπλοις καὶ πολεμικῇ θεῷ, τῆς Οὐρανίας τὸ ἄγαλμα μετεπέμψατο, σεβόντων αὐτὸ ὑπερφυῶς Καρχηδονίων τε καὶ τῶν κατὰ τὴν Λιβύην ἀνθρώπων. φασὶ δὲ αὐτὸ Διδῶ τὴν Φοίνισσαν ιδρύσασθαι, ὅτε δὴ τὴν ἀρχαίαν Καρχηδόνα πόλιν ἔκτισε, βύρσαν κατατεμοῦσα. Λίβυες μὲν οὖν αὐτὴν Οὐρανίαν καλοῦσι, Φοίνικες δὲ Ἀστροάρχην ὀνομάζουσι, σελήνην εἶναι θέλοντες. ἀρμόζειν τοίνυν λέγων ὁ Ἀντωνῖνος γάμον ἡλίου καὶ σελήνης τό τε ἄγαλμα μετεπέμψατο καὶ πάντα τὸν ἐκεῖθεν χρυσόν, χρήματά τε πάμπλειστα τῇ θεῷ ἐς προῖκα δὴ ἐπιδοῦναι ἐκέλευσε. κομισθέν τε τὸ ἄγαλμα συνώκισε δὴ τῷ θεῷ, κελεύσας πάντας τοὺς κατὰ Ῥώμην καὶ Ἰταλίαν ἀνθρώπους ἐορτάζειν παντοδαπαῖς τε εὐφροσύναις καὶ εὐωχίαις χρῆσθαι δημοσίᾳ τε καὶ ἰδίᾳ ὡς δὴ γαμούντων θεῶν.<sup>604</sup>

Lo storico sostiene che l'imperatore si sarebbe pentito del matrimonio fra *Elagabalus* ed Athena, a causa del carattere androgino della dea. Per questo motivo avrebbe deciso di celebrare una seconda ierogamia. Secondo Erodiano la scelta della *Dea Caelestis* sarebbe nata dalla volontà del *princeps* di realizzare una teogamia astrale, sposando una divinità solare con una dea lunare. A sostegno della sua teoria riporta il fatto che i Fenici chiamino *Caelestis* anche “Signora degli Astri” e la identifichino con la luna.

A nostro avviso però non ci sarebbero i presupposti per una simile conclusione, in quanto nessun'altra fonte letteraria accenna ad un ripudio di

<sup>603</sup> CASS. DIO. LXXX, 12.

<sup>604</sup> HDN. V, 6, 4-5.

Athena. Erodiano avrebbe supposto questo divorzio molto probabilmente per spiegare il secondo matrimonio fra *Elagabalus* e la dea cartaginese.

Appare più logico pensare che le doppie nozze avessero l'intento di ricostituire nell'*Urbs* la triade emesena. Athena e la *Dea Caelestis* erano infatti il perfetto corrispettivo delle dee venerate nell'epigrafe *cordubensis*: Allath e Afrodite.

Questo ovviamente non implica, come ritenuto da Th. Optendrenck e M. Pietrzykowski<sup>605</sup>, che l'imperatore avesse intenzione di sostituire la triade capitolina. Non deve trarre in inganno il fatto che Eliogabalo volesse soppiantare *Iuppiter* con *Elagabalus*. Per le due dee non venne infatti costruito nessun tempio, inoltre l'*Heliogabalium* aveva ben poco in comune con il *Capitolium*, gli scavi archeologici condotti sul sito di Vigna Barberini non hanno in alcun modo evidenziato la presenza di una cella tripartita dentro il tempio. Stando alla tradizione storico-letteraria, le statue delle due divinità erano semplicemente ospitate nel santuario del dio siriano. La riforma religiosa ruotava esclusivamente intorno ad *Elagabalus*.

Per quanto riguarda la versione della *Religionspolitik* tramandata dall'*Historia Augusta*, bisogna fare molta attenzione a quanto riportato dal biografo. Come sottolineato dalla critica, l'opera, oltre ad essere alquanto tarda (risale infatti ad un periodo compreso fra il 390 e il 420), risulta meno attendibile rispetto alle testimonianze di Cassio Dione ed Erodiano, dal momento che il redattore della biografia distorce parte degli eventi narrati per criticare, attraverso la figura del giovane *princeps*, Costantino<sup>606</sup>.

L'idea di un accostamento fra i due imperatori nasce da una serie di elementi in comune: entrambi veneravano un culto solare, nel caso di Costantino si trattava della devozione nei confronti del *Sol Invictus*; tutti e due

---

<sup>605</sup> TH. OPTENDRENCK, *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der Historia Augusta*, Bonn 1969, p. 90; M. PIETRZYKOWSKI, *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal*, Berlin-New York, 1989, pp. 1816-1819

<sup>606</sup> R. TURCAN, cit., pp. 131-136.

si erano rifiutati, almeno una volta nel corso del loro regno, di adempiere ai voti verso Giove Ottimo Massimo, rifiutandosi di salire in Campidoglio; avevano poi incamerato i beni di altri culti; infine, avevano subito l'influenza politica delle loro madri<sup>607</sup>.

In breve, il biografo della *Vita Heliogabali* volendo attaccare Costantino tramite la figura dell'imperatore siriano, riporta spesso informazioni che sono frutto di una distorsione dei fatti. A titolo esemplificativo si veda il seguente passo, secondo il quale l'ordine sacerdotale di *Elagabalus* sarebbe diventato depositario del culto cristiano:

*Dicebat praeterea Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianum devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret.*<sup>608</sup>

Altri interventi da parte del biografo simili a questo hanno generato all'interno del racconto numerose contraddizioni. Ad esempio, la fonte inizialmente afferma che Eliogabalo avrebbe avuto intenzione di proporre una nuova forma di monoteismo, ruotante intorno alla figura di *Elagabalus*:

*studens et Matris typum et Vestae ignem et Palladium et ancilia et omnia Romanis veneranda in illud transferre templum et id agens, ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur.*<sup>609</sup>

In seguito, dopo aver sostenuto che nessun dio sarebbe stato venerato eccetto la divinità emesena, l'autore si sarebbe contraddetto in questi termini:

*Omnes sane deos sui dei ministros aiebat, cum alios eius cubicularios appellaret, alios servos, alios diversarum rerum ministros.*<sup>610</sup>

<sup>607</sup> Per approfondire l'argomento vd. R. TURCAN, *Héliogabale précurseur de Constantin?*, «Bulletin de l'Association G. Budé», (1988), pp. 38-52.

<sup>608</sup> SHA *Heliog.* 3, 5.

<sup>609</sup> SHA *Heliog.* 3, 4.

<sup>610</sup> SHA *Heliog.* 7, 4.

Stando al passo, gli altri dei avrebbero continuato a sussistere, ma come servitori di *Elagabalus*; la fonte dunque avrebbe riferito diversamente da quanto detto in precedenza, parlando ora di una politica religiosa orientata in senso enoteistico.

Quali dati si possono quindi ricavare dall'*Historia Augusta*? La maggior parte di quanto riportato se non confermato da altre fonti (letterarie, archeologiche o epigrafiche), rimane assolutamente incerto<sup>611</sup>.

Non possiamo in ogni caso respingere *in toto* la testimonianza della *Vita Heliogabali*; il biografo aveva infatti utilizzato fonti che non ci sono pervenute e di un certo rilievo, come nel caso di Mario Massimo, lo storico vissuto a cavallo fra il II e il III secolo, autore di una serie di biografie degli imperatori romani da Nerva a Eliogabalo, composte sulla scia del modello svetoniano<sup>612</sup>.

Mettendo momentaneamente da parte la tradizione storico-letteraria, siamo in grado di approfondire altri aspetti della *Religionspolitik* di Eliogabalo, per mezzo della documentazione epigrafica e numismatica.

Dopo che *Elagabalus* ebbe “spodestato” *Iuppiter* al vertice del pantheon romano, l'imperatore dovette promuovere il culto siriano anche fuori di Roma. Sono documentate in *Lydia*, durante il suo principato, delle feste in onore del dio emeseno. Al *Cabinet de Paris* è conservata una moneta in bronzo emessa dalla zecca di Sardi con al D/ la testa laureata del *princeps* e al R/ la raffigurazione di un'urna accompagnata dalla legenda ΕΛΑΓΑΒΑΛΙΑ<sup>613</sup>. Sempre nel R/, precisamente in esergo, è riportato oltre

<sup>611</sup> F. CHAUSSON, *La Vigna Barberini...*, cit., p. 32.

<sup>612</sup> SHA *Heliog.* 11, 6: *Horum pleraque Marius Maximus dicit in vita ipsius Heliogabali*. L'importanza di questa fonte è legata al fatto che Mario Massimo aveva vissuto in prima persona buona parte degli eventi narrati. Un'altra fonte di un certo rilievo utilizzata dal biografo della *Vita Heliogabali* è l'*Enmannsche Kaisergeschichte*, la quale avrebbe funto da modello anche per Eutropio, Aurelio Vittore e l'*Epitome de Caesaribus*.

<sup>613</sup> Cabinet de Paris, *Lydia*, n. 1285. La moneta è stata segnalata per la prima volta da L. Robert (*Monnaies grecques de l'époque impériale: II. Une fête à Sardes*, «RN», 18 [1976], p. 51, pl. II, 7.) nonostante fosse

all'etnico Σαρδιανῶν, la dicitura τρις νεωκόρων, che ricorda la terza neocoria riconosciuta alla città proprio dall'imperatore emeseno. Dal punto di vista iconografico l'emissione mostra delle profonde affinità con un tipo monetale battuto dalla zecca di Emesa sotto Caracalla e poi ripreso da Eliogabalo, in cui al R/, all'immagine di un'urna fiancheggiata da due palme, si accompagna la legenda ΗΛΙΑ. ΠΥΘΙΑ, forma ellenizzata di *Elagabalia*. Sardi celebrava quindi la stessa festa di Emesa, ed è probabile che tale festività cadesse nel cuore dell'estate, proprio in quel periodo in cui, stando alla testimonianza di Erodiano, l'imperatore celebrava a Roma la festa annuale del dio siriano, portando in processione il betilo di Emesa dal tempio sul Palatino al santuario della *regio XIV Transtiberim*.

Secondo L. Robert, a Thyatira in *Lydia* sarebbero stati celebrati altri giochi in onore di *Elagabalus*<sup>614</sup>. La congettura dello studioso si fonda su un'iscrizione locale, datata al principato dell'imperatore emeseno, in cui viene menzionato un concorso in onore del Sole, che prende il nome di Pythia<sup>615</sup>.

Bisogna però considerare in questo caso che il dio poliade era Apollo, per cui i giochi sarebbero destinati a lui e non ad *Elagabalus*.

Un *titulus* invece attinente alla diffusione del culto nelle province imperiali, proviene da *Altava*, avamposto militare sorto in età severiana lungo il confine meridionale della *Mauretania Caesariensis*, presso i Monti di Tlemcen<sup>616</sup>.

---

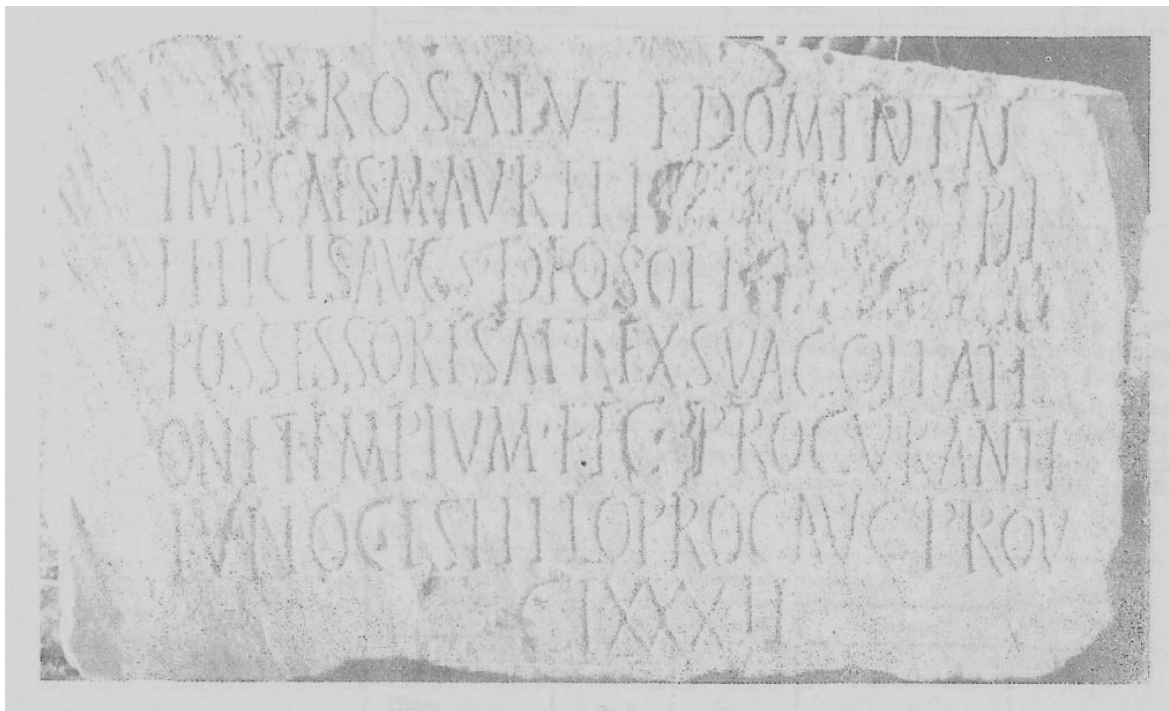
conservata al Cabinet de Paris sin dal 1887, come ci informa l'inventario completato da E. Babelon in tale data.

<sup>614</sup> Corrispondente all'odierno sito di Akhisar in Turchia.

<sup>615</sup> Πρεσβεύσαντα πρὸς τὸν κύριον ἡμῶν ἀήττητον Αὐτοκράτορα Καίσαρα Μ. Αὐρ. [Ἄντωνεῖνον] Εὐσεβῆ Εὐτυχῆ Σεβαστον ὑπὲρ τῆς γλυκυτάτης πατρίδος καὶ ἐπιτυχόντα παρὰ τῆς θείας τύχης αὐτοῦ ἱερὸν [ἀγῶ]να εἰσελαστικὸν Αὐγούστειον ἴσο]πύθιον εἰς ἄπασαν [τὴν οἰκουμένην].

<sup>616</sup> Oggi Ouled Mimoun, nell'Algeria nord-occidentale. La nascita dell'avamposto di *Altava* si lega alla creazione da parte di Settimio Severo della *nova praetentura*, la quale permise all'imperatore di spostare il *limes* della *Caesariensis* ancora più a sud.

*AE 1985, 976*



**Figura 38:** la lastra che commemora l'erezione di un tempio *Deo Soli Elagabali* ad *Altava* (MAHBOUBI, *Un nouveau gouverneur de Maurétanie Césarienne*, cit., p. 222.).

*Pro salute domini n(ostri) / Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci) / Aureli  
[[Antonini]] Pii / Felicis Augusti deo Soli [[Elagabali]] / possessores  
Altavenses ex sua collati/one templum fec(erunt) procurante / Iulio Cestillo  
proc(uratore) Aug(usti) prov(inciae) / CLXXXII*

L'iscrizione posta *Pro salute domini n(ostri) / Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci) / Aureli [[Antonini]]* commemora l'erezione di un tempio al *Deus Soli Elagabalus*. Il santuario sarebbe stato costruito di propria iniziativa da *possessores Altavenses* nell'anno della provincia 182. Questo ci permette di datare l'iscrizione al 221 d.C., in un momento in cui l'imperatore Eliogabalo aveva già completato a Roma la costruzione dell'*Heliogabalium*.

Qual è però la ragione della dedica? Probabilmente, come ha sostenuto J. Marcillet-Jaubert, il *princeps* doveva aver concesso ai dedicanti delle terre che, dopo la costruzione della *nova praetentura* da parte di Settimio Severo e la conseguente espulsione delle tribù locali, erano rimaste vacanti<sup>617</sup>. I *possessores* avrebbero quindi espresso la loro gratitudine nei confronti dell'imperatore costruendo un tempio per il suo dio.

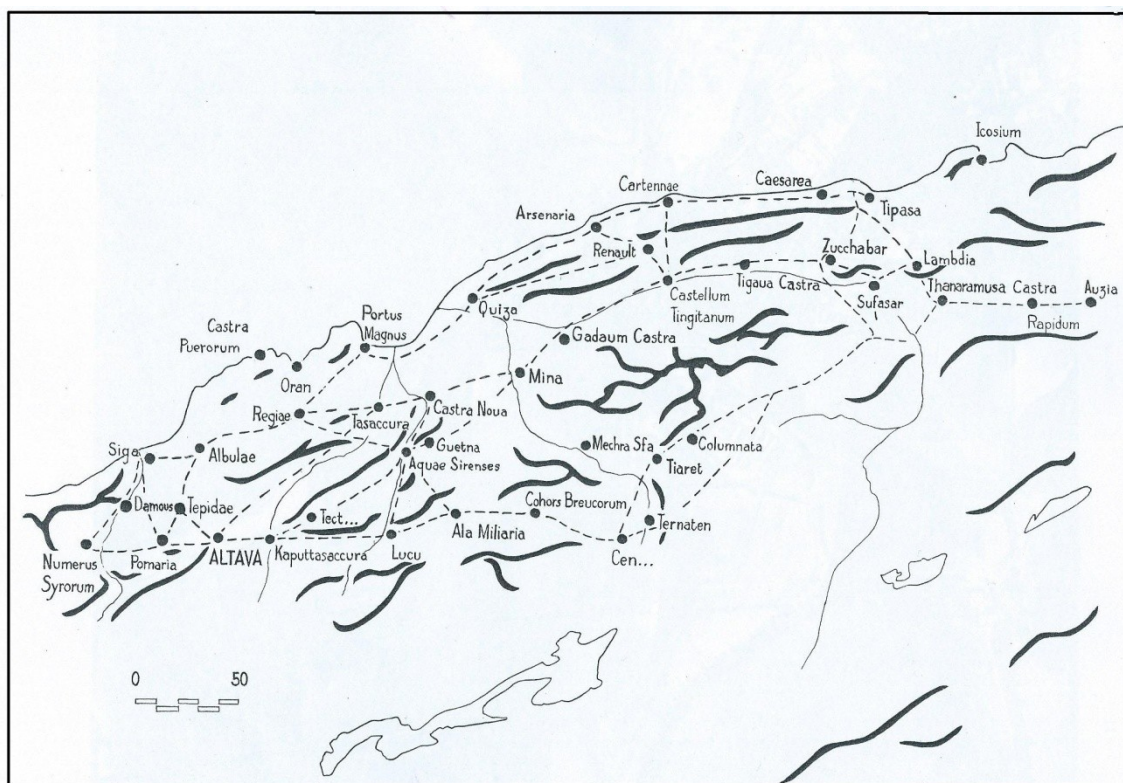
La devozione ad *Altava* nei confronti del *princeps* siriano è testimoniata anche da una seconda iscrizione:

**CIL VIII, 21723 = ILS 6878 = Les Inscriptions d'Altava, 8 = AE 1889, 150**  
*Imp(eratori) Caes(ari) M(arco) Au(relio) [[Antoni]]/[[no]] Pio Felici / Aug(usto) p(ontifici) max(imo) trib(uniciae) / potestatis p(atri) p(atriciae) / co(n)s(uli) III procons(uli) / divi Pii Severi / nepoti divi ma/gni Antonini / Pii [[filio]] ordo / et vet(erani) populares / Alt(avenses) devoti numi/ni eius*

In questo caso è l'intero ordine dei decurioni e dei cittadini *Altavenses* ad onorare l'imperatore proclamandosi *devoti numini eius*. Dal monumento veniamo anche a sapere che, sotto il principato di Eliogabalo, ad *Altava* si era già sviluppato al fianco del complesso militare un abitato civile. Secondo N. Yahiaoui doveva trattarsi di una città peregrina piuttosto che di un municipio romano, così almeno farebbe pensare la terminologia in uso nella documentazione epigrafica locale<sup>618</sup>.

