

ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

# OCNUS

Quaderni della Scuola di Specializzazione  
in Beni Archeologici

23  
2015

---

ESTRATTO

---

Ante  
Quem

*Direttore Responsabile*  
Nicolò Marchetti

*Comitato Scientifico*

Andrea Augenti (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)  
Dominique Briquel (Université Paris-Sorbonne - Paris IV)  
Pascal Butterlin (Université Paris 1 - Panthéon-Sorbonne)  
Martin Carver (University of York)  
Sandro De Maria (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)  
Anne-Marie Guimier-Sorbets (Université de Paris Ouest-Nanterre)  
Nicolò Marchetti (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)  
Mark Pearce (University of Nottingham)  
Giuseppe Sassatelli (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)  
Maurizio Tosi (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)

*Il logo di Ocnus si ispira a un bronsetto del VI sec. a.C. dalla fonderia lungo la plateia A, Marzabotto (Museo Nazionale Etrusco "P. Aria", disegno di Giacomo Benati).*

*Editore e abbonamenti*

Ante Quem  
Via Senzanome 10, 40123 Bologna  
tel. e fax + 39 051 4211109  
www.antequem.it

*Abbonamento*

□40,00

*Sito web*

www.ocnus.unibo.it

*Richiesta di scambi*

Biblioteca del Dipartimento di Storia Culture Civiltà  
Piazza San Giovanni in Monte 2, 40124 Bologna  
tel. +39 051 2097700; fax +39 051 2097802; antonella.tonelli@unibo.it

Le sigle utilizzate per i titoli dei periodici sono quelle indicate nella «Archäologische Bibliographie» edita a cura del Deutsches Archäologisches Institut.

Autorizzazione tribunale di Bologna nr. 6803 del 17.4.1988

Senza adeguata autorizzazione scritta, è vietata la riproduzione della presente opera e di ogni sua parte, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

ISSN 1122-6315  
ISBN 978-88-7849-107-6  
© 2015 Ante Quem S.r.l.

## INDICE

Nicolò Marchetti <i>Editorial</i>	7
Maurizio Cattani, Florencia Debandi, Alessandro Peinetti <i>Le strutture di combustione ad uso alimentare nell'età del Bronzo. Dal record archeologico all'archeologia sperimentale</i>	9
Abbas al-Hussainy <i>The Date Formulae of the Tablets Excavated at Tell as-Sadoum (Season 2005) and the Chronology of the Old Babylonian Kings of Marad</i>	45
Marzia Cavriani <i>Su un amuleto egiziano da Karkemish</i>	49
Rocco Mitro <i>Kàlamos. A proposito del cosiddetto aspergillo di Melfi/Chiuchiani</i>	59
Vincenzo Baldoni <i>Un cratere del Pittore di Amykos in Etruria padana</i>	69
Mariangela Polenta <i>Ceramica da fuoco dalla domus del Mercato Coperto di Rimini: la romanizzazione indagata attraverso la cultura materiale</i>	85
Elia Rinaldi <i>La città ortogonale in Epiro in età tardo-classica ed ellenistica</i>	107
Marco Brunetti <i>I Troica di Nerone e la Volta Rossa della Domus Aurea</i>	137
Luca Barbarino <i>Luoghi, forme e interpreti del culto imperiale nelle province di area renano-danubiana</i>	153
Dario Daffara <i>L'Ospedale di Sansone a Costantinopoli: ricerca preliminare</i>	171
Paola Porta <i>Sculture altomedievali dagli scavi della villa di Teoderico a Galeata</i>	183
REVIEW ARTICLE	
<i>On Reconstructing Past Economies and Lifestyles: A View from the Ancient Near East</i> (Giacomo Benati)	199

# LUOGHI, FORME E INTERPRETI DEL CULTO IMPERIALE NELLE PROVINCE DI AREA RENANO-DANUBIANA\*

Luca Barbarino

*The various dynamics of development of the imperial cult during the first three centuries of the Roman Empire are analyzed here by means of the archaeological documents discovered at several Roman cities in the provinces near the Germanic and Danube limes. The most important task in approaching this phenomenon is to consider it by looking at particular cases, analyzing dynamics depending on the context of each settlement. Archaeological data provide a material element about the tangible expression of the cult. The aim of this research is to shed more light on the specific function of that cult. In fact, this analysis in itself would not be enough for a general understanding of the problem: it is thus essential to consider simultaneously the relationship between urban shape and sacred buildings, site and event of the celebration, artifacts and their semantics, and finally central authority and community interactions.*