<sup>617</sup> M. MAHBOUBI, *Un nouveau gouverneur de Maurétanie Césarienne*, «BAA», VII (1977-79), p. 219. Secondo lo studio le tribù espulse appartenevano al ceppo dei *Bavares*. L'intenzione dell'imperatore era di impiantare, in quest'area della *nova praetentura*, un nucleo di colonizzazione. Cfr. L. BEN ABID, cit., pp. 2359-2360.

<sup>618</sup> N. YAHIAOUI, *Les Confins occidentaux de la Maurétanie Césarienne*, Paris 2003, pp. 85-86. L'analisi della studiosa si basa sulla terminologia adottata per le seguenti iscrizioni: CIL VIII, 21724; J. MARCILLET-JAUBERT, *Les Inscriptions d'Altava*, Aix-en-Provence 1968, p. 169-170, n°273; AE, 1970, 736.



**Figura 39: cartina della *Mauretania Caesariensis* occidentale (da MARCILLET-JAUBERT, *Les Inscriptions d'Altava*, fig. 1).**

In breve, il riesame delle attestazioni di *Altava*, Sardi e Thyatira ci induce a respingere la tesi di R. Ziegler, secondo cui l'introduzione del culto di *Elagabalus* in queste località sarebbe il risultato di un decreto imperiale, che avrebbe richiesto l'adorazione del dio emeseno da parte di tutti i cittadini dell'Impero<sup>619</sup>. Questo assunto si scontra, però, con la realtà dei fatti: a Thyatira il dio venerato dalla popolazione locale non era *Elagabalus* ma Apollo; ad *Altava* l'erezione di un tempio *Deo Soli Elagabali* è dovuta esclusivamente ad un intervento nella politica locale del *princeps*; a Sardi invece è possibile che la celebrazione degli *Elagabalia* fosse legata alla concessione da parte dell'imperatore della terza neocoria.

<sup>619</sup> R. ZIEGLER, *Der Burgberg von Anazarbos in Kilikien und der Kult des Elagabal in den Jahren 218 bis 222 n. Chr.*, «Chiron», 34 (2004), pp. 59-85. Recentemente anche M. Icks (cit., pp. 86-87) ha sposato la tesi di R. Ziegler.

Possiamo quindi supporre che la diffusione del culto nelle province romane, nel periodo che intercorre fra il 218 e il 222, risponda più che ad un decreto imperiale, il quale avrebbe imposto l'adorazione del dio emeseno, alla volontà di singoli o comunità di ringraziare l'imperatore Eliogabalo per alcuni provvedimenti presi in loro favore.

#### IV,4 LA CATABASI DI ANTONINO E IL RITORNO DEL BETILO A EMESA

La riforma religiosa dell'imperatore, unita ad una condotta di vita licenziosa e dissoluta, aveva sollevato contro Eliogabalo le ire dei pretoriani e del popolo di Roma<sup>620</sup>. Tutti i tentativi fatti da Mesa di ricondurre il nipote nel solco della tradizione non avevano sortito gli effetti desiderati, ragion per cui la siriana decise di prevenire una seconda caduta della dinastia, facendo adottare dal *princeps* come Cesare, Severo Alessandro, il figlio di Giulia Mamea<sup>621</sup>.

La scelta si rivelò corretta e la situazione si calmò, la nomina di Alessandro prometteva un avvenire migliore, tanto più all'esercito che rivedeva in lui l'amato Caracalla.

Perché allora l'11 marzo del 222, neanche un anno dopo aver adottato Alessandro, Eliogabalo venne assassinato dai pretoriani? Le fonti aprono uno spaccato della vita imperiale che ci rivela quanto accaduto in questo breve arco di tempo<sup>622</sup>. L'imperatore si accorse molto presto di essere stato raggirato dalla nonna: Mesa l'aveva convinto facendo leva sulla sua devozione nei confronti di *Elagabalus*; la carica di sommo sacerdote richiedeva che si dedicasse interamente al culto patrio, lasciando ad Alessandro (in realtà alla stessa nonna) la stressante gestione del potere politico. Il *princeps* appena si rese conto delle vere intenzioni di Mesa e di come ormai il popolo e l'esercito adorassero unicamente Alessandro, provò senza successo ad eliminare il cugino<sup>623</sup>. La corte era ormai spaccata in due, da una parte c'era il partito di Eliogabalo e di sua madre Giulia Soemiade,

<sup>620</sup> Su questa indignazione generale si veda quanto scritto da Erodiano (V, 8, 1): πάντων δὲ οὕτως τῶν πάλαι δοκούντων σεμνῶν ἐς ὕβριν καὶ παροινίαν ἐκβεβακχευμένων, οἳ τε ἄλλοι πάντες ἄνθρωποι καὶ μάλιστα οἱ στρατιῶται ἤχθοντο καὶ ἐδυσφόρουν.

<sup>621</sup> HDN. V, 7, 1-2; CASS. DIO. LXXX, 19; SHA *Heliog.* 5, 1.

<sup>622</sup> Una recente indagine sulla storiografia degli ultimi anni del regno di Eliogabalo è stata condotta da A. Greco (*Atque ex re, quae acciderat, Tiberinus Tractitiusque appellatus est: una rilettura delle fonti sulla fine del regno di Eliogabalo*, «Bolletino di Studi Latini», XLII [2012], pp. 29-42).

<sup>623</sup> CASS. DIO. LXXX, 19,1; HDN. V, 8, 3.

dall'altra quello di Severo Alessandro, Giulia Mamea e Giulia Mesa. L'imperatore arrivò persino ad abbandonare il palazzo imperiale, ritirandosi presso gli *Horti Spei Veteris*, altra proprietà della famiglia sul colle Esquilino. Da qui tramò la distruzione politica del proprio avversario, intimando al senato di revocargli la carica di Cesare e procedendo lui stesso alla *damnatio memoriae*:

*Inter haec mal vitae inpudicissimae Alexandrum, quem sibi adoptaverat, a se amoveri iussit, dicens se paenitere adoptionis, mandavitque ad senatum, ut Caesaris ei nomen abrogaretur. Sed in senatu hoc prodito ingens silentium fuit; si quidem erat optimus iuvenis Alexander, ut postea conprobatum genere imperii eius, cum ideo displiceret patri, quod inpudicus non esset. Erat autem eidem consobrinus, ut quidam dicunt; a militibus etiam amabatur et senatui acceptus erat et equestri ordini. Nec defuit tamen furor usque ad exitium voti pessimi. Nam ei percussores immisit, et hoc quidem modo : ipse secessit ad hortos Spei veteris, quasi contra nocuum iuvenem vota concipiens, relicta in Palatio matre et avia et consobрино suo iussitque, ut trucidaretur iuvenis optimus et rei p. necessarius; misit et ad milites litteras, quibus iussit, ut abrogaretur nomen Caesaris Alexandro; misit qui et in castris statuarum eius titulos luto tegeret, ut fieri solet de tyrannis.*<sup>624</sup>

Dopo che Eliogabalo ebbe ordinato ad alcuni suoi seguaci di imbrattare col fango tutte le iscrizioni di Severo Alessandro, l'intera guardia pretoriana si sollevò contro il *princeps*; tuttavia, grazie all'intervento dei prefetti del pretorio l'imperatore riuscì a salvarsi. Eliogabalo dovette però accettare diverse condizioni impostegli dai pretoriani, tra cui l'allontanamento del suo amante, Ierocle, e di alcuni partigiani, ritenuti responsabili dell'empia condotta del *princeps*<sup>625</sup>.

Questo episodio, accaduto verosimilmente alla fine del 221, non servì comunque a riportare l'ordine. Si era ormai aperta una frattura insanabile fra le due parti, ed Eliogabalo non aveva intenzione di recedere dalle proprie

<sup>624</sup> SHA *Heliog.*, 13, 1-7.

<sup>625</sup> SHA *Heliog.*, 15, 1-2: *In castris vero milites praefecto dixerunt se parsuros esse Heliogabalo, si et inpuros homines et aurigas et histriones a se dimoveret atque ad bonam frugem rediret his maxime summotis, qui cum omnium dolore apud eum plurimum poterant et qui omnia eius vendebant vel veritate vel fumis. Remoti sunt denique ad eo Hierocles, Gordius et Myrismus et duo improbi familiares, qui eum ex stulto stultiorem faciebant.*

posizioni, consapevole che la sua salvezza dipendeva esclusivamente dalla rovina di Alessandro.

Alle calende di gennaio del 222, l'imperatore, che era stato designato console insieme ad Alessandro, si rifiutò di partecipare alla cerimonia e di adempiere, al fianco del cugino, i voti in onore di *Iuppiter*<sup>626</sup>. Fu un punto di non ritorno, il *princeps* proclamava apertamente la sua ribellione, sfidando non solo Mesa e la guardia pretoriana, ma anche il popolo di Roma e le sue istituzioni. L'affronto al *mos maiorum* accelerò la fine del principato di Eliogabalo; due mesi dopo, precisamente l'11 marzo, l'imperatore, accusato di tramare ancora contro Alessandro, venne barbaramente assassinato dai pretoriani. Secondo le testimonianze di Cassio Dione ed Erodiano il *princeps* venne ucciso insieme alla madre, andando incontro ad una morte orribile che non trova precedenti nelle vite degli imperatori passati. Su Eliogabalo ci fu un vero e proprio accanimento: dopo essere stato decapitato, il suo corpo venne denudato e trascinato per tutta la città, così da essere oggetto ad ogni tipo di sfregio da parte del popolo. Si decise infine di buttarlo nella cloaca, tuttavia, non essendovi spazio sufficiente per farlo entrare, il corpo venne gettato nel Tevere, affinché non avesse mai a ricevere sepoltura.

Fino ad oggi la critica ha prestato però poca attenzione a quanto tramandatoci dalla storiografia del IV secolo, mi riferisco alle testimonianze di Aurelio Vittore, Eutropio, l'*Epitome de Caesaribus* e l'*Historia Augusta*; tutte opere largamente dipendenti dalla perduta *Enmannsche Kaisergeschichte*. Gli studi non si sono soffermati adeguatamente sul ritratto di Eliogabalo consegnatoci da queste fonti che, in maniera più marcata rispetto alla storiografia anteriore, appaiono fortemente contrassegnate da un'intonazione moralizzante.

---

<sup>626</sup> SHA *Heliog.* 15, 7: *Deinde in Capitolium ad vota concipienda et perficienda solemnia ire noluit, omniaque per pr(aetorem) urbanum facta sunt, quasi consules illic non essent.*

In questo contesto, la morte del *princeps* siriano viene letta in chiave salvifica. L'uccisione di Eliogabalo si trasforma in un sacrificio di purificazione operato dall'intera comunità. Le fonti del IV secolo presentano in definitiva l'imperatore secondo il modulo del capro espiatorio: appaiono infatti palesi le analogie con il rituale greco del *pharmakós*<sup>627</sup>. A Colofone<sup>628</sup>, Abdera<sup>629</sup>, Atene<sup>630</sup> e Massalia<sup>631</sup>, in situazioni di crisi o, in alternativa, ad intervalli di tempo regolari, la comunità, scelta una persona deforme o abietta, la conduceva in giro per la città, per poi alla fine espellerla. La cacciata dell'individuo avveniva secondo un *iter* preciso, quasi sempre violento, che poteva anche concludersi con la morte del soggetto.

La procedura prendeva il nome di *kátharsis*, ovvero di "purificazione", e la persona cacciata veniva chiamata *perípsema*, cioè "immondizia". Come sostenuto da W. Burkert l'intenzione dei Greci era di fare "pulizia", proprio nel senso di rimuovere lo sporco con una spugna o uno straccio che è poi buttato via, gettato nella spazzatura, o distrutto<sup>632</sup>.

Queste stesse dinamiche si possono riscontrare nella *vita Heliogabali* dell'*Historia Augusta* come nel resto della tradizione storiografica del IV d.C. Le fonti definiscono *obscenissimus* il *modus vivendi* di Eliogabalo, oltre modo

<sup>627</sup> W. BURKERT, *Griechische Religion...*, cit., pp. 190 ss.

<sup>628</sup> A Colofone, l'individuo che era stato scelto come *pharmakós*, veniva frustato con rami di fico e scille marittime, di cui sette volte sui genitali, dopodiché veniva cacciato dalla città (Hipponax fr. 5-10 West<sup>2</sup>).

<sup>629</sup> Ad Abdera, il *pharmakós* veniva nutrito a spese della città per un determinato periodo, inseguito veniva condotto fuori dall'abitato e obbligato a compiere un giro intorno alle mura. Infine veniva cacciato tramite il lancio di pietre fuori dai confini (G.B. D'ALESSIO, *Callimaco. Inni, Epigrammi, Frammenti*, Milano 1996, fr. 90).

<sup>630</sup> Ad Atene il rituale del *pharmakós* cadeva durante la festa delle Targelie. Un uomo ed una donna dall'aspetto ripugnante, dopo essere stati inghirlandati con una corona di fichi, venivano espulsi dalla città, quasi sicuramente con il lancio di pietre (L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin 1932, pp. 179-188). Gli antichi volevano in ogni modo evitare il contatto fisico con il *pharmakós*, che li avrebbe di fatto contaminati. Per questa ragione l'espulsione o l'uccisione del capro espiatorio implicava l'utilizzo di armi che evitassero il contatto diretto.

<sup>631</sup> A Massalia (Marsiglia) nel caso si verificasse una situazione di crisi, veniva scelto come *pharmakós* una persona indigente. Questa veniva nutrita a spese dello Stato per un anno, successivamente, dopo essere stata ornata con delle bende sacre, veniva condotta fuori dalla città per venire, infine, precipitata da una rupe (SERV. In Verg. *Aen.* 3, 57).

<sup>632</sup> W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979 (trad. it. *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Roma-Bari 1987, p. 107).

osceno e quanto mai turpe<sup>633</sup>, segnato in duplice modo dall'*impudicitia*<sup>634</sup> e dall'*improbitas*<sup>635</sup>. L'imperatore viene presentato non solo come un essere impudico e inverecondo ma anche perverso e crudele. Aurelio Vittore arriva persino a catalogarlo come *impurus*<sup>636</sup>, mentre il biografo dell'*Historia Augusta* dopo aver ricordato che Eliogabalo con la sua condotta di vita aveva "contaminato" (*polluerit*) per sempre il buon nome degli Antonini, lo definisce *pestem illam imperatoris*. In breve, stando all'immagine del *princeps* che le fonti ci consegnano, Eliogabalo è per la città un morbo da estirpare; attraverso la sua morte Roma espia le sue colpe e si libera dal male, incarnato dallo stesso imperatore.

In merito a ciò, risulta singolare il fatto che la sua uccisione avvenga pochi giorni prima delle idi di marzo, data in cui ricorreva la festa in onore di *Anna Perenna*<sup>637</sup>. La dea, antica divinità romana delle origini, veniva ricordata e celebrata «*ut commode liceat annare perennareque*»<sup>638</sup>. In quest'ottica l'assassinio di Eliogabalo rappresenta un sacrificio necessario affinché la

<sup>633</sup> EUTR. VIII, 22: *Inpudicissime et obscenissime vixit. Obscenissimi* risultano anche gli individui di cui l'imperatore si circonda, AUR. VICT. 23, 2: *quippe orbe toto obscoenissimos perquirebat visendis tractandisque artibus libidinum ferendarum*.

<sup>634</sup> SHA *Heliog.* 10, 6-7: *Quaerebat deinde a philosophis et gravissimis viris, an et ipsi in adolescentia perperse essent, quae ipse pateretur, et quidem inpudentissime; neque enim umquam verbis pepercit infamibus, cum et digitis impudicitiam ostentaret, nec ullus in conventu et audiente populo esset pudor.; Heliog.* 11, 3: *Addidit praeterea ipse, quae faceret, sine ullius pudoris velamento; Heliog.* 13, 1: *Inter haec mal vitae inpudicissimae Alexandrum, quem sibi adoptaverat, a se amoveri iussit, dicens se paenitere adoptionis, mandavitque ad senatum, ut Caesaris ei nomen abrogaretur; EUTR. VIII, 22. Il biografo della *Vita Heliogabali* (15, 4) definisce *inpudicissimus* anche Ierocle, l'amante dell'imperatore.*

<sup>635</sup> SHA *Heliog.* 18, 1: *Hic ultimus Antoninorum fuit (quamvis cognomine postea Gordianos multi Antoninos putent, qui Antonii dicti sunt, non Antonini) vita, moribus, improbitate ita odibilis, ut eius senatus et nomen eraserit. AUR. VICT. 23, 2: Hoc impurius ne improbae quidem aut petulantes mulieres fuere. L'Historia Augusta definisce *probrosissima* anche Giulia Soemiade, madre di Eliogabalo: *Quem nec ego Antoninum vocassem nisi causa cognitionis, quae cogit plerumque dici ea etiam nomina, quae sunt abolita. Occisa est cum eo et mater Symiamira, probrosissima mulier et digna filio.**

<sup>636</sup> AUR. VICT. 23, 2. SHA *Heliog.* XIV, 2: *Sed ubi primum lutati sunt tituli statuarum, milites omnes exarserunt, et pars in Palatium, pars in hortos, in quibus erat Varius, ire tendunt, ut Alexandrum vindicarent hominemque inpurum eundemque parricidalis animi tandem a re p. depellerent. Per l'Historia Augusta (17, 5) *Impurus* sarebbe anche uno dei soprannomi ricevuti dall'imperatore dopo la sua morte.*

<sup>637</sup> La festa cadeva nel primo mese dell'antico anno civile, in concomitanza con il verificarsi del primo plenilunio. In tale occasione, Anna Perenna veniva festeggiata in un bosco sacro presso la riva sinistra del Tevere, al primo miglio della *via Flaminia* (MART. IV, 64).

<sup>638</sup> MACR. *Saturn.* I, 12, 6. Sulla festa della dea e le sue origini vd. Ov. *Fast.* III, 523-712.

*civitas* romana possa presentarsi pura alla vigilia della festa di *Anna Perenna*, che sanciva il rinnovamento dell'anno.

Inoltre, la morte dell'imperatore mostrava alcune somiglianze con il rito degli Argei, i fantocci di giunco che ogni anno, il 15 maggio, venivano gettati nel Tevere. Il lancio degli Argei avveniva dal *pons Sublicius*, ed erano le stesse Vestali a farsene carico<sup>639</sup>. Al riguardo, D. Sabbatucci ha notato la somiglianza con un'altra azione rituale compiuta dalle sacerdotesse di Vesta, le quali, il mese successivo, il 15 giugno, in occasione dello spegnimento del fuoco eterno e della pulizia del santuario della dea, gettavano l'immondizia raccolta al suo interno nel Tevere.<sup>640</sup>

Nel caso quindi di Eliogabalo, così come degli Argei e dei *purgamina Vestae*, la città si liberava di una parte di sé per far posto a qualcosa di nuovo.