È noto che il culto imperiale in ambito provinciale sia da considerare un fenomeno di rilevante importanza nelle dinamiche sociali dell'Impero tra l'età augustea e l'avvento del Cristianesimo nel IV secolo d.C.: il ruolo che esso svolse, infatti, determinò a livello generale il mantenimento di un solido rapporto tra potere centrale e comunità locali, identificandosi come strumento fondamentale di lealtà politica, di legittimazione e di ascesa sociale. In realtà, le uniche testimonianze a noi giunte e su cui è possibile riflettere provengono dall'archeologia, dall'epigrafia e parzialmente dalle fonti antiche. Esse ci forniscono un'idea sull'espressione architettonica dei monumenti, sulle modalità dello sviluppo urbano in funzione dei suoi edifici, sulle attività dei suoi ministri e sulle dinamiche di svolgimento del rituale. Tuttavia, i rinvenimenti archeologici, i dati epigrafici e i testi antichi appaiono come entità mute: sono testimonianze materiali che non permettono di conoscere veramente quel rapporto immateriale tra suddito e divinità,

tra cittadino e imperatore, quel legame soggettivo che un oggetto da solo non può trasmettere. Manca in essi una generale comprensione della finalità del culto, l'essere da un lato uno strumento religioso e, dall'altro, un mezzo esclusivamente politico: queste testimonianze possono fornire un aiuto alla comprensione, ma è soprattutto il contesto a fornirci alcune osservazioni.

## *Rimozione, sovrapposizione e coesistenza*

Nelle province occidentali la diffusione del culto avvenne tramite iniziative provenienti da Roma, essendo privo, questo vasto territorio, di quel sostrato ideologico e religioso forte che aveva invece influenzato per secoli il mondo orientale. Mancava infatti una vera e propria credenza nella divinità del sovrano, la cui celebrazione era sostanzialmente impedita dal contesto frammentario di popolazioni variegata, sparse in un vasto territorio, senza unità amministrativa centralizzata e con propri culti a livello regionale (Fishwick 2002a: 3-4). Per questo motivo, il potere centrale attuò una politica di inserimento molto graduale e differente per contesti sociali e geografici, essendo grande il timore di imporre a popolazioni faticosamente sottomesse con la forza un messaggio religioso e soprattutto po-

\* Desidero esprimere il mio ringraziamento al prof. Sandro De Maria che con grande disponibilità ha consentito di sviluppare questo tema di ricerca, seguendomi con pazienza nel suo svolgimento. Desidero ringraziare inoltre Riccardo Villicich, che mi ha seguito pazientemente nel lavoro di tesi da cui questo lavoro è nato, per il suo sostegno a proseguire la ricerca.

litico tanto potente, tale da rompere il delicato equilibrio raggiunto. In base alle testimonianze archeologiche, direttamente collegabili alla presenza della religione imperiale, la politica attuata da Roma in favore della sua diffusione è sintetizzabile in tre azioni principali: “rimozione”, “sovrapposizione” e “coesistenza”. Essi sono termini riferibili al rapporto con il sostrato religioso e sociale cui dovevano confrontarsi che, come già detto, a causa della frammentarietà sociale del territorio, era uno degli ostacoli maggiori cui era necessario provvedere.