Appare poi quanto mai significativo che, assieme alla *damnatio memoriae* inflitta dal senato al *princeps*, si manifestò una generale tendenza ad utilizzare tutta una serie di soprannomi per non nominare il defunto imperatore. L'alto numero di questi appellativi trasmessoci dalle fonti antiche non ha precedenti nella storia di Roma. Cassio Dione riporta i seguenti: Ψευδαντωνίνοϛ, Ἄσσύριοϛ, Σαρδανάπαλλοϛ, Τιβερίνοϛ; quest'ultimo è confermato anche dalla storiografia del IV d.C.<sup>641</sup> L'*Historia Augusta* a sua volta afferma che:

*Appellatus est post mortem Tiberinus et Tractatitius et Inpurus et multa, si quando ea erant designanda, quae sub eo facta videbantur.*<sup>642</sup>

Come si può notare, la maggior parte di questi appellativi nascono dalla condotta di vita dell'imperatore (Ἄσσύριοϛ, Σαρδανάπαλλοϛ, *Inpurus*) o

<sup>639</sup> Differentemente il corpo dell'imperatore Eliogabalo, secondo quanto riportato dall'*Historia Augusta* (17, 2), venne gettato dal *pons Aemilius*.

<sup>640</sup> D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, p. 170.

<sup>641</sup> *Epit. De Caes.* 23, 7: *Vixit annos sedecim, atque ex re, quae acciderat, Tiberinus Tractitiusque appellatus est.*

<sup>642</sup> SHA *Heliog.* 17, 5.

dalle pene inflitte al suo corpo dopo essere stato decapitato (*Tiberinus, Tractatitius*). Infine non dimentichiamo che lo stesso nome di Eliogabalo era uno dei soprannomi affibbiati dagli storici al *princeps*.

Per quanto concerne invece le sorti del dio *Elagabalus*, la morte dell'imperatore segnò la fine del culto in ambito occidentale. Con l'ascesa al potere di Severo Alessandro, la divinità emesena non solo perdeva il primato all'interno del pantheon romano, ma veniva addirittura cacciata da Roma. Il tempio sul Palatino venne ridedicato a *Iuppiter Ultor* mentre il betilo venne prontamente rispedito ad Emesa. Per *Elagabalus* fu un viaggio senza ritorno.

## V. L'ULTIMO RE-SACERDOTE DI EMESA: URANIO ANTONINO

Dopo la morte dell'imperatore Eliogabalo si perde ogni traccia del culto di *Elagabalus* fino al 253/254, quando, in seguito all'emergere dell'usurpatore Uranio Antonino, il dio emeseno si ripropone all'attenzione dell'Impero. Prima di soffermarci sul "ritorno" di *Elagabalus*, vediamo però di far luce su questo periodo storico.

È risaputo che a partire dal 235, con l'uccisione di Severo Alessandro e la conseguente caduta della dinastia Severiana, Roma entra nella fase della c.d. 'anarchia militare', uno dei periodi più bui della sua storia, destinato a durare fino all'ascesa di Diocleziano (284).

In quest'arco di tempo, l'Impero Romano vacilla da una parte per lo sconfinamento delle popolazioni barbariche lungo il *limes* renano e danubiano<sup>643</sup>, dall'altra a causa dei continui attacchi alle province orientali portate dal nuovo impero persiano, fondato da Ardashir I sulle rovine dell'impero partico agli inizi del III secolo<sup>644</sup>.

Gli imperatori romani che si avvicendano al potere non riescono a far fronte a queste emergenze, complice anche un inasprimento del conflitto orientale a partire dal 242 d.C., nel momento in cui, in Persia, succede ad Ardashir I il figlio Shapur, portavoce di una rinnovata politica espansionistica.

A nulla valse la spedizione di Gordiano III contro i Persiani, dal momento che dopo alcuni iniziali successi, la campagna si concluse con la sconfitta dei Romani nella battaglia di Mesiche (244). Lo stesso imperatore morì poco

<sup>643</sup> A. ALFÖLDI, *Le invasioni delle popolazioni stanziato dal Reno al Mar Nero*, in *CAH* XII,1, Milano 1970, pp. 171-197.

<sup>644</sup> A. CHRISTENSEN – W. ENSSLIN, *La Persia sasanide*, in *CAH* XII,1, Milano 1970, pp. 139-167.

dopo in una rivolta militare, gli successe l'ex prefetto del pretorio Filippo l'Arabo, il quale fu costretto a comprare la pace da Shapur I.

Il conflitto riprese solo verso la fine del 252. I Persiani approfittarono dell'instabilità politica al vertice dell'Impero per sconfinare nelle province orientali. Ecco quanto riferito dalle *Res gestae Divi Saporis*:

«Poi noi attaccammo ancora l'Impero romano e distruggemmo una forza di 60.000 armati a *Barbalissos*, mentre la *Syria* e i suoi dintorni noi bruciammo, distruggemmo e depredammo tutte. In questa stessa campagna noi conquistammo numerose fortezze e città romane: la città di *Anatha* con i suoi dintorni, [...], *Birtha*, *Sura*, *Barbalissos*, *Hierapolis*, *Beroea*, *Chalcis*, *Apamea*, *Rhephania*, *Zeugma*, *Ourima*, *Gindaros*, *Armenaza*, *Seleucia*, *Antiochia*, *Cyrrhus*, *Alexandretta*, *Nicopolis*, *Sinzara*, *Chamath*, *Ariste*, *Dichor*, *Doliche*, *Dura Europos*, *Circesium*, *Germanicia*, *Batnae*, Chanar, e in Cappadocia, *Satala*, *Domana*, *Artangil*, *Souisa*, e *Phreata* per un totale di 37 città con i loro sobborghi»<sup>645</sup>

Come si evince dal testo, Shapur I dopo aver invaso la Mesopotamia e aver sconfitto i Romani nella battaglia di *Barbalissos*, attaccò le province di Cappadocia e *Syria*. Non trovando più alcuna opposizione di fronte a sé, il Gran Re non ebbe difficoltà a saccheggiare e devastare Antiochia, la capitale siriana. L'iscrizione che contiene le gesta dell'imperatore sasanide tace tuttavia su un'episodio chiave di questa seconda spedizione. Durante la discesa nell'entroterra siriano, attraverso la fertile vallata dell'Oronte, Shapur I e il suo esercito sarebbero stati respinti ad Emesa dalle forze del sommo sacerdote di *Elagabalus*: Uranio Antonino.

L'episodio ci viene riferito dallo storico siriano Giovanni Malala, il quale avrebbe attinto la notizia da una fonte locale, verosimilmente Domnino<sup>646</sup>:

<sup>645</sup> *RGDS*, 11-19. La versione del testo si basa sulla traduzione inglese di R. Stoneman (*Palmyra and its Empire. Zenobia revolt against Rome*, Michigan 1994, p. 93).

<sup>646</sup> Domnino è citato poco dopo come fonte dallo stesso Malala (XII, 26). Sulle fonti utilizzate dallo storico bizantino vd. E. JEFFREYS, *Malalas' World View*, in E. Jeffreys, B. Croke, R. Scott (edd.), *Studies in John Malalas*, Sydney 1990, pp. 55-66; Id., *Malalas' Source*, *ibid.*, pp. 167-216.

Sapore in persona, re dei Persiani, giunse con un grande esercito attraverso il confine calcidese: soggiogò e depredò l'intera Siria. Conquistò, di sera, anche la città di Antiochia la Grande, la mise a ferro e fuoco e la saccheggiò, nell'anno 314 dell'era antiochena. Fece anche decapitare il curiale colpevole di aver tradito la propria patria. Si impadronì inoltre di tutte le regioni orientali, devastandole, incendiandole, saccheggiandole, massacrandone le popolazioni, fino alla città di Emesa, nella Fenicia Libanense. Qui marciò contro di lui il sacerdote di Afrodite chiamato Sampsigeramo, accompagnato da milizie contadine armate di fionde. Colpito dalla veste sacerdotale, Sapore re dei Persiani, ordinò al proprio esercito di non bersagliarli, di non attaccarli né combatterli, e accolse il sacerdote in ambasceria: Sampsigeramo infatti lo aveva avvertito che avrebbe ricevuto un'ambasciata da parte sua in difesa della propria terra. Ma mentre il re persiano Sapore, seduto su un'alta tribuna, parlava con il sacerdote, uno dei contadini lanciò una pietra con la fionda e colpì sulla fronte il sovrano, che immediatamente morì sul posto. Scoppiò il disordine, e il suo esercito venne a sapere che il re era morto; supponendo che fossero arrivati i Romani, i soldati fuggirono tutti verso il confine, inseguiti dai contadini e dal sacerdote Sampsigeramo, lasciarono l'intero bottino, e scomparvero.<sup>647</sup>

Dal passo apprendiamo che Uranio in vista del conflitto non avrebbe potuto fare affidamento su nessuna legione romana, ragion per cui avrebbe raccolto di sua iniziativa un esercito locale, formato dagli abitanti della χώρα<sup>648</sup>. Malala parla infatti di agricoltori e non di soldati (μετὰ βοηθείας ἀγροικικῆς), il cui stesso equipaggiamento si rivelava assolutamente inadatto a fronteggiare la grande armata persiana, trattandosi unicamente di frombolieri (σφενδοβόλων ὑπήντησεν αὐτῷ). Com'è stato però notato dalla

<sup>647</sup> MAL. *Chron.* XII 26 (I. THURN [éd.], 228,60-229,80): σὼν Σάπωρι προδίδειν αὐτῷ Ἀντιόχειαν τὴν μεγάλην, τὴν ἰδίαν αὐτοῦ πόλιν. καὶ ἦλθεν ὁ αὐτὸς Σαπῶρης, βασιλεὺς Περσῶν, μετὰ δυνάμεως στρατοῦ πολλοῦ διὰ τοῦ λιμίτου Χαλκίδος, καὶ παραλαμβάνει τὴν Συρίαν πᾶσαν καὶ πραιδεύει αὐτήν. καὶ παραλαμβάνει Ἀντιόχειαν τὴν μεγάλην πόλιν ἐν ἑσπέρα καὶ πραιδεύει αὐτήν, καὶ στρέφει καὶ καίει αὐτήν, χρηματιζούσης τότε τῆς μεγάλης Ἀντιοχείας τιδ'. ἀπεκεφάλισε δὲ καὶ τὸν πολιτευόμενον, ὡς προδότην ὄντα πατρίδος ἰδίας. παρέλαβε δὲ καὶ πάντα τὰ ἀνατολικά μέρη, καὶ στρέφει καὶ καίει καὶ πραιδεύει αὐτὰ καὶ ἐφόνευσε πάντα, ἕως πόλεως Ἐμίσης τῆς τοῦ Λιβάνου Φοινίκης. καὶ ἐξελθὼν ὁ ἱερεὺς τῆς Ἀφροδίτης ὀνόματι Σαμψιγέραμος μετὰ βοηθείας ἀγροικικῆς καὶ σφενδοβόλων ὑπήντησεν αὐτῷ. καὶ προσεσηκῶς ὁ Σαπῶρης, βασιλεὺς Περσῶν, ἱερατικὸν σχῆμα, παρήγγειλε τῷ στρατῷ τῷ ἰδίῳ μὴ τοξεῦσαι κατ' αὐτῶν μήτε ἐπελθεῖν αὐτοῖς μήτε πολεμῆσαι αὐτοῖς, εἰς πρεσβείαν δεχόμενος τὸν ἱερέα· προεδήλωσε γὰρ αὐτῷ ὁ ἱερεὺς δέξασθαι αὐτὸν πρεσβεύοντα ὑπὲρ τῆς ἰδίας χώρας. ἐν τῷ δὲ διαλέγεσθαι αὐτὸν τῷ ἱερεῖ, ἐν ὑψηλῷ βωμῷ καθημένου τοῦ αὐτοῦ βασιλέως Σαπῶρη, ἔρριψεν εἰς τῶν ἀγροίκων σφενδοβόλῳ λίθον, καὶ ἔδωκε τῷ αὐτῷ Σαπῶρη βασιλεῖ κατὰ τοῦ μετώπου, καὶ εὐθέως ἀπέθανεν ἐπὶ τὸν τόπον. καὶ ταραχῆς γενομένης, ἤκουσεν ὁ στρατὸς αὐτοῦ ὅτι ἀπέθανε· καὶ ὑπολαβόντες Ῥωμαίους καταφθάσαι, ἔφυγον ἐπὶ τὸ λιμίτον πάντες, διωκόμενοι ὑπὸ τῶν ἀγροίκων καὶ τοῦ ἱερέως Σαμψιγέραμου, ἐάσαντες τὰ τῆς πραιίδας πάντα, ἀφανεῖς ἐγένοντο. La traduzione del testo è di L. Mecella (*A proposito di Malala, chron. XII 26: Uranio Antonino e i contadini di Emesa*, «Bizantinistica», XI [2009], pp. 79-80).

<sup>648</sup> Sui confini dell'Emesene vd. *supra* I,1.

critica, l'opera dello storico non è sempre attendibile, risultando a tratti molto romanzata<sup>649</sup>. Si pensi anche a quanto riferito verso la fine del passato, stando al quale Shapur I, mentre riceveva in ambasciata Uranio, sarebbe stato colpito e ucciso dalla pietra scagliata da un contadino emeseno. La notizia è ovviamente fasulla, si conoscono perfettamente i successivi anni di regno del Gran Re. Come sottolineato da L. Mecella si tratterebbe di «un'inserzione narrativa di chiara matrice locale tesa ad esaltare i meriti della popolazione nelle difficili ore della resistenza ai Persiani e palesemente esemplata sull'episodio biblico dell'uccisione di Golia».

Bisogna quindi discernere attentamente gli elementi veritieri contenuti nel racconto da eventuali interventi interpolatori dello storico. Secondo H.R. Baldus è possibile che il re sia rimasto semplicemente ferito nello scontro, o che in alternativa, ad essere ucciso sia stato uno dei suoi generali, e ciò abbia causato dapprima lo sbandamento e la fuga dell'esercito persiano<sup>650</sup>.

In sostanza, non paiono comunque esserci dubbi sul successo riportato da Uranio Antonino sugli invasori<sup>651</sup>, considerando anche quanto riferito dagli *Oracula Sibyllina*:

E di nuovo il mondo sarà turbato dalla perdita di uomini per la peste e la guerra. I Persiani intraprenderanno ancora le fatiche di Ares, infuriati con gli Ausoni. I Romani saranno in rotta; ma poi avanzerà, apparso dalla Siria, un sacerdote, l'ultimo, inviato dal Sole, e sistemerà ogni cosa con l'inganno. E allora verrà il momento della città del Sole, e intorno a lei i Persiani subiranno le terribili minacce dei Fenici.<sup>652</sup>

<sup>649</sup> L. MECELLA, cit., p. 80. A nostro avviso è molto probabile che Uranio abbia potuto disporre non solo di contadini ma di un vero e proprio contingente militare emeseno. I Romani erano spesso ricorsi per le loro abilità a questi soldati siriani, specialmente in zone di frontiere (*Pannonia Inferior*; Numidia), trattandosi di truppe equitate e sagittarie, capaci di muoversi rapidamente lungo il *limes* e di colpire il nemico dalla distanza, evitando lo scontro diretto. L. Mecella (cit., p. 98) non esclude che il sacerdote di *Elagabalus* abbia potuto contare anche sul sostegno dei *collegia iuvenum*, i quali erano spesso attivi nei centri urbani dell'Impero con compiti di polizia e di mantenimento dell'ordine pubblico.

<sup>650</sup> H.R. BALDUS, *Uranus Antoninus. Münzprägung und Geschichte*, Bonn 1971, pp. 239-250.

<sup>651</sup> Il motivo della vittoria ricorre su un tipo monetale fatto coniare dall'usurpatore. Si tratta di un tetradracma con la raffigurazione al R/ della dea Nike, la quale regge nella mano destra una corona e nella sinistra una palma (*RPC IX*, n. 1896).

<sup>652</sup> *Or. Sib.* XIII, 147-154: καὶ πάλι κόσμος ἄκοσμος ἀπολλυμένων ἀνθρώπων λοιμῶ καὶ πολέμῳ. Πέρσαι δ' ἐπὶ μῶλον Ἄρης ἀδτις ἐφορμήσουσι μεμνηότες Αὐσονίοισιν. καὶ τότε Ῥωμαίων φυγή

Si è a lungo discusso se il passo in questione facesse effettivamente riferimento ad Uranio, tuttavia gli studi di H.R. Baldus sembrano aver fugato ogni perplessità<sup>653</sup>. Il sacerdote inviato dal Sole (ἡλιόπεμπος) non può infatti che essere Uranio, sommo sacerdote della divinità solare *Elagabalus*; allo stesso modo la città del Sole (ἡελίου πόλις) citata dalla fonte non è altro che il centro siriano di Emesa.

La vicenda viene collocata dagli *Oracula Sibyllina* tra il principato di Emiliano e l'avvento di Valeriano e Gallieno; ovvero fra la fine dell'estate e l'inizio dell'autunno del 253<sup>654</sup>.

L'assenza del potere centrale avrebbe costretto gli Emeseni a fronteggiare con le sole proprie forze la minaccia persiana, rendendo di fatto necessaria l'usurpazione di Uranio Antonino, che in questo frangente si sarebbe sostituito all'autorità imperiale. Respingiamo quindi le tesi di M. Rostovtzeff<sup>655</sup> e G.W. Bowersock<sup>656</sup>, secondo le quali gli Emeseni avrebbero colto tale occasione per riportare sul trono imperiale un membro della dinastia sacerdotale, dopo la sventurata fine di Eliogabalo.

Secondo gli studi condotti da H.R. Baldus sui tipi monetali battuti dalla zecca di Emesa sotto Uranio Antonino, la scelta dell'usurpatore di non incidere una sua titolatura imperiale nelle emissioni auree e di non coniare antoniniani, evidenzia una precisa volontà di non appropriarsi, al di fuori di un ambito prettamente locale, di quelle competenze e prerogative che spettavano unicamente al potere centrale.

---

ἔσσειται· αὐτὰρ ἔπειτα ἀρητῆρ ἦξει ὁ πανύστατος ἡλιόπεμπος ἐκ Συρίας προφανεῖς καὶ πάντα δόλω διαπράξει. καὶ τότε δ' ἡελίου πόλις ἔσσειται· ἀμφὶ δ' ἄρ' αὐτῆ Πέρσαι Φοινίκων φοβεράς τλήσονται ἄπειλάς. La traduzione del passo è di L. Mecella (cit., p. 84).

<sup>653</sup> H.R. BALDUS, *Uranus Antoninus. Münzprägung...*, cit., pp. 240-246.

<sup>654</sup> *Or. Sib.* XIII, 144-146; 155-171.

<sup>655</sup> M. ROSTOVITZEFF, *Res Gestae Divi Saporis and Dura*, «Berytus», VIII (1943), p. 31.

<sup>656</sup> G.W. BOWERSOCK, *Roman Arabia*, Cambridge 1983, p. 128.

Dalla documentazione numismatica emergono tuttavia dei dati interessanti<sup>657</sup>, come l'intera onomastica dell'usurpatore: *L. Iulius Aurelius Sulpicius Severus Uranius Antoninus*. L'indagine di F. Chausson sul polionimo evidenzia un chiaro legame con il ramo emeseno della dinastia Severiana, di cui Uranio sarebbe un discendente<sup>658</sup>. Così lasciano intendere i *nomina Iulius e Aurelius* e i *cognomina Severus e Antoninus*. A prescindere da questa possibile parentela appare indubbio che l'usurpatore volesse in qualche modo legittimare la propria posizione, di *leader* religioso e politico insieme, riallacciandosi ai Severi. Al riguardo, aggiungiamo da parte nostra che sotto Uranio, la zecca di Emesa conia due tipi monetali identici ad altri fatti battere da Caracalla ed Eliogabalo alla zecca di Roma. Ci riferiamo rispettivamente ad un aureo che reca al R/ l'immagine di un leone con corona radiata, in atto di avanzare, seguito dalla legenda *P. M. TR. P. XVIII COS*<sup>659</sup>, e ad un altro aureo, che mostra al R/ una quadriga con sopra il betilo emeseno, accompagnato dalla legenda *CONSERVATOR AVG.*<sup>660</sup>



**Figura 40: aureo di Uranio Antonino con al R/ il betilo emeseno su quadriga e la legenda *CONSERVATOR AVG.* (<http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/9/1922/2/> image/large/).**

<sup>657</sup> La datazione della documentazione rimanda al 253/254.