L'esempio di *Glanum* (vedi Balty 1962; Gros-Varene 1984), nella Gallia Narbonense, aiuta a comprendere efficacemente il termine “rimozione”: l'insediamento conobbe un primo sviluppo monumentale in età ellenistica, quando la città era posta sotto l'influenza della colonia greca di *Massalia*. Il centro monumentale fu costruito intorno all'inizio del I sec. a.C. e si componeva di una piazza trapezoidale circondata da portici e di un *bouleuterion* quadrangolare. Dal 40 a.C. nella zona fu operato un vero e proprio “seppellimento”, reale ma anche simbolico, con la distruzione di tutti quegli edifici che ricordavano l'autonomia politica e sociale del centro. Al loro posto, con l'intento di sostituirli, furono costruiti un foro, una basilica, una curia e un *tabularium*<sup>1</sup>, mentre sopra il *bouleuterion* fu eretto un santuario, composto da due templi corinzi consacrati in età augustea alla casa imperiale, come testimonia il rinvenimento di una serie di ritratti della famiglia giulio-claudia. Questa obliterazione, riscontrabile anche in contesti geografici e temporali diversi, come avviene ad esempio a *Paestum* con la cancellazione dell'*ekklesiastèrion* e dell'*heroon* dell'ecista a partire dalla fine del III sec. a.C., determinò allo stesso tempo il disfacimento dell'autonomia politica e il risorgere di una nuova istituzione religiosa, utilizzata per scopi politici (vedi Torelli 1988).

Gli altri due termini, “sovrapposizione” e “coesistenza”, inerenti maggiormente al contesto geografico in analisi, sono specifici di realtà strettamente legate più che ai segni della politica e dell'autonomia locale, all'elemento legante delle società indigene delle aree galliche e germaniche, ossia la religione tradizionale. Come inserire la figura imperiale in un panorama così unitario ma allo stesso tempo così frammentario, senza mostrare un atteggiamento assolutistico e con una logica utilitaristica fine a se stessa? Il termine che occorre

in aiuto per spiegare questa situazione è “coesistenza”: sappiamo dall'epigrafia dell'esistenza di divinità direttamente associate al *pantheon* tradizionale romano, ma anche di un numero cospicuo di divinità minori che avevano grande diffusione in contesti rurali e che erano intimamente legate alla natura e alla conformazione di particolari luoghi. Molte di esse, a partire dall'età augustea, furono mantenute, il loro culto lasciato invariato e il loro nome associato a quello della famiglia augustea: l'azione compiuta si dimostrò gradualmente un ottimo ed efficace strumento per l'introduzione del culto imperiale nella mentalità collettiva, poiché influi non solo sulle *élites* aristocratiche (di cui parleremo in seguito), ma soprattutto sullo strato sociale inferiore, poco interessato ai vantaggi sociali e alle prospettive economiche che la romanizzazione poteva offrire. Questa classe sociale, che costituiva la maggioranza della popolazione, viveva ancora in piccoli insediamenti sparsi sul territorio, in cui era ben saldo il vincolo alle tradizioni culturali e religiose del mondo celtico, e che i santuari cittadini e rurali riuscivano ancora a mantenere.

Come riuscire, dunque, a inserire il culto imperiale in queste aree in modo tale da risultare ben accetto e perfettamente compatibile con la tradizione religiosa autoctona? L'attenzione verso una più efficace romanizzazione era posta in grande cura nella politica espansionistica di Roma, tanto che era necessario quanto fondamentale introdurre gradualmente la presenza dell'imperatore e del dominio di Roma anche in queste zone. Strabone ricorda nella sua *Geographia*, parlando a proposito dei Celtiberi, di quanto «... le città non possano riuscire ad addolcire il modo di vita quando la maggior parte della popolazione continua ad abitare nelle foreste, a svantaggio dei propri vicini» (Strab., *Geogr.* 3, 4). Una soluzione al problema sembra intravedersi nel fiorire, a partire dall'età augustea, dei numerosi *fanum*, i templi a pianta centrale, che rappresentano la commistione di stili della tradizione celtica con quella classica. Costruiti su precedenti santuari pre-romani, testimoniano l'intento di apporre una continuità e una persistenza dei culti autoctoni con l'inserimento di caratteri e simbologie tipicamente classiche.

Il tempio-*fanum* di Grange-des-Dimes, ad *Aventicum*, riassume queste caratteristiche (vedi Morel, Blanc 2008): esso era dedicato a Mercurio, il *Lug* celtico, la cui festa coincideva con quella di Augusto, il primo giorno di agosto. In tal modo in queste strutture dovevano verosimilmente essere presenti raffigurazioni simboliche e immagini che richiamassero la dinastia imperiale e che testimoniassero la presenza del *princeps* anche in queste

<sup>1</sup> Interventi tra il 30 a.C. e i primi anni del I sec. d.C.