<sup>658</sup> F. CHAUSSON, *Theoclia sœur de Sévère Alexandre*, «MEFRA», 109 (1997), p. 682.

<sup>659</sup> *RIC IV,3*, n. 6, p. 205. (Uranio Antonino) = *RIC IV,1*, n. 283, p. 254 (Caracalla).

<sup>660</sup> *RIC IV,3*, n. 2, p. 205 (Uranio Antonino) = *RIC IV,2*, nn. 61-62, p. 32; Cfr. 64-65, p. 33 (Eliogabalo).

In sostanza, Uranio Antonino rivendicava per sé, in un momento di crisi per il territorio siriano, lo stesso potere che Roma, durante la fine della Repubblica, aveva riconosciuto ai principi Emeseni; tuttavia, egli non volle proporsi, se a non a livello locale, come un nuovo Eliogabalo, al contempo imperatore e sacerdote<sup>661</sup>. Infatti, l'autonomia tanto rivendicata dall'usurpatore rientra pochi mesi dopo, con la venuta in Oriente dell'imperatore Valeriano.

Dal punto di vista religioso, la breve parentesi di Uranio Antonino, significò il ritorno sulla scena 'internazionale' del culto di *Elagabalus*. Come dimostrano le emissioni monetali della zecca di Emesa, l'usurpatore, in qualità di sommo sacerdote di *Elagabalus*, si preoccupò di concedere un posto di rilievo al dio siriano nella monetazione locale; a distanza di 31 anni dal suo allontanamento da Roma (222), l'immagine del simulacro divino tornava a circolare nelle province imperiali.

Uranio Antonino fa coniare tre tipi monetali che presentano al R/ il tempio esastilo di *Elagabalus*. Al centro del santuario sta il betilo, con davanti l'aquila, animale simbolo del dio, mentre ai suoi lati sono raffigurati due parasoli<sup>662</sup>. In una delle tre emissioni, il betilo è stato rappresentato nella stessa posizione ma sopra un basamento<sup>663</sup>. La legenda è la seguente: EMICΩN KOΛΩN, EΞΦ<sup>664</sup>.

Segue una serie di emissioni di cui il soggetto principale è l'aquila di *Elagabalus*, ritratta al R/ con le ali spiegate e una corona nel rostro<sup>665</sup>. Questa stessa tipologia si rinviene peraltro nelle precedenti emissioni della zecca di

<sup>661</sup> Come si evince dal passo di Giovanni Malala (*Chron.* XII 26), Uranio Antonino era anche chiamato con lo stesso nome di uno dei primi dinasti di Emesa, Sampsigeramo.

<sup>662</sup> *RPC IX*, n. 1909; n. 1910; n. 1911.

<sup>663</sup> *RPC IX*, n. 1911.

<sup>664</sup> Le tre serie si datano al 565 (EΞΦ) dell'era seleucide, corrispondente al 253/4 d.C.

<sup>665</sup> *RPC IX* nn. 1846-1884.

Emesa sotto Antonino Pio e Caracalla, anche se in quel caso il volatile appariva poggiato sulla cima di un'altura<sup>666</sup>.

In altri tipi monetali Uranio Antonino fa rappresentare rispettivamente al R/, il betilo emeseno sopra una quadriga<sup>667</sup>, oppure sopra un basamento, con dinanzi un vaso per il rituale e ai lati dei parasoli e dei *candelabra*<sup>668</sup>; infine in un terzo tipo, il simulacro è mostrato drappeggiato, con una serie di rilievi sulla sua superficie, e tre piccoli coni sulla sua sommità<sup>669</sup>.

Risulta quindi palese che il culto di *Elagabalus*, durante il periodo dell'usurpazione, abbia temporaneamente abbandonato quella dimensione locale, a cui l'aveva condannato la caduta dell'imperatore Eliogabalo. Naturalmente il dio è ben lontano da quella popolarità di cui aveva goduto nella seconda età severiana quando il suo culto, dopo essere stato introdotto ufficialmente nel pantheon romano, aveva rimpiazzato quello di *Iuppiter* al vertice delle gerarchie divine. Inoltre quest'apparizione sulla scena 'internazionale' si dimostra quanto mai fugace, dato che l'arrivo dell'imperatore Valeriano in Oriente, verso la fine del 253, relegherà ancora una volta *Elagabalus* al suo contesto originario.

A nostro avviso la fine dell'usurpazione di Uranio Antonino segna il definitivo confinamento di *Elagabalus* alla realtà locale. Tuttavia alcuni studiosi ritengono che il dio di Emesa torni protagonista con la riforma religiosa dell'imperatore Aureliano, nel 274 d.C.<sup>670</sup> Questa congettura si fonda principalmente sul seguente passo dell'*Historia Augusta*:

---

<sup>666</sup> *Supra*, § 1, 3.

<sup>667</sup> *RIC IV*, 3, n. 2, p. 205 = *RPC IX*, n. 1922.

<sup>668</sup> *RIC IV*, 3, n. 8, p. 206.

<sup>669</sup> *RIC IV*, 3, n. 1, p. 205 = *RPC IX*, n. 1924.

<sup>670</sup> La politica religiosa aurelianea si può dividere essenzialmente in due momenti: il primo periodo va dall'elezione del *princeps*, avvenuta nel 270, fino all'anno dell'adozione del *Deus Sol Invictus* come culto ufficiale di "Stato", nel 274; il secondo periodo invece, presenta una brevissima durata, infatti si interromperà dopo appena diciotto mesi, a causa della morte dell'imperatore a *Caenophurium*. La critica (J.F. WHITE, *Restorer of the World*, Staplehurst 2005, pp. 135-138; F. ALTHEIM, cit., pp. 135-139) al riguardo, ha dimostrato, attraverso un'attenta analisi della documentazione numismatica, che nei primi quattro anni

*Pugnatum est post haec de summa rerum contra Zenobiam et Zabam eius socium apud Emessam magno certamine. Cumque Aureliani equites fatigati iam paene discederent ac terga darent, subito vi numinis, quod postea est proditum, hortante quadam divina forma per pedites etiam equites restituti sunt. Fugata est Zenobia cum Zaba et plenissime parta victoria. Recepto igitur orientis statu Emesam victor Aurelianus ingressus est ac statim ad templum Heliogabali tetendit, quasi communi officio vota soluturus. Verum illic eam formam numinis repperit, quam in bello sibi faventem vidit. Quare et illic templa fundavit donariis ingentibus positis et Romae Soli templum posuit maiore honorificentia consecratum, ut suo dicemus loco.<sup>671</sup>*

Il biografo riferisce che durante la battaglia principale combattuta dal *princeps* contro il Regno di Palmira, nei pressi di Emesa, mentre le legioni romane stavano per ritirarsi, si sarebbe manifestata un'apparizione divina, la quale avrebbe risollevato il morale dei soldati, permettendogli di vincere la battaglia. Secondo la fonte, dopo la vittoria Aureliano sarebbe entrato ad Emesa, dove, nel tempio di *Elagabalus*, avrebbe riconosciuto fra le immagini del dio la *divina forma* apparsa all'esercito. Lo storico afferma poi che proprio da questo episodio sarebbe scaturita la decisione dell'imperatore di innalzare il credo solare siriano a primo culto di "Stato".

A nostro avviso non ci sarebbero però i presupposti per una simile considerazione<sup>672</sup>. La notizia riportata dall'*Historia Augusta* non trova riscontro nel resto della tradizione storico-letteraria. Se procediamo poi ad un'analisi della documentazione archeologica, epigrafica e numismatica, ci accorgeremo da subito che il culto solare intorno al quale Aureliano costruisce la propria riforma religiosa è quello del *Sol Invictus*.

---

di regno, il *princeps* non apportò nessuna modifica al paganesimo tradizionale; non a caso le monete mostrano come predominanti i motivi di Giove Capitolino ed Eracle; inoltre la stessa imperatrice Severina, viene rappresentata come *Iuno Regina* (TH. ROHDE, *Catal.*, n. 466; *RIC V*, 1, n. 7, p. 316; n. 14, p. 317).

L'imperatore rispettò inizialmente l'assetto mitico tradizionale, poiché fu trattenuto, fino al momento dell'avvenuta riunificazione dell'Impero, dallo scoppio di continue guerre. Sicuramente Aureliano, fu cosciente però sin da subito che, per riuscire a governare in maniera stabile e durevole, doveva rafforzare il proprio potere. Quindi, sin dall'inizio, è possibile che l'imperatore abbia pensato a riformare i costumi religiosi, in modo da consolidare la propria posizione; ben conscio del fatto che il culto di *Iuppiter Optimus Maximus*, non era più abbastanza forte per proporsi come base religiosa di una nuova strategia politica.

<sup>671</sup> SHA *Aur.* 25, 2-6.

<sup>672</sup> Al riguardo vd. anche quanto sostenuto da S. HUMANS, *The Sun wich did not rise in the East: The cult of Sol Invictus in the light of Non-Literary Evidence*, «Bulletin Antieke Beschaving», 71 (1996), pp. 115-150.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

Una volta giunto a Roma, il culto venne ben accolto dalla popolazione, in maniera del tutto differente a quanto era avvenuto con *Elagabalus*. Che i cittadini romani avessero cambiato parere riguardo l'introduzione di un culto solare di matrice orientale al vertice del pantheon romano? Sembra improbabile, considerando che l'introduzione del dio emeseno era avvenuta una generazione prima. Una risposta quanto mai valida viene dalla critica, la quale si sofferma sul processo di romanizzazione a cui Aureliano sottopose il *Sol Invictus*<sup>673</sup>. Una volta spogliato della sua componente orientale<sup>674</sup>, il dio poteva proporsi come una valida alternativa a Giove Capitolino.

Dopo avere introdotto il culto a Roma, Aureliano si impegnò a consolidarne la posizione, prendendo due importanti provvedimenti.

In primo luogo costruì quello che le fonti definiscono un «*fanum magnificentum*»<sup>675</sup>, un tempio meraviglioso, ornato riccamente con le spoglie di Palmira<sup>676</sup>, pieno di gemme preziose e grandi quantità d'oro<sup>677</sup>, con all'interno le statue di Belos e del dio Sole<sup>678</sup>.

Per quanto attiene alla sua collocazione, il *Cronografo del 354*<sup>679</sup>, ci informa che era situato nella *Regio VII*, precisamente nel *Campus*

---

<sup>673</sup> F. ALTHEIM, cit., pp. 140-142. L. Homo (*Essai sur le Regne de l'Empereur Aurélien, 270-275*, Roma 1967, pp. 184-190) divide questo processo di romanizzazione in tre fasi: costruzione di un tempio a Roma, introduzione di feste periodiche in onore del dio e formazione di un collegio sacerdotale in linea con la tradizione religiosa romana. H. Mattingly (*La ripresa dell'impero*, CAH XII,1, p. 355) ritiene che la romanizzazione del dio venisse ulteriormente rafforzata dagli omaggi resi da Aureliano al culto del *Genius Populi Romani*, al quale l'imperatore fece erigere una statua d'oro in Campidoglio.

<sup>674</sup> Come nota G. Halsberghe (cit., p. 137), subentra in questo caso la differenza che intercorreva fra la mentalità romana degli imperatori illirici, e quella greco-orientale degli ultimi due esponenti della dinastia Severiana.

<sup>675</sup> AUR. VICT. 35, 7; SHA Aur. 39, 2: *Templum Solis magnificentissimum constituit*.

<sup>676</sup> ZOS. I, 61, 2.

<sup>677</sup> EUTR. IX, 15, 1: *Templum Soli aedificavit, in quo infinitum auri gemmarumque constituit*. L'*Historia Augusta* (Aur., 28, 5) al riguardo, fornisce una descrizione più dettagliata degli oggetti dedicati al tempio, sostenendo che vennero introdotte: vesti intessute di gemme, *dracones*, ovvero i vessilli utilizzati dalle truppe persiane, tiare d'oro e stoffe di porpora. In un altro passo l'autore dell'*Historia Augusta* (Aur. 41, 11) specifica che la quantità d'oro presente nel tempio equivaleva a un peso di quindicimila libbre.

<sup>678</sup> ZOS. I, 61, 2; Le statue sono quasi sicuramente quelle della divinità solare Malakbel, nota nelle iscrizioni come *Malachbelos*, e del *Sol Invictus*.

<sup>679</sup> CHRONOGR. 354 (p. 148): *hic muro Urbem cinxit, templum Soli set Castra in Campo Agrippae dedicavit*.

*Agrippae*<sup>680</sup>. L'ubicazione del tempio dimostra come questo culto solare non avesse nulla a che vedere con *Elagabalus*. Se Aureliano avesse voluto reintrodurre il culto emeseno nell'*Urbs* avrebbe ridedicato al dio siriano il tempio di *Iuppiter Ultor* sul Palatino o, in alternativa, avrebbe riutilizzato il santuario transtiberino, dove, in età severiana, era attivo il culto di *Elagabalus*.

Per il nuovo monumento si ricorse ad una struttura circolare, in modo da richiamare direttamente l'immagine del disco solare. Anche questo dato potrebbe essere assunto come un ulteriore indizio del fatto che non ci troviamo di fronte al culto di *Elagabalus*, conosciamo infatti la struttura di due templi del dio emeseno: quello di Emesa che verosimilmente si trovava sul *tell*, e quello ubicato a Roma nel sito di Vigna Barberini.

Contemporaneamente all'inaugurazione del santuario, Aureliano istituì dei giochi in onore del Sole<sup>681</sup>, da celebrare ogni quattro anni<sup>682</sup> nel mese di dicembre. È bene però precisare che le feste in onore del nuovo culto non si sovrapposero ai *Saturnalia*<sup>683</sup>, ma vennero celebrate subito dopo, a partire dal 25 di dicembre, il famoso *Dies Natalis Solis Invicti*.

La riforma ovviamente non si fermò alla costruzione del tempio e all'istituzione di giochi in onore del dio, ma proseguì, tramite un altro importante provvedimento: la creazione di un gruppo sacerdotale addetto alla

---

<sup>680</sup> Gli studiosi hanno dibattuto a lungo sull'effettiva collocazione del santuario. Da una parte R. Lanciani (*Il panorama di Roma delineato da Antonio van de Wyngaerde*, «BCAR», 23 [1985], pp. 81-109), lo identificava con il grande tempio situato sul Quirinale, nell'area di Villa Colonna; dall'altra M. Santangelo (*Il Quirinale nell'età classica*, «Memorie della Pontificia Accademia di Archeologia», 2 [1941], pp. 77-214) riconosceva il santuario di Aureliano in un edificio disegnato dal Palladio, e di cui lo stesso pittore rinascimentale dice: «credo che questi erano cardini anticamente, sono a preso l'arco de portegalo acanto la strada flaminia in Roma». M. Torelli (*Topografia e Iconologia: Arco di Portogallo, Ara Pacis, Ara Providentiae, Templum Solis*, «Ostraka», 1 [1992], pp. 110-111) a sua volta, sostiene che la tesi del Santangelo sia la più corretta; lo confermerebbero sia gli scavi architettonici rinvenuti dal Kähler nel 1907, sia il rinvenimento di una epigrafe che menziona il tempio (*CIL VI 1785*). Il tempio doveva trovarsi tra l'attuale piazza San Silvestro e il Corso.

<sup>681</sup> *CHRONOGR.* 354 (p. 148) : *Agonem Solem instituit*.

<sup>682</sup> *Cronica St. Hieronymi, ad annum Abrah.* 2291 (ed. SCHÖNE, Berlin 1866), p. 185.

<sup>683</sup> Si trattava di feste religiose di carattere popolare, che si celebravano in onore di Saturno, dal 17 al 19 dicembre. Avevano carattere sfrenato e orgiastico; durante la loro celebrazione era consuetudine scambiarsi doni augurali, invertire le gerarchie sociali e considerare sospese alcune leggi.

cura del culto. Anche in questo caso l'imperatore si sforza di conferire al *Sol Invictus* una forma romana<sup>684</sup>. Viene creato, infatti, nel corso del mese di ottobre del 274<sup>685</sup>, un nuovo collegio, quello dei *pontifices Solis*. Chiaro il rimando al più antico gruppo sacerdotale dei pontefici, i cui membri, da questo momento, per distinguersi dagli officianti del recente culto, prendono il nome di *pontifices maiores*<sup>686</sup>. Ricordiamo che il collegio del *Sol Invictus* non impediva l'accesso ad altre cariche e che era riservato unicamente ai membri dell'ordine senatorio<sup>687</sup>. Dalle fonti epigrafiche ci giunge notizia di alcuni *clarissimi* che ricoprirono tale sacerdozio; fra questi spicca per importanza un certo *Virius Lupus*<sup>688</sup>, il quale dopo aver fatto parte del collegio, ricoprì nel 278, al fianco dell'imperatore Probo, il consolato. Altri *pontifices Solis* di cui abbiamo notizia, sono: *Iunius Postumianus*<sup>689</sup>, *T. Flavius Postumius Titianus*<sup>690</sup>, *L. Crepereius Rogatus*<sup>691</sup>, *L. Aelius Helvius Dionysius*<sup>692</sup> e *H. Memmius Vitrasius Orfitus*<sup>693</sup>. Come si evince anche dalla

<sup>684</sup> D'altra parte nel pantheon romano delle origini, era già presente un culto solare, quello del *Sol Indiges*. In realtà divinità presente più generalmente nell'area laziale, tracce di un suo tempio sono state rinvenute nei pressi dell'antica *Lavinium* (l'odierna Pratica di Mare).

<sup>685</sup> La datazione è proposta da E. Cizek (*L'empereur Aurélien et son temps*, Paris 1994, p. 181).

<sup>686</sup> La conferma viene da un'iscrizione rinvenuta nei pressi dell'antica *Lavinium*, e riguardante un certo *M. Iunius Priscillianus*, membro sia del collegio dei *pontifices Solis*, sia del più antico collegio pontificale di Roma (AE 1895, 119).

<sup>687</sup> SHA *Aur.*, 35, 3.

<sup>688</sup> Sulla carriera di *Virius Lupus* vd. CIL VI 31775: [Vir]o Lupo c(larissimae) m(emoriae) v(iro) / [co(n)s(uli) II ord(linario)] praef(ecto) urbi pontif(ici) d(ei) S(olis) / [iudici s]acrarum [co]gnition(um) / [per Asiam] et per Orientem praes(idi) / [Syria]e Coeles et Arabiae. Consulta anche la voce *Lupus*, in PLRE I, p. 522.

<sup>689</sup> CIL VI 2151: Iunio Postumiano v(iro) c(larissimo) p(atri) p(atrum) / dei Solis Invicti Mithr(a)e / XVviro s(acris) f(aciendis) pontifici / dei Solis ordo sacer/dotum magistro suo / curante et dedicante / Flavio Herculeo viro / religiosissimo. Vd. anche *Postumianus*, in PLRE I, p. 719.

<sup>690</sup> Sul *cursus honorum* di questo senatore siamo informati dalla seguente iscrizione (CIL VI 1418): T(itus) Fl(avius) Postumio Titiano v(iro) c(larissimo) / proco(n)s(uli) prov(inciae) Africae / co(n)s(uli) [...] aquarum et Miniciae / corr(ectori) Campaniae / corr(ectori) Italiae Transpadanae / cognoscenti vice sacra / p(raetori) k(andidato) q(uaestori) k(andidato) pontifici dei Solis / auguri oratori pronepoti et sec(tatori) M(arci) Postumi Festi orat(oris) / T(itus) Aelius Poemenius v(ir) e(gregius) suffragio eius / ad proc(uratorem) aquarum promotus / patrono praestantissimo. Vd. *Titianus*, in PLRE I, p. 919.

<sup>691</sup> Su *L. Crepereius Rogatus* vd. CIL VI 1397: Secundini / L(ucio) Crepereio / Rogato c(larissimo) v(iro) / pontifici / dei Solis / septemviro / et insigni / Luperco / istarum / aedium / conditori. Sotto la voce *Rogatus* (in PLRE I, p. 767), si suppone che il nostro senatore, dopo aver ricoperto la carica di *pontifex dei Solis*, avesse fatto parte del collegio sacerdotale dei *septemviri epulonem*.

<sup>692</sup> CIL VI 1673: L(ucio) Aelio Helvio / Dionysio c(larissimo) v(iro) / iudici sacrarum cog(nitionum) totius Orient(is) / praesidi Syriae Coele / correctori utriusq(ue) / Italiae curatori aq(uarum) / et Miniciae curat(ori) / operum publicor(um) / pontifici dei Sol(is) / collegium / fabrorum tignuar(iorum) / multis in se patrociniis

creazione di questo collegio sacerdotale, siamo ben lontani dalla classe sacerdotale di Emesa e dai rituali siriani di *Elagabalus*, contrassegnati da danze, canti e furori orgiastici.

Quanto fin qui riportato rappresenta, a nostro avviso, una prova certa che il culto solare importato da Aureliano a Roma non abbia nulla a che vedere con il culto emeseno di *Elagabalus*, ma sia invece da porre in relazione con il culto di matrice orientale del *Sol Invictus*, passato attraverso un doveroso processo di romanizzazione.

Rimane da capire il motivo che spinse Aureliano a scegliere un culto solare. La tradizione vuole che sua madre fosse una liberta della *gens Aurelia*, la stessa famiglia a cui, secondo quanto riportato da Festo nel *De verborum significatione*<sup>694</sup>, spetterebbe l'introduzione del culto del *Sol* a Roma:

*Aureliam familiam ex Sabinis oriundam a Sole dictam putant, quod ei publice a populo romano datus sit locus, in quo sacra faceret Soli, qui ex hoc Auseli dicebantur, ut Valesii, Papisii pro eo, quod est Valerii, Papirii.*

L'*Historia Augusta* aggiunge peraltro che la madre, nel villaggio in cui l'imperatore nacque, era la sacerdotessa del dio Sole<sup>695</sup>. Difficile però credere che il *princeps* imponesse il suo credo religioso ai propri sudditi; la sua scelta fu a lungo meditata, Aureliano comprese che nessun'altra divinità più di quella solare poteva incarnare l'unità dell'impero. Il Sole, sotto nomi diversi, era accettato e adorato da quasi tutte le popolazioni antiche. L'Egitto aveva Ra<sup>696</sup>, la Grecia Apollo ed Helios, in Oriente aveva trovato vasto seguito il

co[n]latis]. L'iscrizione illustra il suo *cursus honorum*, per una datazione approssimativa delle cariche vd. *Dionysius*, in *PLRE* I, p. 260.

<sup>693</sup> *CIL* VI 45; 1161; 1168; 31395.

<sup>694</sup> In realtà dell'opera di Festo, la quale trattava diversi argomenti procedendo in ordine alfabetico, ci è giunta solo la parte che inizia dalla lettera M. Il passo che riportiamo è quindi tratto dagli *Excerpta ex libris pompeii festi de significatione verborum* di Paolo Diacono.

<sup>695</sup> *SHA Aur.* V, 5.

<sup>696</sup> Ra, padre di Shu (il vuoto) e Tefnut (l'umidità), rappresentava la personificazione del sole visibile, ed era venerato nel Basso Egitto, ad Eliopoli. Con la V dinastia (2510-2350 a.C.) il suo culto si estese a tutto il regno egiziano, ed acquistò tanta importanza che lo stesso faraone venne considerato come il suo figlio carnale. Si

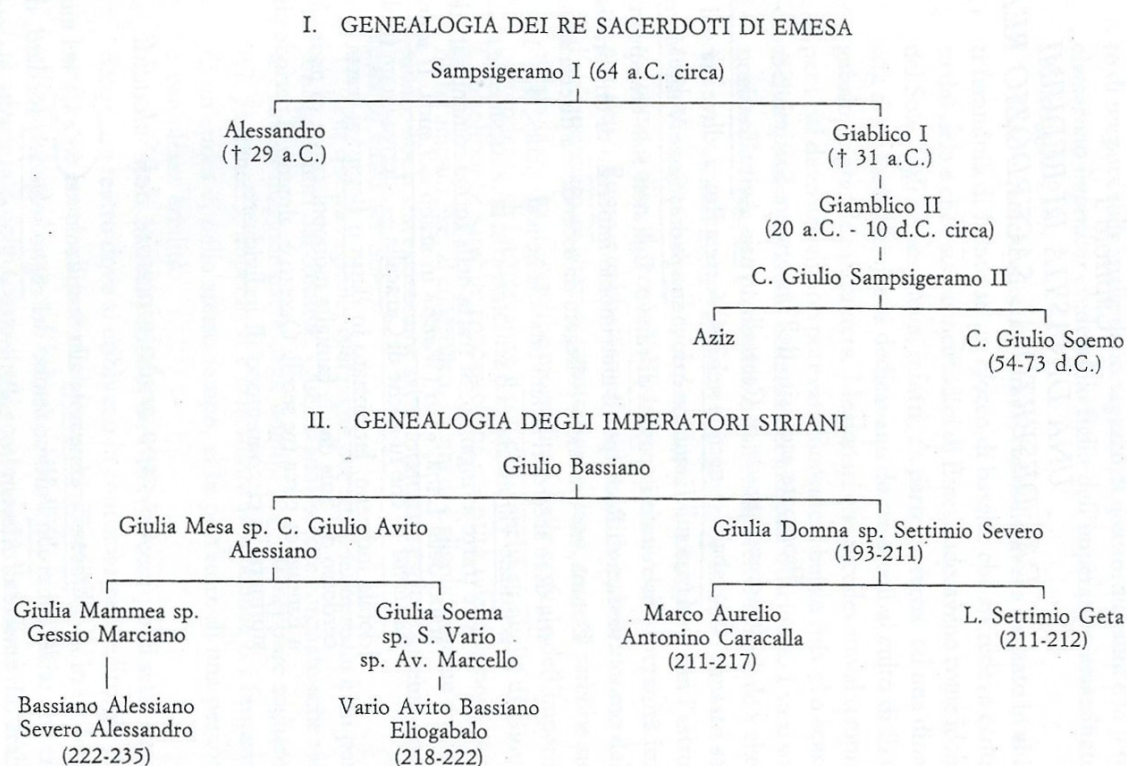
culto di Mithra<sup>697</sup>, in Fenicia il Sole era venerato ad *Heliopolis*, senza parlare delle divinità solari diffuse fra i Celti e i Germani. Il *Sol Invictus* si presentava in sostanza come un culto vecchio e nuovo allo stesso tempo, in cui i fedeli potevano ritrovarsi uniti: una credenza secolare, ora rinnovata e rilanciata dall'imperatore illirico.

---

ricordi che lo stesso Alessandro Magno, giunto secoli più tardi nella terra dei faraoni, presso il santuario di Ammone, venne riconosciuto dallo stesso dio come suo figlio (Plu. *Alex.*, 27). In questo caso Ammone, era lo sviluppo sincretico dei due culti di Amon e Ra. È interessante notare come l'Egitto ebbe anche altre divinità solari, mi riferisco in particolare ad Aton, che sotto il regno del faraone Amenofi IV (1377-1358 a.C.), divenne per un breve periodo il culto ufficiale dello "Stato".

<sup>697</sup> Il culto di Mithra, di origini iraniche, giunse in Occidente agli inizi del I secolo d.C; dopo aver assunto una forma iniziatica ed esser stato assimilato al dio *Sol*, si diffuse soprattutto fra le file dell'esercito romano. Gli adepti entravano a far parte sin da subito, di un sistema gerarchico, articolato in sette diverse fasce: Corvo, Sposo, Soldato, Leone, Persiano, Eliodromo e Padre. I membri si riunivano a loro volta in luoghi sotterranei, chiamati mitrei, dove celebravano le liturgie di questo culto misterico a carattere soteriologico.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.



**Figura 41: albero genealogico della dinastia emesena (da TURCAN, *Heliogabale et le sacre du soleil*, cit., p. 12).**

## RIFLESSIONI CONCLUSIVE

In sintesi, il presente lavoro di tesi, come dichiarato inizialmente, ha concentrato la propria attenzione sul culto siriano di *Elagabalus*, dio poliade di Emesa, ripercorrendone la storia dal I al III secolo d.C., ovvero, dalla prima sino all'ultima testimonianza databile.

La ricerca è stata condotta attraverso un attento riesame della documentazione letteraria, epigrafica e numismatica, tenendo anche in seria considerazione i dati pervenuti dalle indagini archeologiche condotte nei luoghi in cui si venerava il dio ad Homs e Roma.

Lo studio conferma che si tratta di un culto autoctono, probabilmente antecedente l'instaurarsi della dinastia araba ad Emesa. Il capostipite della casata, il filarca Sampsigeramo, avrebbe preso possesso della città nel I secolo a.C. dopo aver fatto prigioniero e infine ucciso l'ultimo re seleucide, Antioco XIII; a seguito poi della conquista della Siria da parte di Pompeo, i Romani, preso atto della situazione geopolitica, avrebbero concesso l'autonomia ai potentati locali, compreso quello di Sampsigeramo.

Il rinvenimento della prima iscrizione del dio a Nazala, suggerisce che nel I secolo d.C. il culto doveva essere attivo non solo ad Emesa ma anche nel territorio circostante, preludio a quel ruolo religioso tanto significativo a livello provinciale e non solo che gli riconoscerà Erodiano due secoli più tardi.

La diffusione del culto in ambito orientale dovette essere comunque graduale, sebbene concorsero allo sviluppo di questo processo alcuni mutamenti in campo politico ed economico verificatisi a partire dalla prima metà del II secolo d.C. Si pensi in particolare all'affermarsi del centro carovaniero di Palmira, il quale contribuì alla fioritura della vicina città di Emesa; come anche alla successiva annessione del regno emeseno alla

provincia romana di *Syria* operata da Antonino Pio. La perdita del potere politico spinse la dinastia locale a focalizzare la propria attenzione sul culto di *Elagabalus*: il prestigio della casata dipendeva ormai interamente dal sacerdozio del dio poliade.

Rimanendo all'età degli Antonini, a questo periodo risalgono le prime testimonianze del culto in Occidente. Le epigrafi rinvenute a *Laurum* nella *Germania Inferior* e a *Corduba* nella *Hispania Baetica* testimoniano la venerazione nei confronti del dio da parte di singoli o gruppi, verosimilmente di origine siriana, intenti ad onorare il dio patrio. Ciò non implica in alcun modo la presenza in pianta stabile del culto di *Elagabalus*, con templi e sacerdoti incaricati di amministrarne i riti a livello locale, né tantomeno due sole attestazioni autorizzano a parlare di una vera e propria diffusione del culto nelle province occidentali dell'Impero. Da notare come in queste iscrizioni *Elagabalus* sia per la prima volta considerato una divinità solare; le dediche sono state poste, infatti, *Soli Helaga/balo* (!) e Ἡλίῳ μεγάλῳ Θρηνηῶ Ἐλαγαβάλῳ. La critica concorda sul fatto che il dio fosse in origine una divinità cosmica; lo stesso teonimo *'lh'gbl*, “dio Montagna”, insieme ai risultati delle indagini numismatiche ed epigrafiche lo rivelerebbe. Similmente ai tanti Baal che presiedevano alla maggior parte dei pantheon siriani, *Elagabalus* era inizialmente legato al ciclo delle piogge, alla fertilità e alla fecondità; successivamente, in seguito all'avvento ad Emesa della dinastia araba, il dio avrebbe subito un processo di solarizzazione.

Uno scenario differente rispetto a quello di epoca antonina si prospetta durante la prima età severiana, quando l'imperatrice Giulia Domna, originaria di Emesa e figlia di Giulio Bassiano, sommo sacerdote di *Elagabalus*, si fa promotrice della diffusione del culto in ambito occidentale. Dopo un primo periodo, che va dal 193 al 198, in cui l'Augusta si era attenuta alle linee guida della politica religiosa del marito Severo, volta al pieno rispetto delle

tradizioni romane, a partire dal 199, invece, in seguito ad un'apertura dello stesso imperatore nei confronti dei 'culti orientali', essa inizia a prodigarsi a favore del culto di *Elagabalus*: sorgono così i primi templi del dio nelle province occidentali dell'Impero, rispettivamente a Roma, ad *Intercisa* (*Pannonia Inferior*) e a *Calceus Herculis* (Numidia).

Dopo la morte di Settimio Severo si assiste ad un ulteriore cambiamento nella *Religionspolitik* imperiale. Caracalla e sua madre Giulia Domna si adoperano per lo sviluppo di una teologia solare. Il *princeps* e l'Augusta propongono un sistema enoteistico che non rinnega la religiosità tradizionale ma vi innesta sopra il culto del Sole.

In questo senso, l'imperatrice si avvale anche del proprio circolo letterario; la propaganda religiosa passa infatti attraverso l'opera di uno dei suoi maggiori esponenti, Flavio Filostrato. La *Vita di Apollonio di Tiana* propone il Sole come unico dio garante dell'ordine cosmico, vero e proprio RECTOR ORBIS, da cui dipende il corso delle stagioni, il perpetuarsi del ciclo vitale terrestre, funzioni a cui il dio assomma quella di custode della giustizia. Il fine della riforma è di far coincidere la figura del dio con quella del *princeps*: questo è quanto emergerebbe dall'analisi della documentazione numismatica condotta da J.-P. Martin e da uno studio della tradizione letteraria.

La divinità di riferimento di questa teologia solare non è, però, come ci si aspetterebbe, *Elagabalus*, quanto il *Sol Invictus*. Risulta infatti che sotto il principato di Caracalla il culto della divinità emesena non abbia conosciuto ulteriori sviluppi; la devozione nei confronti del dio è rimasta legata ai contingenti militari provenienti da Emesa e di stanza presso il *castellum* di *Intercisa* e il presidio numida di *Calceus Herculis*. Si parla giustamente di «*îlots de civilisation "orientale"*», dato che questi reparti ausiliari in servizio presso aree di confine avevano ricreato una propria unità culturale lontano dalla loro madrepatria. Diverso il caso di Roma, dove il culto di *Elagabalus*

attivo nella *regio XIV Transtiberim* sembra aver goduto di un particolare prestigio considerando i rapporti fra il *sacerdos Solis Elagabali T. Iulius Balbillus* e le Vestali Massime *Numisia Maximilla* e *Terentia Flavola*, a cui va aggiunto il *praefectus annonae Claudius Iulianus*.

Le morti di Caracalla e di Giulia segnano, comunque, un cambiamento decisivo; se da una parte decade la teologia solare promossa dal figlio di Settimio Severo, dall'altra, con l'ascesa al potere del nipote di Domna, Vario Avito Bassiano - subentrato a Macrino nel 218 - viene ufficializzata la posizione del culto di *Elagabalus* all'interno del pantheon romano. In tal senso, l'imperatore intraprende una serie di iniziative che permettono al culto di affermarsi. Tra queste spicca la costruzione di un secondo tempio a Roma, nell'area di Vigna Barberini sul Palatino, il quale funge da base di partenza per la celebrazione della festa annuale del dio, nella quale il betilo di *Elagabalus*, fatto importare nell'*Urbs* dal *princeps*, viene condotto attraverso la città fino al santuario presente nella *regio XIV Transtiberim*. La devozione nei confronti del *deus patrius* spinge l'imperatore a far precedere nella titolatura imperiale, a partire dal 220, la carica di *sacerdos amplissimus dei Solis Invicti Elagabali* a quella di *pontifex maximus*, dimostrando la priorità del sacerdozio di *Elagabalus* persino sulla maggiore carica religiosa del mondo romano.

Le fonti letterarie, epigrafiche e numismatiche ci confermano, di fatto, che per il 221 il culto di *Elagabalus* non gode solamente di una posizione ufficiale all'interno del pantheon romano, ma risulta esserne anche il dio preminente.

Nonostante l'impegno dell'imperatore per favorire l'inserimento del culto nel mondo romano non sembra però che *Elagabalus* abbia conosciuto la stessa fortuna fuori Roma; solo due sono infatti le attestazioni del dio, fra il 218 e il 222, in ambito provinciale. Ci riferiamo alle testimonianze di *Altava* e *Sardi*, il cui studio ci induce a respingere la tesi di R. Ziegler, secondo il quale

l'introduzione del culto di *Elagabalus* in queste località sarebbe il risultato di un decreto imperiale, che avrebbe richiesto l'adorazione del dio emeseno a tutti i cittadini dell'Impero. Si consideri, però, che l'erezione del tempio al *Deus Sol Elagabalus* ad *Altava*, da parte dei *possessores Altavenses*, serviva a ringraziare il *princeps* per la riassegnazione di quelle terre che, dopo la costruzione della *nova praetentura* nella *Mauretania Caesariensis* e la conseguente espulsione delle tribù locali, erano rimaste vacanti. A Sardi, invece, la celebrazione degli *Elagabalia* 'ripagava' in un certo senso l'imperatore per la concessione della terza neocoria alla città. Si tratterebbe, quindi, di singoli o comunità la cui volontà era quella di rendere omaggio al *princeps* per quei provvedimenti che erano stati presi in loro favore.

Il principato di Antonino Eliogabalo segnò, ad ogni modo, il momento di massima fioritura del culto: per la prima volta nella storia di Roma, una divinità orientale aveva ufficialmente scalzato Giove Ottimo Massimo. La riforma religiosa non sopravvisse però al suo artefice, nella primavera del 222 il *princeps* venne barbaramente assassinato dai pretoriani insieme alla madre, Giulia Soemiade, e il betilo di *Elagabalus* venne rispedito ad Emesa. Severo Alessandro non intendeva commettere gli stessi errori del cugino; appariva chiaro che le violenze perpetrate da quest'ultimo al *mos maiorum* e specialmente al costume religioso dell'Urbe, avevano accelerato la sua fine: i Romani, seppur aperti da tempo ai 'culti orientali', non erano ancora pronti ad accettare una divinità semita al vertice del loro pantheon. In questo senso, il momento di rottura fra i due principati può essere ben rappresentato dall'iniziativa intrapresa da Alessandro di ridedicare il tempio di *Elagabalus* sul Palatino a *Iuppiter Ultor*.

Risulta evidente che da qui in avanti il culto emeseno, riconfinato ad una dimensione locale o quantomeno provinciale, cominci la sua parabola discendente, in cui si perdono quasi completamente le sue tracce. *Elagabalus*

si riaffaccerà per l'ultima volta sulla scena politica durante l'usurpazione di Uranio Antonino, il sommo sacerdote del dio ad Emesa, che verso la metà del III secolo, durante il c.d. periodo dell'anarchia militare, respingerà l'invasione persiana di Sapore I. Le ultime testimonianze del dio emeseno sono infatti rappresentate dai tipi monetali battuti dalla zecca di Emesa, sottratta in questo frangente al controllo di un potere centrale ormai vacante, nel 253/4.