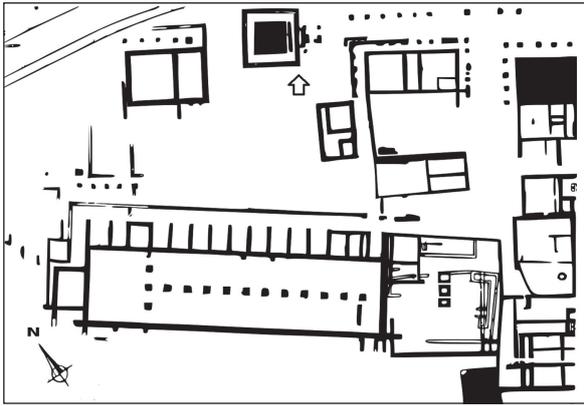


Fig. 1. Losanna, l'area del foro con il tempio-fanum e l'indicazione del ritrovamento dei rilievi della gigantomachia (rielaborazione da Abetel 2007: 10)

zone. A Losanna (*vicus Lousonna*, nella *Germania Superior*) l'insediamento, già presente dalla metà del I sec. a.C. come piccolo agglomerato degli Elvezi, aveva verosimilmente come punto focale un *fanum* mantenuto in età romana (fig. 1). Tuttavia l'interesse per l'edificio culturale si concentra sul rinvenimento di alcuni blocchi scolpiti, avvenuto nel 1936 e presso l'angolo sud-est del tempio: il materiale, giunto in parti frammentarie e attribuibile tra la fine del II sec. e l'inizio del III sec. d.C., doveva appartenere al *fanum* e si componeva di alcune scene rappresentanti una gigantomachia. Il tema rappresentato era evidentemente utilizzato come supporto ideologico destinato a esaltare le vittorie imperiali contro i popoli che avevano minacciato i vicini confini, ed erano raffigurate secondo la tradizione mitologica, la lotta tra l'ordine cosmico (impersonato dagli dèi, quindi dal *princeps*) e la barbarie (i giganti, le tribù nemiche) (Abetel 2007). Il messaggio, secondo un'abile trasposizione allegorica tra umano e divino, logico e soprannaturale, costituisce il raggiungimento di una capacità di comprensione nuova, poiché risultava perfettamente intelligibile da individui inseriti in un contesto culturale pienamente romanizzato.

Ecco, dunque, il motivo per cui Roma ha sempre tentato di ottenere consenso attraverso una ricercata persuasione della popolazione, soprattutto delle élites aristocratiche indigene. Esse erano concentrate nei grandi centri, quelli che erano sopravvissuti alle conquiste di Cesare in Gallia e alle campagne dei primi anni del principato di Augusto in *Germania* e nelle Alpi. Questi gruppi sociali, che nutrivano interesse nell'acquisizione di alcuni privilegi derivanti dalla romanizzazione, non potevano che costituire per Roma un'impor-

tante risorsa per lo sviluppo economico e sociale dell'Impero, ma in alcuni casi risultavano ancora legati alla tradizione locale. Tuttavia, il cambiamento era in atto e solide fondamenta culturali, quelle della romanizzazione, erano state fissate.