Per quanto concerne gli sviluppi successivi, diversamente da quanto sostenuto da G. Halsberghe, non riteniamo che la teologia solare promossa da Aureliano nel 274 abbia nulla a che vedere con *Elagabalus*. L'insieme delle testimonianze raccolte dimostra chiaramente che la divinità intorno alla quale l'imperatore illirico costruisce la sua riforma è il *Sol Invictus*. Il dio viene spogliato però della sua componente orientale e il suo culto subisce un radicale processo di romanizzazione, quanto mai fondamentale affinché non si ripettesse un *casus Elagabali*.

In sintesi, da questo lavoro emerge che la diffusione del culto emeseno nelle province occidentali dell'Impero, argomento fino ad oggi poco trattato dalla critica, ha preceduto la stessa ascesa al potere dell'imperatore Antonino Eliogabalo. Contrariamente poi a quanto ritenuto dagli studiosi del culto, risulta evidente, alla luce delle testimonianze provenienti da Roma, *Intercisa* e *Calceus Herculis*, l'impegno assunto dall'imperatrice Giulia Domna, a partire dal 199, in favore del culto patrio. Questo intervento dell'Augusta nella politica religiosa imperiale, tuttavia, si pone nel pieno rispetto della religione tradizionale: si pensi alla profonda devozione di Giulia nei confronti del culto di Vesta e agli stessi rapporti fra il *sacerdos Solis Elagabali*, *T. Iulius Balbillus* e le sacerdotesse della dea, *Numisia Maximilla* e *Terentia Flavola*, le stesse che avevano partecipato al fianco dell'imperatrice alla celebrazione dei *Ludi Saeculares*.

Viene fatta chiarezza, poi, su un altro punto: la presenza a Roma, durante il principato di Antonino Eliogabalo, di due luoghi di culto per il dio emeseno, funzionali allo svolgimento della festa annuale del dio. Se non vi è alcun dubbio sul primo dei due complessi, il tempio di *Elagabalus* sul Palatino, la critica si è divisa sull'identificazione del secondo tempio. Alcuni studiosi hanno localizzato il complesso nell'area degli *Horti Spei Veteris*, sebbene le indagini archeologiche non abbiano individuato nessuna struttura che potesse far pensare ad un tempio di *Elagabalus*, né è stata rinvenuta *in loco* alcuna iscrizione relativa al culto siriano. È molto probabile, invece, che la processione del dio partisse dal tempio sul Palatino per raggiungere il noto complesso transtiberino.

Infine, ripercorrendo la riforma religiosa aureliana, differentemente da quanto sostenuto da una parte della critica, riteniamo non sussistano i presupposti per parlare di una ripresa del culto emeseno in seno alla teologia solare promossa dall'imperatore illirico.

*Elagabalus*, dopo la breve usurpazione di Uranio Antonino rimarrà, difatti, confinato ad un ambito puramente locale, sopravvivendo verosimilmente fino alla metà del V secolo d.C., momento in cui si completa la cristianizzazione del centro siriano di Emesa.

## ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

AE: *L'Année Épigraphique*, Paris 1888 -

AJA: *American Journal of Archaeology*

AJP: *American Journal of Philology*

ANRW: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin 1972-

AntCl: *L'Antiquité Classique*

BAA: *Bulletin d'archéologie algérienne*

BCAR: *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*

BCTH: *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques.*

*Afrique du Nord*

BMC: *British Museum, Catalogue of the Coins of the Roman Empire*

CAH: *The Cambridge Ancient History*, vol. XII, ed. A. COOK – E. ADCOCK – P. CHARLESWORTH – H. BAYNES, Cambridge University Press 1939.

Chiron: *Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts*

CCG: *Cahiers du Centre Gustave-Glotz*

CPh: *Classical philology : a journal devoted to research in classical antiquity*

CIG: *Corpus Inscriptionum Graecarum*, ed. A. BOECKH, Berlin 1828-1877

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in “Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo”, XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

*CIL: Corpus Inscriptionum Latinarum*, ed. TH. MOMMSEN, Berlin 1863-1959

*CIMRM: Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*, ed. M.J. VERMASEREN, 1-2, The Hague 1956-1960

DAR. - SAGL.: CH. DAREMBERG - F. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités*, 1877-1919

DialA: *Dialoghi di archeologia*

EPRO: *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*

HAnt: *Hispania antiqua*

IDR: *Inscriptiones Daciae Romanae*, Bucarest 1975-

IG: *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1903-

IGLS: *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Beyrouth 1929-

IGR: *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, ed. R. CAGNAT, Paris 1906-1927

IGUR: *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, ed. L. MORETTI, Roma 1968-1990

ILAlg: *Inscriptions latines de l'Algérie*, Paris-Alger 1922-

ILJug: *Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMII et MCMXL repertae et editae sunt*, edd. A. ET J. SASSEL, Ljubljana 1963

ILLRP: *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae*, ed. A. DEGRASSI, Firenze 1957-1963

ILS: *Inscriptiones Latinae Selectae*, ed. H. DESSAU, Berlin 1892-1916

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

JRS: *The Journal of Roman studies*

LIMC: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*

LTUR: *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, ed. E. M. STEINBY, Roma 1993-2000

MAAR: *Memoirs of the American Academy in Rome*

MEFRA: *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité* (dal 1971)

MUSJ: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*

OGIS: *Orientis graeci inscriptiones selectae*, ed. W. DITTENBERGER, Leipzig 1903-1905

PAPhS: *Proceedings of the American Philosophical Society*

PIR<sup>2</sup>: *Prosopographia Imperii Romani saec. I, II, III*, edd. E. GROAG – A. STEIN et alii, Berlin 1933-

PLRE: *Prosopography of the Later Roman Empire*, edd. M. JONES – R. MARTINDALE – J. MORRIS, vol. I, London – New York – Melbourne 1971.

RE: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung*

RHR: *Revue de l'histoire des religions*

RIC: *Roman Imperial Coinage*, London 1923-1981

RIU: *Die römischen Inschriften Ungarns*, Budapest 1972-1991

RMD: *Roman Military Diplomas*, ed. M. Roxan, London 1978-

RMM: *Römische Militärdiplome und Entlassungsurkunden in der Sammlung des Römisch-Germanischen Zentralmuseums*, ed. B. Pferdehirt, Mainz 2004.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in “Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo”, XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

RN: *Revue Numismatique*

RPC: *Roman Provincial Coinage*, Paris 1992

ThLL: *Thesaurus Linguae Latinae*, 1900-

ZPE: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

## BIBLIOGRAFIA

### *Edizioni delle fonti utilizzate in questo lavoro*

Ammiano Marcellino, *Rerum gestarum libri*, with an english translation by J. ROLFE, The Loeb classical library, Cambridge 1971.

Ateneo, *The Deipnosophists*, with an english translation by C.B. GULICK, The Loeb classical library, Cambridge 1927-1941.

Aurelio Vittore, *Livre des Césars*, texte établi et traduit par P. DUFRAIGNE, Les belles lettres, Paris 1975.

Cassio Dione, *Roman History*, Epitome of books LXXI-LXXX, with an english translation by E. CARY, The Loeb classical library, Cambridge 1969.

Erodiano, *The fifth book of Herodian's history of the Empire from the time of Marcus Aurelius*, with an english translation by C.R. WHITTAKER, The Loeb classical library, Cambridge 1969-1970.

Eutropio, *Abrégé d'histoire romaine*, texte établi et traduit par J. HELLEGOUARC'H, Les belles lettres, Paris 1999.

Filostrato, *The life of Apollonius of Tyana*, edited and translated by C.P. JONES, The Loeb classical library, Cambridge 2005. È stata consultata anche l'edizione della Fondazione Lorenzo Valla, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Milano 2011.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

Filostrato, *Lives of the Sophists*, with an english translation by W.C. WRIGHT, The Loeb classical library, Cambridge 1968.

Flavio Giuseppe, *Jewish Antiquities*, with an english translation by H.ST. THACKERAY, R. Marcus, A. Wikgren, L.H. Feldman, The Loeb classical library, Cambridge 1967-1969.

Flavio Giuseppe, *The Jewish War*, with an english translation by H.ST. THACKERAY, The Loeb classical library, Cambridge 1967-1968.

Giuliano l'Apostata, *Oeuvres complètes*, Les belles lettres, Paris 1972.

*Historia Augusta*, a cura di P. SOVERINI, UTET, Torino 1983. Per la *Vita Heliogabali* contenuta all'interno dell'*Historia Augusta*, si è consultata poi nello specifico l'edizione Les belles lettres, a cura di R. TURCAN, Paris 1993.

Luciano, *The Goddesse of Surrye*, with an english translation by A.M. HARMON, The Loeb classical library, Cambridge 1961.

Oppiano, *Cynegetica*, with an english translation by A.W. MAIR, The Loeb classical library, Cambridge 1963.

Orosio, *Le storie contro i pagani*, a cura di A. LIPPOLD, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1998.

Plinio il Vecchio, *Histoire Naturelle*, texte établi, traduit et commenté par J. DESANGES, Les belles lettres, Paris 1980.

Plutarco, *Plutarch's Lives*, with an english translation by B. PERRIN, The Loeb classical library, Cambridge 1920.

Pseudo-Aurelio Vittore, *Abrégé des César*, texte établi, traduit et commenté par M. FESTY, Les belles lettres, Paris 1999.

Strabone, *Geography*, books XV-XVI, with an english translation by H.L. JONES, The Loeb classical library, Cambridge 1966.

Tacito, *Annales*, texte établi et traduit par P. WUILLEUMIER, Les belles lettres, Paris 1974-1978.

Tacito, *Histoires*, texte établi et traduit par H. GOELZER, Les belles lettres, Paris 1921.

Teofrasto, *Recherches sur les plantes*, texte établi et traduit par S. AMIGUES, Les belles lettres, Paris 1988-2006.

Zosimo, *Histoire nouvelle*, texte établi et traduit par F. PASCHOUD, Les belles lettres, Paris 2000.

## *Bibliografia generale*

ABUSCH T., *Mesopotamian witchcraft: toward a history and understanding of babylonian witchcraft beliefs and literature*, Leiden 2002.

AGÓCS N., *People in Intercisa from the Eastern Parts of the Roman Empire. Catalog*, in ZS.VISY (ed.), *Specimina nova dissertationum ex institutis historiae antiquae et archaeologiae Universitatis Quinque Ecclesiensis*, Pécs 2013, pp. 9-27.

AGUADO GARCÍA P., *El culto al Sol Invictus en la época de Caracalla*, «Hispania antiqua», 25 (2001), pp.295-304.

ALBERTINI E., *La garnison d'El-Kantara*, «Bulletin archéologique du comité» (1931), pp. 394-403.

ALBERTINI E., *Un nouveau ponderarium de Numidie*, in *Mélanges A. Ernout*, Paris 1940, pp. 1-4.

ALFÖLDY G., *Die Großen Götter von Gorsium*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 115 (1997), pp. 238-239.

ALTHEIM F., *Der unbesiegte Gott*, Hamburg 1957 (trad. it., *Il dio invitto*, Milano 1960).

ANDERSON G., *Putting Pressure on Plutarch: Philostratus, Epistle 73*, «Classical Philology», 72 (1977), pp. 43-45.

ARRIZABALAGA Y PRADO L., *The Emperor Elagabalus*, Cambridge 2010.

ARTAUD A., *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, Paris 1934 (trad. it. *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, Milano 1969).

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in “Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo”, XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

AVANZINI A., *L'Arabia meridionale pre-islamica e il mondo ellenizzato*, in S. SETTIS (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 3. I Greci oltre la Grecia.*, Torino 2001, pp. 267-282.

BADARACCO E., *Il culto del Deus Sol a Calceus Herculis in Numidia*, «SEBarc» XIII (2015), in c.d.s.

BADARACCO E., *Il culto del Deus Sol Elagabalus presso il castellum di Intercisa: la devozione degli ausiliari della cohors Hemesenorum*, c.d.s.

BALDINI A., *Storie perdute (III secolo d.C.)*, Bologna 2000.

BALDINI A., *Varie su Zosimo, 2,29 e la Vita Heliogabali della Historia Augusta*, in *Historiae Augustae Colloquium Genevense 1991*, Macerata 1994, pp. 13-36.

BALDUS H.R., *Uranius Antoninus. Münzprägung und Geschichte*, Bonn 1971.

BALDUS H.R., *Zur Aufnahme des Sol Elagabalus-Kultes in Rom, 219 n. Chr.*, «Chiron», 21 (1991), pp. 175-178.

BARBIERI G., *L'Albo Senatorio da Settimio Severo a Carino (193-285)*, Roma 1952.

BARKÓCZI L., FÜLEP F., ALFÖLDI M., *Intercisa (Dunapentele-Sztálinváros). Geschichte der Stadt in der Römerzeit I*, «Arch. Hung.», 33 (1954), p. 53.

BARRETT A.A., *Sohaemus, "King of Emesa and Sophene"*, «AJPh», 98 (1977), pp. 153-159.

BARTMAN E., *"Hair and the artifice of Roman female adornment"*, «AJA» 105 (2001), pp. 1-25.

BARTOLI A., *Ricordi di Elagabalo nella sede del Senato romano*, «RendPontAcc» 27 (1953), pp. 47-54.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

BASCHIROTTO S., *Vesta and the Vestals, protectors of Rome*, in A. MASTROCINQUE e C. GIUFFRÈ SCIBONA (edd.), *Demeter, Isis, Vesta and Cybele*, Stuttgart 2012, pp. 165-181.

BATS M., *Morti violente et damnatio memoriae sous les Sévères dans les sources littéraires*, «CCG», 14 (2003), pp. 281-298.

BAUZOU T., *Routes romaines de Syrie*, in J.-M. DENTZER and W. ORTHMANN (edd.), *Archéologie et histoire de la Syrie 2*, pp. 205-221, Saarbrücken 1989.

BEARD M., *The Sexual Status of Vestal Virgins*, «JRS», 70 (1980), pp. 12-27.

BEARD M., *Re-reading (Vestal) virginity*, in R. HAWLEY e B. LEVICK (edd.), *Women in Antiquity. New Assessments*, London-New York 1995, pp. 166-177.

BELLORI G.P., *Fragmenta vestigii veteris Romae ex lapidibus Farnesianis*, Roma 1673, pp. 47-52.

BELTRÁN FORTES J., *Dea Caelestis en Italica: peculiaridades de un culto norteafricano en una ciudad de la Betica*, in A. AKERRAZ, P. RUGGERI, A. SIRAJ, C. VISMARA (edd.), *L’Africa romana: Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell’Impero romano. Atti del XVI convegno di studio (Rabat, 15-19 dicembre 2004)*, Roma 2006, pp. 117-128.

BEN ABID L., *Le culte du Soleil dans les provinces romaines d’Afrique*, in M.B. COCCO, A. GAVINI, A. IBBA (edd.), *L’Africa romana: Trasformazione dei paesaggi del potere nell’Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico. Atti del XIX convegno di studio (Sassari, 16-19 dicembre 2010)*, Roma 2012, pp. 2333-2363.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in “Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo”, XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

BENARIO H.W., *Julia Domna: Mater Senatus et Patriae*, «Phoenix», 12 (1958), pp. 67-70.

BERRENS ST., *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Costantin I (193-337 n. Chr.)*, Stuttgart 2004.

BERSANETTI G., *Il padre la madre e la prima moglie di Settimio Severo*, «Atheneum», I-II (1946), pp. 28-43.

BIANCHI B., MUNZI M., *L'elmo-diadema, un'insegna tardoantica di potere tra oriente e occidente*, «MEFRA», 118 (2006), pp. 297-313.

BIANCHI L., *I Palmireni in Dacia: comunità e tradizioni religiose*, «DialA», 5 (1987), pp. 87-88.

BIGOT P., *Le temple de Jupiter Ultor et la Vigna Barberini*, «BCAR», 39 (1911), pp. 80-85.

BIRLEY A., *The African Emperor Septimius Severus*, London 1988.

BLOM E., HAZENBERG T., VOS W., *Het geroeide Nederlandse vrachtschip de 'Woerden 7'. Onderzoeksresultaten van de opgraving van een Romeinse platbodem aan de Nieuwe Markt in Woerden (Hoochwoert)*, «Westerheem», 55 (2006), pp. 141-154.

BLOM E., VOS. W., *De Romeinse limes tijdens Caligula: gedachten over de aanvang van het castellum Laurium en onderzoeksresultaten van de opgravingen uit 2002 aan het Kerkplein in Woerden*, «Westerheem» 52 (2003) pp. 50-62.

BOATWRIGHT M., *The imperial women of the early second century a.C.*, «AJP», 112 (1991), pp. 513-540.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

BOGAERS J.E., Sol Elagabalus *un die Cohors III Breucorum in Woerden* (Germania Inferior), «Oudheidkundige Mededelingen», 74 (1994), pp. 153-161.

BOLDRINI S., *Verginità delle vestali: la prova*, in R. RAFFAELLI (ed.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona 1995, pp. 295-300.

BONELLO LAI M., *I viaggi di Giulia Domna sulla base della documentazione epigrafica*, Cagliari 1981.

BOTTÉRO J., KRAMER S.N., *Uomini e dei della Mesopotamia : alle origini della mitologia*, Torino 1992.

BOUNNI A., *Les catacombes d'Emese (Homs) en Syrie*, «Archeologia», 37 (1970), pp. 42-49.

BOWERSOCK G., *Greek sophists in the roman empire*, Oxford 1969.

BOWERSOCK G., *Roman Arabia*, Cambridge Mass. 1983.

BRENOT C., *La famille de Septime-Sévère à travers les images monétaires*, «CCG», 11 (2000), pp. 331-345.

BRIEM O.E., *Les sociétés secrètes de mystères*, Paris 1951.

BROISE H., THÉBERT Y., *Elagabal et le complexe religieux de la Vigna Barberini*, «MEFRA», 111 (1999), pp. 729-747.

BROWNING I., *Palmyra*, London 1979.

BRUUN CHR., *Kaiser Elagabal und ein neues Zeugnis für den Kult des Sonnengottes Elagabalus in Italien*, «Tyche» 12 (1997), pp. 1-5.

BULLO S., *La Dea Caelestis nell'epigrafia africana*, in M. KHANOUSI, P. RUGGERI e C. VISMARA (edd.), *L'Africa romana: La scienza e le tecniche*

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

*nelle province romane del Nord Africa e nel Mediterraneo. Atti del XI convegno di studio* (Cartagine, 15-18 dicembre 1994), Ozieri 1996, pp. 1597-1628.

BURKERT W., *Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt*, München 1987 (trad. it., *Antichi Culti Misterici*, Roma-Bari 1989).

BURKERT W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it., *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003)

BURKERT W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979 (trad. it. *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Roma-Bari 1987).

BURKERT W., *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990 (trad. it., *Origini selvage. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1992).

BURASELIS K., *Syria, Emesa and the Severans. Political ambitions and hellenistic tradition in the Roman East*, in Ο ελληνισμός στην Ανατολή. Πρακτικά Α' Διεθνούς Αρχαιολογικού Συνεδρίου, Δελφοί 6 - 9 Νοεμβρίου 1986, pp. 23-39.

BUTCHER K., *Roman Syria and the Near East*, London 2003.

CADOTTE A., *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leiden-Boston 2007.

CAGIANO DE AZEVEDO M., *Un ritratto di Bassiano?*, «MDAI(R)», 69 (1962), 159-163.

CALABRIA P., DI JORIO F., PENSABENE P., *L'iconografia di Cibele nella monetazione romana*, «Bollettino di Archeologia», 2008, pp. 24-41.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

CALABRIA P., *La leggenda "Mater Castrorum" sulla monetazione imperiale*, «Miscellanea Graeca e Romana», XIV (1989), pp. 225-233.

CALDELLI M.L., *Un atleta dimenticato e gli amori di Elagabalo: nota su un mosaico di Puteoli*, «MEFRA», 120 (2008), pp. 469-473.