In questo terreno fertile e accondiscendente alla politica del *princeps* comparve il culto imperiale, cui in principio fu affiancato il culto della dea Roma. Fu lo stesso Augusto a mostrarsi restio a concedere la costruzione di edifici in suo nome in Occidente, poiché preferiva limitare al massimo una visione assolutistica del suo potere. In realtà il culto della dea rimaneva sempre in posizione secondaria, subalterna all'imperatore, ma le sue origini non erano legate all'avvento di Augusto, bensì di molto antecedenti, poiché Tacito riferisce della presenza di un tempio consacrato a Smirne già nel 195 a.C. (Tac., *ann.* 4, 56). Il rischio di introdurre un culto di matrice assolutistica in questi territori fu abilmente calcolato, poiché si temeva un dissesto nell'equilibrio politico e la perdita della fiducia delle aristocrazie locali. Questo sottile mascheramento fu in parte mantenuto in età augustea, per stesso desiderio del sovrano, ma già con l'avvento dei suoi successori, che lo proclamarono *divus* (come Cesare prima di lui), il culto si indirizzò verso la sua naturale inclinazione. A Colonia (vedi Irmler 2000: 324-327), il grande altare dedicato da Druso intorno al 9 a.C. può verosimilmente essere stato dedicato anche alla dea Roma, a imitazione dell'altare delle *Tres Galliae* di Lione, simile per funzionalità, e consacrato dallo stesso Druso qualche anno prima. L'insediamento del Magdalensberg, nel Norico (vedi Balty 1985: 192-195; Piccotti 2003: 171-193), ha restituito invece i resti di un edificio templare a due *cellae* di età tiberiana: la divisione, tuttavia, non costituisce una prova della venerazione delle due divinità citate<sup>2</sup>, in assenza di rinvenimenti archeologici precisi, ma un indizio a sostegno di alcune ricostruzioni e delle testimonianze epigrafiche trovate negli ambienti adiacenti (ILLPRON 235, 236) e che menzionano la *gens Augusta* (vedi Balty 1985: 193).

Per quanto riguarda il termine "sovrapposizione", è doveroso precisare quanto esso fosse un prodotto del cambiamento e della trasformazione sociale avvenuta nelle aree in questione a partire dall'ultimo quarto del I sec. d.C., in coincidenza con l'avvento della dinastia flavia. Con la nascita delle province delle due *Germaniae* e in generale

<sup>2</sup> Come sostiene Fishwick, i casi analoghi di Ostia e Pola, anch'essi dedicati alle due divinità, non presentano questa particolarità. Vedi Fishwick 2002a: 71-72.

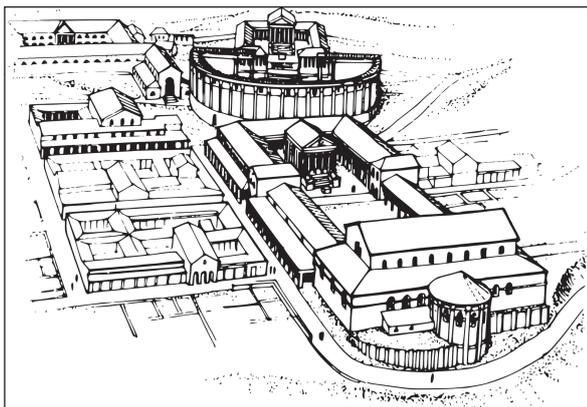


Fig. 2. *Augusta Raurica*, disegno ricostruttivo del centro della città. Sullo sfondo il tempio dello “Schönbühl” e il vicino teatro (elaborazione personale dell’Autore)

dello sviluppo delle regioni renane e danubiane, il processo di romanizzazione iniziato quasi cento anni prima era praticamente completato. Infatti, esso permise alle *élites* aristocratiche di beneficiare di tutti i vantaggi che la romanizzazione comportava e di trasformarsi gradualmente in quegli individui che, come scrisse Tacito, «si lasciarono sedurre dai nostri vizi, dal gusto dei portici, dei bagni e dei conviti e nella loro inesperienza chiamavano tutto questo civiltà, mentre non era che un aspetto del loro asservimento»<sup>3</sup>. In questo contesto, le *élites* aristocratiche diventavano non più soggetti passivi di imposizioni provenienti “dall’alto”, ma individui attivi e partecipi della vita sociale e politica dell’insediamento, proiettati più al futuro che al ricordo del proprio passato.

Anche il culto imperiale si trasformò, non nella sostanza, quanto nel proprio *modus operandi*: infatti, si assistette a un rovesciamento nella gestione del culto, con le *élites* locali ad avere l’iniziativa sulle attività del culto e lo Stato a divenire il fine e non più la causa della sua diffusione. La religione imperiale entrò prepotentemente nella vita comunitaria dell’insediamento e il suo ruolo fu utilizzato dagli stessi cittadini, anche se ex schiavi, come mezzo di ascesa sociale. Gli officianti si moltiplicarono e alcuni di essi parteciparono con atti evergetici alla crescita della propria comunità. I culti indigeni non furono eliminati, ma mantennero una loro identità, sebbene fossero consapevolmente ritenuti appannaggio di un passato ormai

distante dal nuovo contesto. Essi potevano essere sostituiti senza avere il timore di causare disordini tra la popolazione. Ad *Augusta Raurica* (vedi Furger 1995; Berger 2012) intorno al 70 d.C. fu costruito un tempio sulla collina dello Schönbühl, dove in origine doveva verosimilmente essere collocato un *fanum* o alcuni edifici di tradizione celtica. Probabilmente era dedicato a Mercurio, ma la perfetta assialità del tempio con il vicino teatro/anfiteatro ha fatto presumere un collegamento con il rituale del culto imperiale (fig. 2). Ad *Aventicum* (vedi Bögli 1984) fu costruito, tra la fine del I e l’inizio del II sec. d.C., il santuario del “Cigognier”, nel luogo in cui erano già presenti numerosi templi (fig. 3) dedicati alle divinità locali già dal II secolo a.C. e antecedenti all’insediamento romano (Morel Blanc 2008: 37-50).

Nelle province danubiane, quali la Pannonia, la Mesia e la Dacia, le dinamiche si evolvono diversamente, poiché cambiano le cronologie e lo stesso fenomeno si sviluppa sostanzialmente a imitazione della parte occidentale. Le regioni furono riorganizzate principalmente tra la fine del I e l’inizio del II sec. d.C., eccetto la Dacia che passò sotto il controllo di Roma nei primi decenni del II sec. d.C. A differenza del confine renano, tuttavia, le regioni erano maggiormente impegnate nella difesa del *limes*, e tutti gli insediamenti civili si ponevano a sostegno delle ingenti forze militari che presidiavano il confine. Spesso si ergevano sugli stessi accampamenti abbandonati, e i riflessi erano visibili nell’architettura degli spazi forensi e nella generale estensione del tessuto urbanistico. Il culto imperiale oscillava tra il diretto interessamento dello Stato, che non doveva confrontarsi con un sostrato religioso autoctono forte, e la sua diffusione da parte dell’esercito. Dunque, è possibile parlare di “coesistenza” per il primo periodo, in cui, come vedremo, culto ufficiale e culti orientali convissero, mentre successivamente si può definire un periodo di “trasformazione”, poiché il culto imperiale venne lentamente identificato e assorbito in un monoteismo solare (quello del *Sol Invictus*). A *Carnuntum* (Jobst-Humer 2002), capitale della *Pannonia Superior*, sulla vicina collina del Pfaffenberg (fig. 4) si apre una vasta area sacrale composta da alcuni templi, altari e un piccolo anfiteatro, databili in un periodo compreso tra l’età adrianea e quella severiana. Come riferisce lo studioso Ioan Piso, che ha studiato le iscrizioni, il ritrovamento di una fondazione rettangolare a gradini con altre fondamenta a est indica la presenza verosimilmente di un altare per l’imperatore (*ara Augusti o Augustorum*), con ai lati tre colonne dedicate a Giove (Piso 1991), mentre un anfiteatro,

<sup>3</sup> Tac., *Agr.* 21: «... paulatimque discessum ad delinimenta vitiorum, porticus et balinea et conviviorum elegantiam. Idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset».