CALDERINI A., *Le donne dei Severi*, Roma 1945.

CALDERINI A., *I Severi. La crisi dell'Impero nel III secolo (Storia di Roma vol. VII)*, Bologna 1949.

CANTARELLA E., *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991.

CAPRIOLI F., *Vesta aeterna. L'aedes vestae e la sua decorazione*, Roma 2007.

CARANDINI A., BRUNO D., *La casa di Augusto dai "lupercalia" al natale*, Roma-Bari 2008.

CARCOPINO J., *Le limes de Numidie et sa garde syrienne*, «Syria», 6 (1925), pp. 30-57.

CARCOPINO J., *Note complémentaire sur les Numeri Syriens*, «Syria», 14 (1933), pp. 20-55.

CARDISCHI L., *La Dea Caelestis ed il suo culto attraverso le iscrizioni*, «AC», 42 (1990), pp.161-200.

CASTAGNOLI F., *Topografia antica. Un metodo di studio*, I-II, Roma 1993.

CECAMORE C., *Faustinae aedemque decernerent (SHA, Marcus, 26). Les fragments 69-70 de la Forma Urbis et la première dédicace du temple de la Vigna Barberini*, «MEFRA», 111 (1999), pp. 311-349.

CENERINI F., *Dive e Donne*, Imola 2009.

CENERINI F., *La donna romana: modelli e realtà*, Bologna 2002.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

CHAD C., *Les dynastes d'Emèse*, Beyrouth 1972.

CHAUSA A., *El sacerdos maior de Lambaesis*, in M. KHANOUSSI, P. RUGGERI e C. VISMARA, *L'Africa romana: geografi, viaggiatori, militari nel Maghreb: alle origini dell'archeologia nel Nord Africa. Atti del XIII convegno di studio (Djerba, 10-13 dicembre 1998)*, Roma 2000, pp. 1441-1448.

CHAUSA A., *Veteranos en el África Romana*, Barcelona 1997.

CHAUSSON F., *Deuil dynastique et topographie urbaine dans la Rome antonine II. Temples des Divi et des Divae de la antonine*, in N. BELAYCHE (ed.), *Rome, les Césars et la ville aux premiers deux siècles de notre ère*, Rennes 2001.

CHAUSSON F., *Le site de la Vigna Barberini de 191 à 455*, in *La Vigna Barberini I, Histoire d'un site, études des sources et de la topographie*, Roma 1997, pp. 31-85.

CHAUSSON F., *Theoclia sœur de Sévère Alexandre*, «MEFRA» 109 (1997), pp. 659-690.

CHAUSSON F., *Vel Iovi vel Soli: quatre études autour de la Vigna Barberini (191-354)*, «MEFRA», 107 (1995), pp. 661-765.

CHEESMAN G.L., *The auxilia of the roman imperial army*, Roma 1968.

CHIHA H., *Una moneta unica di Elagabalo battuta in Egitto*, «Numismatica», III (1962), pp. 81-83.

CHIOFFI L., *Africani a Capua e Capuani in Africa*, in A. MASTINO (ed.), *L'Africa Romana. Atti del II convegno di studio (Sassari 14-16 dicembre 1984)*, Sassari 1985, pp. 1088-1090.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

CHRISTIDES V., *Religious Syncretism in the Near East: Allāt-Athena in Palmyra*, «Collectanea Christiana Orientalia», 1 (2003), pp. 65-81.

CHRISTOL M., Comes per omnes expeditiones. *L'adulation de Plautien, préfet du prétoire de Septime Sévère*, «CCG», 18 (2007), pp. 217-236.

CHRISTOL M., *L'empire romain du III<sup>e</sup> siècle (histoire politique 192-325 après J.-C.)*, Paris 1997.

Christol M., “*Le conseil impérial, rouage de la monarchie administrative sous les Antonins et les Sévères*”, in R. HAENSCH, J. HEINRICHS (edd.), *Herrschen und Verwalten*, Köln-Weimar-Wien 2007, pp. 31-59.

CID LÓPEZ ROSA M., *Las emperatrices sirias y la religion solar. Una nueva valoración*, in J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ e C.G. WAGNER (edd.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Madrid 1933, pp. 245-268.

CIZEK E., *L'empereur Aurélien et son temps*, Paris 1994.

COARELLI F., *I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche*, in U. BIANCHI, M. J. VERMASEREN (edd.), *La Soteriologia dei Culti Orientali nell'Impero Romano*, Leiden 1982, pp. 33-67.

COARELLI F., *Palatium. Il Palatino dalle origini all'impero*, Roma 2012.

COLLEDGE M.A., *The Art of Palmyra*, London 1976.

COMUCCI BISCARDI B.M., *Donne di rango e donne di popolo nell'età dei Severi*, Firenze 1987.

CORNELL T., *Some observations on the «crimen incesti»*, in *Le délit religieux dans la cité antique*, Paris 1981, pp. 26-37.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in “Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo”, XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

COSI D.M., *L'ingresso di Cibele ad Atene e a Roma*, Atti CeRDAC 11 (1980-1981), Roma 1984, pp. 81-91.

CRACCO RUGGINI L., *Elagabalo, Costantino e i culti «siriaci» nella Historia Augusta*, in G. BONAMENTE e N. DUVAL (edd.), *Historiae Augustae Colloquium Parisinum I*, Macerata 1991, pp. 123-146.

CRACCO RUGGINI L., *Sofisti greci nell'impero romano*, «Atheneum», XLIX (1971).

CULIANU I.P., *L'«ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères*, in U. BIANCHI, J. MAARTEN, J. VERMASEREN (edd.), *La Soteriologia dei Culti Orientali nell'Impero Romano*, Leiden 1982, pp. 276-302.

CUMONT F., *Deux hôtels de Phénicie*, «Syria», 8 (1927), pp. 163-168.

CUMONT F., *L'aigle funéraire d'Hiérapolis et l'apothéose des empereurs*, Études syriennes, Paris 1917, pp. 35-118.

CUMONT F., *La théologie solaire du paganisme romaine*, «Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», XII (1913).

CUMONT F., *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1906 (trad. it., *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari 1967).

CUMONT F., *Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville*, «Syria», 8 (1927), pp. 330-341.

CUMONT F., *Lux Perpetua*, Paris 1949.

CUMONT F., *Une dédicace a des dieux syriens trouvée a Cordove*, «Syria», 5 (1924), pp. 342-345.

DAHOOD M.J., *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

DAL COVOLO E., *Antonino Elagabalo e i Cristiani*, «StudPatr», 24 (1993), pp. 62-69.

DAL COVOLO E., *I Severi e il Cristianesimo*, Roma 1989.

DE REGIBUS L., *Contrasti politici alla corte di Settimio Severo*, «Atheneum», I-II, 1946, pp. 129-144.

DENTZER J-M., *Le sanctuaire syrien*, in J-M. DENTZER, W. ORTHMANN (edd.), *Archeologie et histoire de la Syrie II*, pp. 297-322.

DETIENNE M., *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972 (trad. it., *I giardini di Adone: la mitologia dei profumi e degli aromi in Grecia*, Milano 2009).

DETIENNE M., VERNANT J.P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979 (trad. it., *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982).

Di Filippo Balestrazzi E., *La "pompa del magistrato" e il dio di Emesa*, «Aquileia nostra», 56 (1985), cc. 337-360.

DI PALMA S., *Evoluzione dei culti solari a Roma: Il Sol Invictus da Settimio ad Alessandro Severo*, in E. Dal Covolo e G. Rinaldi (edd.), *Gli imperatori Severi*, Roma 1999, pp. 333-336.

DONATI A., *Sull'iscrizione lanuviana della curia mulierum*, «RSA», I (1971), pp. 235-237.

DRIJVERS H.J.W., *Cult and beliefs at Edessa*, Leiden 1980.

DUSSAUD R., *La penetration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955.

DUSSAUD R., *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1907.

DUSSAUD R., *Topographie historique de la Syrie*, Paris 1927.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

DUŠANIĆ S., *Severus Alexander ad Elagabalus associate*, «Historia», 13 (1964), pp. 487-498.

ELEFANTE M., *A proposito del «senaculum mulierum»*, «RAAN», 57 (1982), pp. 91-107.

ÉLISSEEFF N., *Nûr ad-Dîn: un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569 H./1118-1174)*, 3 voll., Damas 1967.

ENSOLI S., *Comunità e culti siriani a Roma: i santuari della regio XIV Transtiberim*, in A. GABUCCI (ed.), «Zenobia. Il sogno d'una regina d'Oriente», Milano 2002, pp. 137-143.

ENSOLI S., *Il Santuario della Dea Syria e i culti palmireni nell'area meridionale di Trastevere*, «Orizzonti», IV (2003), pp. 45-59.

EQUINI SCHNEIDER E., *Il santuario di Bel e delle divinità di Palmira: comunità e tradizioni religiose dei Palmireni a Roma*, «Dial, di Arch.», V (1987), pp. 69-85.

EQUINI SCHNEIDER E., *Palmireni in Africa: Calceus Herculis*, in A. MASTINO (ed.), *L'Africa romana, Atti del V convegno di studio (Sassari, 11-13 dicembre 1987)*, Ozieri 1988, pp. 383-395.

FELLETTI MAJ B.M., *Iconografia romana imperiale da Severo Alessandro a M. Aurelio Carino (222-285 d.C.)*, Roma 1958.

FIRPO G., *L'imperatore circonciso (D. Cass. Lxxix 11. Jer. Meg. 1, 11) e la pace religiosa delle età antonina e severiana*, «Miscellanea greca e romana», 11 (1987), pp. 145-197.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

FITTSCHEN K., *Elagabal aus dem Steinhäufen*, «Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma», CIX (2008), pp. 109-115.

FITZ J., *Der Besuch des Septimius Severus in Pannonien im Jahre 202 u. Z.*, «ActaArchHung», 11 (1959), pp. 237-263.

FITZ J., *I residenti della Pannonia Inferiore durante l'impero di Septimius Severus e di Elagabalus*, «Alba Regia», IV-V (1965), pp. 255-258.

FITZ J., *Il soggiorno di Caracalla in Pannonia nel 214*, Accademia d'Ungheria, Quaderni di Documentazione ii, 2, Roma 1961.

FITZ J., *Les Syriens à Intercisa*, Bruxelles 1972.

FITZ J., M. Campanius Marcellus, «Acta Antiqua» 16 (1968), pp. 313-323.

FITZ J., *The governors of Pannonia Inferior*, «Alba Regia», XI (1970), pp. 145-150.

FRASCHETTI A., *La sepoltura delle Vestali e la Città*, in Y. THOMAS (ed.), *Du châtement dans la cité: supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Paris 1984, pp. 97-129.

FREY M., *Untersuchungen zur Religion und zur Religiionspolitik des Kaisers Elagabal*, Stuttgart 1989.

GAGÉ J., *“Basiléia”, les Césars, les Rois d'Orient et les “Mages”*, Paris 1968.

GAGÉ J., *Elagabal et les pêcheurs du Tibre*, in *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris 1966, pp. 403-417.

GARCIA Y BELLIDO A., *Dioses syrios en el Pantheon hispano-romano*, «Zephyrus», XIII, 1962, pp. 67-74.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in “Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo”, XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

GARIBALDI A., *Elagabalo e il culto della pietra di Emesa*, «Hiram», 4 (2008), pp. 9-30.

GHEDINI F., *Giulia Domna tra Oriente e Occidente: le fonti archeologiche*, Roma 1984.

GIEBEL M., *Das Geheimnis der Mysterien*, Zürich-München 1990 (trad. it., *I culti misterici nel mondo antico*, Genova 1993).

GNECCHI F., *I medaglioni romani*, Milano 1912.

GORRIE CH., *Julia Domna's Building Patronage, Imperial Family Roles and the Severan Revival of Moral Legislation*, «Historia» 53, 2004, pp. 61-72.

GRANT M., *The Roman Emperors*, London 1985.

GRAS M., ROUILLARD P., TEXIDOR J., *L'univers phénicien*, Paris 1995 (trad. it., *L'universo fenicio*, Torino 2000).

GRECO A., *Atque ex re, quae acciderat, Tiberinus Tractitusque appellatus est: una rilettura delle fonti sulla fine del regno di Eliogabalo*, «Bolletino di Studi Latini», XLII (2012), pp. 29-42.

GRIMAL P., *Les jardins romains*, Paris 1984 (trad. it., *I giardini di Roma antica*, Milano 1990).

GROSLAMBERT A., *Les dieux orientaux à Lambèse*, in B. CABOURET (ed.), *L'Afrique Romaine de 69 à 439: romanisation et christianisation*, Nantes 2005, pp. 192-212.

GROSSO F., *Claudio Giuliano Prefetto d'Egitto dal 203 al 205/6*, «Rend. Acc. Lincei», 22 (1967), pp. 55-64.

GROSSO F., *La «Vita di Apollonio di Tiana» come fonte storica*, «ACME», 7 (1954), pp. 332-532.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

GROSSO F., *Ricerche su Plauziano e gli avvenimenti del suo tempo*, «Rend. Acc. Lincei», 23 (1968), pp. 7-58.

GUALERZI S., *Né uomo, né donna; né dio, né dea. Ruolo sessuale e ruolo religioso dell'imperatore Elagabalo*, Bologna 2005.

HALLEUX R., *Fécondité des mines et sexualité des pierres dans l'antiquité gréco-romaine*, «RBPh», 48 (1970), pp. 16-25.

HALSBERGHE G., *Le culte de Dea Caelestis*, in *ANRW*, II, 17,4, Berlin-New York 1984, pp. 2203-2223.

HALSBERGHE G., *Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3e siècle après J.C.*, in *ANRW*, II, 16, 4, Berlin-New York 1984, pp. 2181-2201.

HALSBERGHE G., *The Cult of Sol Invictus*, Leiden 1972.

HEMELRIJK E.A., *Matrona Docta: Educated Women in the roman élite from Cornelia to Julia Domna*, London-New York 1999.

HENNINGER J., *Zum Problem der Venussterngottheit bei den Semiten*, «Anthropos», 71 (1976), pp. 129-168.

HIESINGER U.W., *Julia Domna: Two portraits in bronze*, «AJA», 73 (1969), pp. 39-44.

HIJMANS S., *The Sun wich did not rise in the East: The cult of Sol Invictus in the light of Non-Literary Evidence*, «Bulletin Antieke Beschaving», 71 (1996), pp. 115-150.

HILLER VON GÄRTRINGEN G., LITTMANN E., WEBER O., WEINREICH O., *Syrische Gottheiten auf einem Altar von Cordova*, «Archiv für ReligionsWissenschaft», 22 (1924), pp. 117-132.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

HOEY A.S., *Official Policy towards Oriental Cults in the Roman Army*, «*Transactions and Proceedings of the American Philological Association*», 70 (1939), pp. 456-481.

HOMO L., *Essai sur le Regne de l'Empereur Aurélien, 270-275*, Roma 1967.

HUGHES D.D., *Human sacrifice in Ancient Greece*, London 1991 (trad. it., *I sacrifici umani nell'antica Grecia*, Roma 1999).

IBBA A., *L'Africa mediterranea in età romana (202 a. C.-442 d. C.)*, Roma 2012

IBBA A., Traina G., *L'Afrique romaine de 69 à 439 (de l'Atlantique à la Tripolitaine)*, Bréal 2006.

ICKS M., *The crimes of Elagabalus. The life and legacy of Rome's decadent boy emperor*, Cambridge 2012.

JEFFREYS E., *Malalas' World View*, in E. JEFFREYS, B. CROKE, R. SCOTT (edd.), *Studies in John Malalas*, Sydney 1990, pp. 55-66.

JEFFREYS E., *Malalas' Source*, in E. JEFFREYS, B. CROKE, R. SCOTT (edd.), *Studies in John Malalas*, Sydney 1990, pp. 167-216.

JONES A.H.M., *The cities of the eastern Roman provinces*, Oxford 1971.

KAIZER T., *In search of Oriental cults: methodological problems concerning the particular and the general in Near Eastern religion in the Roman period*, «*Historia*», 55, pp. 26-47.

KAIZER T., *The variety of local religious life in the Near East: in the Hellenistic and Roman periods*. *Religions in the Graeco-Roman World* 164, Leiden-Boston 2008.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

KAJANTO I., *The Latin Cognomina*, Helsinki 1965.

KETTENHOFEN E., *Die syrischen Augustae in der historischen Überlieferung*, Bonn 1979.

KIENAST D., *Römische Kaisertabelle*, Darmstadt 1996.

KING G.R.D., *Archaeological Fieldwork at the Citadel of Homs, Syria: 1995-1999*, «Levant», 34 (2002), pp. 39-58.

KÖBERLEIN E., *Caligula und die ägyptischen Kulte* (trad. it., *Caligola e i culti egizi*, Brescia 1986).

KOSMETATOU E., *The Public Image of Julia Mamaea. An epigraphic and Numismatic Inquiry*, «Latomus», 61 (2002), pp. 398-416.

KOVÁCS P., *A new imperial epithet of the cohorts VII Breucorum*, «Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hung.», 56 (2005), pp. 245-250.

KRENGEL E., *Das sogenannte 'Horn' des Elagabal – Die Spitze eines Stierpenis*, «JNG», 47 (1997), pp. 53-72.

LAMBRECHTS P., *Vesta*, «Latomus», 5 (1946), pp. 321-329.

LANCIANI R., *Il panorama di Roma delineato da Antonio van de Wyngaerde*, «BCAR», 23 (1985), pp. 81-109.

LANCIANI R., *Storia degli scavi di Roma*, I-IV voll., Roma 1902-12.

LASSÈRE J.M., *La tour d'Elagabal*, «REA», 77 (1975), pp. 131-136.

LASSÈRE J.M., *Ubique populus*, Paris 1977.

LE BOHEC Y., *La Troisième Légion Auguste*, Paris 1989.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

LE BOHEC Y., *Les Syriens dans l'Afrique romaine: civils ou militaires?*, «Karthago», XXI (1987), pp. 81-92.

LE BOHEC Y., *Les unités auxiliaires de l'armée romaine en Afrique Proconsulaire et Numidie sous le Haut Empire*, Paris 1989.

LE GLAY M., *Villes, temples et sanctuaires de l'Orient romain*, Paris 1986, pp. 271-324.

LE STRANGE G., *Palestine under the Moslems, A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*, 1890.

LENORMANT CH., *Notice sur un denier d'or inédit de l'empereur Uranius Antoninus*, «RN», XIII (1843), pp. 255-278.

LENORMANT F., *Sol Elagabalus*, «RHR», III (1881), pp. 310-322.

LESCHI L., *Autour de l'amphithéâtre de Lambèse*, «Libyca», II (1954), pp. 171-186.

LEVICK B.M., *Julia Domna. Syrian Empress Women of the Ancient World*, London-New York 2007.

LIPÍŃSKI E., *Elaha Gabal d'Émèse dans son contexte historique*, «Latomus», 70 (2011), pp. 1081-1101.

LIVERANI M., *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Bari 1988.

LIZZI R., *Vergini di Dio-Vergini di Vesta. Il sesso negato e la sacralità*, in S. Pricoco (ed.), *L'Eros difficile. Amore e sessualità nell'antico Cristianesimo*, Catanzaro 1998, pp. 89-132.

LÖRINCZ B., *Die römischen Hilfstruppen in Pannonien während der Prinzipatszeit*, vol. I, in «Wiener Archäologische Studien», 3, Wien 2001.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

LORSCH W.R., *The Vestal Virgins' Ritual Function in Roman Religion*, «C&M», 50 (1999), pp. 227-234.

LORSCH W.R., *The Vestals and Annual Public Rites*, «C&M», 52 (2001), pp. 223-255.