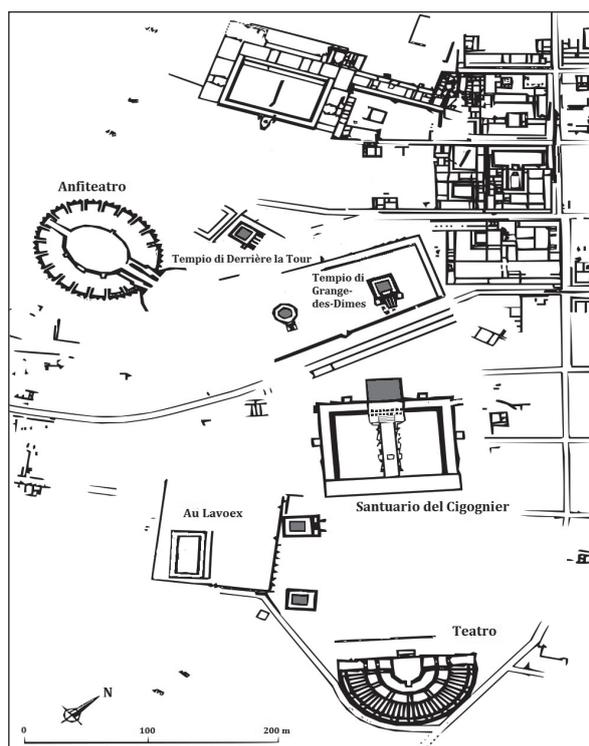


Fig. 3. Avenches, l'area dei santuari gallo-romani (rielaborazione da Morel, Blanc 2008: 38)

posto in collegamento con i monumenti citati, era destinato alle celebrazioni del rito imperiale. Gli altri edifici, unitamente alla presenza di numerosi altari e monumenti votivi, erano sostanzialmente dedicati alla figura di Giove Ottimo Massimo, espresso in relazione con il culto imperiale, ma alcune statuette con la raffigurazione della dea Vittoria (Groller 1900) e di Giove Dolicheno (di provenienza orientale), oltre a numerose iscrizioni, testimoniano l'importanza della struttura per l'esercito dislocato nei pressi di *Carnuntum*.

A *Gorsium* (vedi Fitz-Fedak 1993), nella *Pannonia Inferior*, alcuni scavi adiacenti al foro della città hanno riportato alla luce un complesso a destinazione sacra affacciato sul decumano e costituito da un lungo colonnato porticato, da cui si poteva accedere a un ambiente rettangolare suddiviso in cinque navate. Al fondo di un ampio vestibolo, probabilmente scoperto, era presente una piattaforma sopraelevata, posta in asse con l'ingresso dell'edificio. Immediatamente dietro, in un'area aperta, si trovavano alcuni templi dedicati a divinità romane e indigene, uno dei quali, grazie a un'iscrizione ritrovata nelle vicinanze, doveva essere dedicato a Marco Aurelio (CIL III, 3342; vedi Fitz-Fedak 1993: 265). Secondo alcuni studiosi, questo luogo fu scelto come sede del *Conci-*

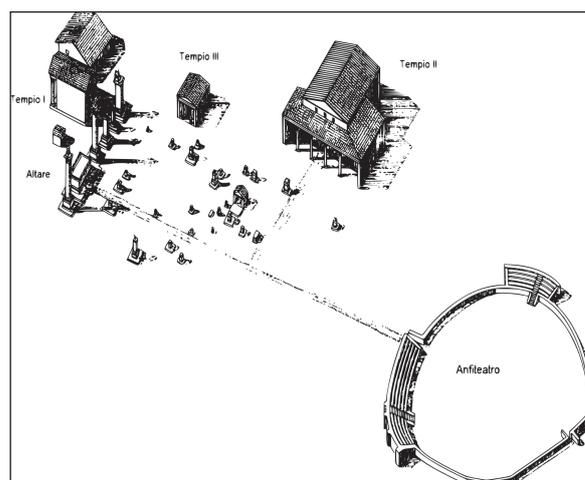


Fig. 4. *Carnuntum*, disegno ricostruttivo del santuario del Pfaffenberg (rielaborazione da Jobst 2006: 82)

*lium provinciae Pannoniae Inferioris* (Balty 1991: 419), in cui era ospitato anche l'altare del culto imperiale (*Ara Augusti*). Una suggestiva interpretazione di Fishwick (Fishwick 2004: 161-162) indica queste sale maggiormente adatte a ospitare una massa di fedeli piuttosto che i delegati del *concilium*: appare plausibile ipotizzare una funzione santuariale del complesso, dedicato verosimilmente a Giove Dolicheno o ad altre molteplici divinità orientali, e con le navate adatte ad ospitare i banchetti sacri (Fishwick 2002b: 309-331). In ultima analisi, si è ritenuto identificare il tempio a sud-est del complesso principale come il *Templum provinciae*, nel quale si svolgevano i riti del culto imperiale: nella cella è stata rinvenuta una base frammentaria di una statua di culto, verosimilmente corrispondente all'immagine del *princeps* (Fishwick 2002b: 152).