LOVISI C., *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale sous la république romaine*, «MEFRA», 110 (1998), pp. 699-735.

LUGLI G., *Aedes Caesarum, Templum Divi Augusti*, «BCAR», 69 (1941), pp. 29-58.

LUSNIA S., *Urban planning and sculptural display in severan Rome: Reconstructing the Septizodium and its Role in Dynastic Politics*, «AJA», 108 (2004), pp.517-544.

LUCATUORTO G., *Il culto betilico e i pesi da telaio*, «ArchStorPugl», XXXIII (1980), pp. 365-384.

MACADAM H.I., *Epigraphy and village life in southern Syria during the Roman and Byzantine Periods*, «Berytus», 31 (1983), pp. 107-108.

MACDONALD M., *Arabi, Arabie e Greci. Forme di contatto e percezione*, in S. SETTIS (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 3. I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 231-266.

MAGIE D., *Roman rule in Asia Minor*, vol. I-II, Princeton 1950.

MAGNANI A., *Giulia Domna: imperatrice filosofa*, Milano 2008.

MAHBOUBI M., *Un nouveau gouverneur de Maurétanie Césarienne*, «BAA», VII (1977-79), pp. 217-222.

MALFUGEON M., *Les impératrices et les préfets du pretoire: un partage du pouvoir*, «Latomus», 67 (2008), pp. 399-413.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

MANDER P., *La religione dell'antica Mesopotamia*, Roma 2009.

MANNA M.G., *Le formazioni ausiliarie di guarnigione nella provincia di Numidia da Augusto a Gallieno*, Roma 1970.

MARCILLET-JAUBERT J., *Les Inscriptions d'Altava*, Aix-en-Provence 1968.

MARLOWE E., *Framing the Sun: The Arch of Constantine and the Roman Cityscape*, «The Art Bulletin», 88 (2006), pp. 223-242.

MARTIN J.P., *Sol Invictus: des Sévères à la tetrarchie d'après les monnaies*, «CCG», XI (2000), pp. 297-307.

MARTINI M.C., *Carattere e struttura del sacerdozio delle vestali: un approccio storico religioso*, «Latomus», 56 (1997), pp. 245-263; 477-503.

MARTINI M.C., *Le Vestali. Un sacerdozio funzionale al cosmo romano*, Bruxelles 2004.

MASTINO A., *I Severi nel Nord Africa*, in *Atti XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Roma 1999, (con la collaborazione di N. BENSEDDIK, A. BESCHAOUCH, G. DI VITA - EVRARD, M. KHANOUSI, R. REBUFFAT), pp. 359-417.

MASTINO A., *Le titolature di Caracalla e Geta attraverso le iscrizioni (indici)*, Studi di Storia antica 5, Bologna 1981.

MASTINO A., SPANU P.G., ZUCCA R., *Mare Sardum: merci, mercati e scambi marittimi della Sardegna antica*, Roma, Collana del Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Sassari, 26; Tharros Felix, 1, 2005.

MATERN P., *Helios und Sol: Kulte und Ikonographie des griechischen und römischen Sonnengottes*, Istanbul 2002.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

MEYER E., *Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratos*, «Hermes», 52 (1917), pp. 371-424.

MAZZONI S., *La Siria e il mondo greco arcaico*, in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 3. I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001 pp. 283-328.

MAZZA M., *Strutture sociali e culture locali nelle province sulla frontiera dell'Eufrate (II-IV d.C.). Uno studio sui contatti culturali*, «SicGymn», 45 (1992), pp. 159-235.

MECELLA L., *A proposito di Malala*, chron. XII 26: *Uranio Antonino e i contadini di Emesa*, «Bizantinistica», XI (2009), pp. 79-109.

MEKACHER N., *Die vestalischen Jungfrauen in der römischen Kaiserzeit*, Wiesbaden 2006.

MILLAR F., *The Roman Near East 31 BC – AD 337*, Cambridge Mass. 1993.

MÓCSY A., *Pannonia and Upper Moesia*, London 1974.

MONTALBÒ E., *I motivi della dinastia e dell'esercito nella monetazione di Giulia Domna*, in E. DAL COVOLO e G. RINALDI (edd.), *Gli imperatori Severi*, Roma 1999, pp. 343-346.

MOORE C.H., *The distribution of Oriental Cults in the Gauls and the Germanies*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 38 (1907), pp. 109-150.

MORDTMANN J.H., *Ammudates Elagabalus*, «ZDMG», 31 (1877), pp. 91-99.

MOSCATI S., *Le antiche civiltà semitiche*, Bari 1985.

MOUSSLI M., *Griechische inschriften aus Emesa und Laodicea ad Libanum*, «Philologus», 127 (1983), pp. 254-261.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in “Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo”, XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

MUENSCHER K., *Die Philostrate*, «Philologus», Suppl. 10 (1907), pp. 469-558.

MUNDLE I., *Dea Caelestis in der Religionspolitik des Septimius Severus und der Julia Domna*, «Historia», 10 (1961), pp. 228-237.

NEGEV A., *Personal Names in the Nabatean Realm*, Jérusalem 1991.

NICOLE P., *Anthropologie religieuse. Deus Sol*, «Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris», V (1902), pp. 325-333.

NITTA E., *Antroponimi semitici nelle iscrizioni greche e latine della Emesene*, «Civiltà Classica e Cristiana», X (1989), pp. 283-302.

NODELMAN S., *A portrait of the Empress Plautilla*, «The J. Paul Getty Museum Journal», 10 (1982), pp. 105-120.

OLIVER J.H., *Julia Domna as Athena Polias*, in *Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson*, Cambridge 1940 («Harv. St.», Suppl. I), pp. 521-540.

OPTENDRENK TH., *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der Historia Augusta*, Bonn 1969.

OTT J., *Die Beneficiarier. Untersuchungen zu ihrer Stellung innerhalb der Rangordnung des Römischen Heeres und zu ihrer Funktion*, Stuttgart 1995.

PALMA VENETUCCI B., *Antichità esotiche nel collezionismo del XV e XVI secolo*, in B. PALMA VENETUCCI (ed.), *Culti Orientali. Tra scavo e collezionismo*, Roma 2008.

PALMER R.E.A., *The Topography and Social History of Rome's Trastevere (Southern Sector)*, «Proc.Am.Philos.Soc», 125 (1981), pp. 368-397.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in “Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo”, XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

PALOMBI D., *Rodolfo Lanciani: l'archeologia a Roma tra Ottocento e Novecento*, Roma 2006.

PARIBENI R., *Di una iscrizione inedita di via Labicana menzionante un re straniero*, «BCAR», 28 (1900), pp. 33-43.

PARKER H.N., *Why Were the Vestals Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State*, «AJPh», 125 (2004), pp. 563-601.

PENELLA R. J., *Philostratus' Letter to Julia Domna*, «Hermes», 107 (1979), pp. 161-168.

PIETRZYKOWSKI M., *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal*, in *ANRW*, II 16.3, Berlin-New York 1986, pp. 1806-1825.

PISO I., TENTEA O., *Un nouveau temple palmyrénien à Sarmizegetusa*, «Dacia», LV (2011), pp. 111-121.

PUECH H.C., *Le religioni del mondo classico*, Bari-Roma 1986.

REA J., *A letter of the Emperor Elagabalus*, «ZPE», 96 (1993), pp. 127-132.

REA J., *The date of the prefecture of Claudius Iulianus*, «La Parola del Passato», XXII (1967), pp. 48-53.

REALE G., *Il pensiero antico*, Milano 2001.

RÉVILLE J., *La Religion à Rome sous les Sévères*, Paris 1886.

RICHARDSON JR L., *A New Topographical dictionary of Ancient Rome*, London 1992.

ROBERT L., *Monnaies grecques de l'époque impériale: II. Une fête à Sardes*, «RN», 18 (1976), pp. 49-56.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

RODRÍGUEZ ALMEYDA E., *Formae urbis antiquae, Le mappe marmoree di Roma tra la repubblica e Settimio Severo*, Roma 2002.

ROYO M., *De la Domus Gelotiana aux Horti Spei Veteris : retour sur la question de l'association entre cirque et palais à Rome*, in J.N. CLÉMENT e J.M. RODDAZ (edd.), *Le cirque romain et son image*, Bordeaux 2008, pp. 481-496.

ROSENBAUM E.A., *Heliogabalus' and Aurelian's stag chariots and the Caesar contorniates*, in *Historiae Augustae Colloquium Genevense 1991*, Macerata 1994, pp. 5-10.

ROSSI M., *La Siria e il mondo greco dopo l'età arcaica*, in S. SETTIS (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 3. I Greci oltre la Grecia*. Torino 2001, pp. 329-368.

ROWAN C., *Under Divine Auspices: Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severan Period*, Cambridge-New York 2012.

SABBATUCCI D., *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988.

SAGUÌ L., *Pendici nord-orientali del Palatino: le 'Terme di Elagabalo'. Indagini archeologiche e prime riflessioni*, «ArchCl», 60 (2009), pp. 235-274.

SALAMA P., LAPORTE J. P., *Tables de mesures de l'Afrique romaine*, in M. MILANESE, P. RUGGERI, C. VISMARA (edd.), *L'Africa romana: i luoghi e le forme dei mestieri e della produzione nelle province africane. Atti del XVIII convegno di studio (Olbia, 11-14 dicembre 2008)*, Roma 2010, pp. 383-395.

SANTANGELO M., *Il Quirinale nell'età classica*, «Memorie della Pontificia Accademia di Archeologia», 2 (1941), pp. 77-214.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

SANTI C., *Alle radici del sacro*, Roma 2004.

SANZI E., *I culti orientali nell'Impero Romano. Una presentazione storico-religiosa*, in E. SANZI, C. SFAMENI (edd.), *Magia e culti orientali. Studi storico-comparativi su due fenomeni religiosi nella tarda antichità*, Cosenza 2009, pp. 73-81.

SANZI E., *Sincretismo e tolleranza religiosa dell'età dei Severi*, «SMSR», 66 (2000), pp. 109-144.

SAVAGE S., *The Cults of Ancient Trastevere*, «Mem. Amer. Acad. Rom.», XVII, 1940, pp. 26-56.

SCHEID J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005 (trad. it., *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Bari 2011).

SCHEITHAUER A., *Die Regierungszeit des Kaisers Elagabal in der Darstellung von Cassius Dio und Herodian*, «Hermes», 118 (1990), pp. 335-356.

SCHLUMBERGER D., *Les gentilices romains des Palmyréniens*, «Bull. et. Orient. Damas», IX (1942-1943), pp. 58-59.

SCOTT R.T., *Regia Vesta*, «Archeologia Laziale», IX (1988), pp. 18-26.

SETTIS S., *Severo Alessandro e i suoi Lari* (S.H.A., S.A., 29, 2-3), «Athenaeum», 50 (1972), pp. 237-251.

SEYRIG H., *Antiquités syriennes: 76. Caractères de l'histoire d'Emese*, «Syria», 36 (1959), pp. 186-192.

SEYRIG H., *Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine*, «Syria», 48 (1971), pp. 337-373.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

SEYRIG H., *Monnaies hellénistiques, XVI. Polémon II et Julia Mamaea*, «RN», 11 (1969), pp. 45-47.

SEYRIG H., *Antiquités syriennes 53. Antiquités de la nécropole d'Émèse*, «Syria», 29 (1952), pp. 204-250.

SEYRIG H., *Uranus Antonin, une question d'authenticité*, «RN» 1 (1958), pp. 51-57.

SFAMENI GASPARRO G., *Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio. I. La tradizione pitagorica, Empedocle e l'orfismo*, in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia. Riti e culto*, Roma 1987, I, pp. 107-155.

SFAMENI GASPARRO G., *Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio. II. Il De abstinentia porfiriano*, in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia*, Roma 1989, I, pp. 461-505.

SFAMENI GASPARRO G., *Il sofista e l' "uomo divino": Filostrato e la costruzione della "vera storia" di Apollonio di Tiana*, in G. SFAMENI GASPARRO (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano: Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico*. Collana Hierá 7, Cosenza 2005, pp. 247-283.

SIEBERT A.V., *Instrumenta Sacra, Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten*, Berlin-New York 1999.

SIEBERT A.V., *Instruments and Vessels*, in R. RAJA, J. RUPKE (edd.), *A Companion to the Archeology of Religion in the Ancient World*, 2015, pp. 393-394.

SOLIN H., *Die griechischen Personennamen in Rom*, Berlin-New York 2003.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

SOLIN H., *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände*, in *ANRW II*, 19,2, Berlin-New York 1983, pp. 587-789; 1222-1249.

SORDI M., *Lavinio, Roma e il Palladio*, in M. SORDI (ed.), *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, Milano 1982, pp. 65-78.

SOURDEL D., *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Institut français d'archéologie de Beyrouth: Bibliothèque archéologique et historique, Tome LIII, Paris 1952.

SPAUL J., *Cohors. The evidence for and a short history of the auxiliary infantry units of the Imperial Roman Army*, (British Archaeological Reports International) 2000.

STARK J.K., *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford 1971.

STARCKY J., *Stèle d'Elahagabal*, «Mél. Univ. St.-Joseph», 49 (1975-76), pp. 501-520.

STARCKY J., *The Nabateans: A Historical Sketch*, «BA», 18 (1955), pp. 84-106.

STRAUB J., *Senaculum, id est mulierum senatus*, in A. ALFÖLDI (ed.), *Historia Augusta Colloquium Bonn 1964-65*, Bonn 1966, pp. 221-240.

STROUD H.C., *The Empress Julia Domna at Epidauros Limera*, «ZPE», 105 (1995) pp. 85-88.

STUART H.J., *The Amazing Emperor Heliogabalus*, London 1911.

SULLIVAN R.D., *The Dynasty of Emesa*, in *ANRW II*,8, Berlin-New York 1977.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

TARPIN M., *Vici et Pagi dans l'Occident Romain*, Roma 2002.

TEIXIDOR J., *Sur quelques aspects de la vie religieuse dans la Syrie à l'époque hellénistique et romaine*, in J-M. DENTZER, W. ORTHMANN (edd.), *Archéologie et histoire de la Syrie II*, cit., pp. 81-83.

TEIXIDOR J., *The pantheon of Palmyra*, Leiden 1980.

TIELE C.P., *Manuel d'Histoire des Religions*, Paris 1885.

TORELLI M., *Topografia e Iconologia: Arco di Portogallo, Ara Pacis, Ara Providentiae, Templum Solis*, «Ostraka», 1 (1992), pp. 105-131.

TOWNSEND P., *The significance of the Arch of the Severi at Lepcis*, «AJA», 42,4 (1938), pp. 512-524.

TUCCI P., *Eight fragments of the marble plan of Rome shedding new light on the Transtiberim*, «Papers of the British School at Rome», LXXII (2004), pp. 185-202.

TURCAN R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989.

TURCAN R., *Héliogabale et le sacre du Soleil*, Paris 1985 (trad. it., *Eliogabalo e il culto del Sole*, Genova 1991).

TURCAN R., *Héliogabale précurseur de Constantin?*, «BAGB», 47 (1988), pp. 38-52.

TALLOEN P., WAELKENS M., *Apollo and the Emperors, II. The Evolution of the Imperial Cult at Sagalassos*, «Ancient Society», 35 (2005), 217-249.

TURTON G., *The Syrian Princesses*, London 1974.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

VAN'T DACK E., *Le dieu Soleil d'Elagabal et d'Aurélien d'après l'Historia Augusta*, in M. VAN UYTFANGHE e R. DEMEULENAERE (edd.), *Aevum inter utrumque: mélanges offerts à Gabriel Sanders*, Steenbrugge 1991, pp. 433-445.

VARNER E.R., *Portraits, Plots, and Politics: "Damnatio memoriae" and the Images of Imperial Women*, «Memoirs of the American Academy in Rome», 46 (2001), pp. 41-93.

VEYNE P., *L'empire gréco-romain*, Paris 2005 (trad. it., *L'impero greco-romano*, Milano 2007).

VEYNE P., *Une évolution du paganisme gréco-romain: injustice et piété des dieux, leurs ordres ou "oracles"*, «Latomus», 45 (1986), pp. 259-283.

VILLEDIEU F., *La Vigna Barberini à l'Époque Sévérienne*, in N. SOJC, A. WINTERLING, U. WULF-RHEIDT (edd.), *Palast und Stadt im Severischen Rom*, pp. 158-180.

VISCONTI C.L., *Escavazioni della vigna Bonelli fuori della Porta Portese negli anni 1859 e 60*, «Annali dell'Instituto di corrispondenza archeologica», XXXII (1860), pp. 415-450.

VISY ZS., *The roman army in Pannonia*, Teleki László Foundation, 2003.

VON MERCKLIN E., *Antike Figuralkapitelle*, Berlin 1962.

WALBANK F.W., *The Hellenistic World*, London 1992 (trad. it., *Il mondo ellenisitico*, Urbino 1996).

WARDPERKINS J.B., *Severan Art and Architecture at Leptis Magna*, «JRS», 38 (1948), pp. 59-80.

WADDINGTON W.H., *Inscriptions grecques et latine de la Syrie*, Paris 1870.

EDGARDO BADARACCO, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Tesi di Dottorato in "Storia, Letterature e Culture del Mediterraneo", XXVIII ciclo, Università degli Studi di Sassari.

- WEINSTOCK S., *Victor and Invictus*, «HThR», L (1957), pp. 211-247.
- WEST L.C., *Commercial Syria under the Roman Empire*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 55 (1924), pp. 159-189.
- WHITE J.F., *Restorer of the World*, Staplehurst 2005.
- WILL E., *Banquets et salles de banquet dans les cultes de la Grèce et de l'Empire romain*, in Mélanges P. Collari, Cahiers d'archéologie romande, 5, Lausanne 1976, pp. 353-362.
- WILL E., *Les villes de la Syrie à l'époque hellénistique et romaine*, in J-M. DENTZER, W. ORTHMANN (edd.), *Archéologie et histoire de la Syrie II*, Saarbrücken 1989, pp. 223-250.
- WILL E., *Le ou les sanctuaires syriens du Janicule*, «Syria», 26 (1949), pp. 161-168.
- WISEMAN T.P., *The Palatine, from Evander to Elagabalus*, «JRS», 103 (2013), pp. 234-268.
- WROTH W., *Seleucia Pieria*, in *Catalogue of the Greek Coins in the British Museum: Galatia, Cappadocia and Syria*, London 1899, Bologna 1964<sup>2</sup>.
- XELLA P., *Religione e religioni in Siria-Palestina*, Roma 2007.
- YOUNG G.K., *Emesa in Roman Syria: Resistance, Rebellion and Regionalism in the Third Century A.D.*, (2004), *Prudentia* 36.1, pp. 31-48.
- YOUNG G.K., *Emesa and Baalbek. Where is the temple of Elahagabal?*, «Levant», 35 (2003), pp.159-162.

ZANKER P., *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1987 (trad. it., *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989).

ZECCHINI G., *Il santuario della dea Caelestis e l'Historia Augusta*, in *Santuari e politica nel mondo antico, contributi dell'Istituto di Storia antica, Univ. Catt. Del Sacro Cuore*, (= *Scienze storiche*, 31), IX, 1983, pp. 150-167.

ZIEGLER R., *Der Burgberg von Anazarbos in Kilikien und der Kult des Elagabal in den Jahren 218 bis 222 n. Chr.*, «Chiron», 34 (2004) pp. 59-85.

ZIEGLER R., *Untersuchungen zur Münzprägung von Anazarbos*, Wien 1993.

ZIOLKOWSKI A., *The temples of mid-republican Rome and their historical and topographical context*, Roma 1992, pp. 80-94.

ZORIDIS P., *Two New Roman Portraits from Athens*, «AJA», 88 (1984), pp. 592-594.