Infine, a *Sarmizegetusa* (vedi Piso, Etienne, Draconescu 2006), capitale della Dacia e sede dell'assemblea provinciale dal 107 d.C., la citata *Ara Augusti* dell'iscrizione del sacerdote (CIL III, 1513) è stata identificata al di fuori dell'abitato in direzione nord e lungo il proseguimento del cardine massimo: qui si collocavano alcune strutture, quali il tempio alla dea Nemese, uno a *Liber Pater*, un *Asklepieion*, più altre strutture dedicate alle divinità palmirene e numerosi altari a Esculapio, Igea, Iside e Serapide.

#### *Tra sacro e profano*

Nell'approccio allo studio del culto imperiale, sia nella totalità delle sue forme e caratteristiche sia nelle sue sostanziali differenze interne, una del-

le questioni maggiormente dibattute tra gli studiosi riguarda il significato con cui si manifestava ai suoi destinatari. In altre parole, qual era il confine concettuale tra immagine del sovrano come oggetto sacro e strumento di venerazione e, invece, immagine politica come strumento di propaganda? Secondo un'ipotesi dello studioso Paul Veyne il problema non si pone: egli ha rifiutato di intravedere nel culto imperiale una vera e propria religione, sostenendo l'idea di un culto come un fatto essenzialmente politico, «una di quelle sincere commedie cerimoniali che pervadono la vita pubblica e privata» (Veyne 2007: 36), pensato per avere un tornaconto pratico e materiale, ma completamente avulso da qualsiasi concezione religiosa. A mio avviso, l'esclusione dell'aspetto sacrale appare del tutto ingiustificata poiché si negherebbero le origini stesse del culto, che fondava le sue radici nell'assolutismo monarchico di età ellenistica, e specialmente nella figura di Alessandro, cui indirettamente o direttamente gli imperatori si rifacevano. Egli aveva manifestato la sua discendenza divina direttamente da Giove, come lo stesso oracolo gli riferì a Siwa (Plut., *Alex.* 27). Ciò non toglie come questa espressione di una concreta religiosità nella figura dell'imperatore-dio non sia servita, con il passare del tempo e in funzione del governo di un impero tanto vasto, a diventare un efficace strumento politico di consenso e di propaganda.

È bene sottolineare come l'aspetto della sacralità non riguardi l'oggetto nella sua essenza, quanto il modo con cui esso diventi oggetto sacro all'interno di una ritualità. Ad *Aventicum*, in un canale del cortile del santuario del "Cigognier", è stato rinvenuto un busto in lamina d'oro di circa 34 cm di altezza, raffigurante l'imperatore Marco Aurelio (Hochuli-Gysel *et alii* 2006: 96-97; Meylan Krause, Bosse Buchanan 2008: 71): un confronto è dato dal busto trovato a Marengo, raffigurante il fratello Lucio Vero ma realizzato in lamina d'argento (vedi Micheletto, Pantò 2013), o il busto di Settimio Severo, anch'esso in lamina d'oro, trovato a *Plotinopolis* (Didymoteicho), in Grecia (vedi Braemer 2004: 163-165). Anche a *Carnuntum*, nell'area santuariaria sul Pfaffenberg, è stata rinvenuta nel 1898 una testa di Marco Aurelio incoronata da foglie di quercia in bronzo dorato, nota a noi solamente da una vecchia fotografia (Jobst 2002: 86). Questi oggetti avevano la caratteristica comune, pur variando nelle dimensioni, di essere particolarmente leggeri e, grazie alla lavorazione in lamina metallica, potevano essere trasportati in processione. Infatti, essi venivano posti sopra *fercula* in modo tale da far partecipare simbolicamente alle attività ufficiali anche lo stesso sovrano.

Dalla legge di *Gytheion* (IG V, 1, seg. 11, 923) è noto l'utilizzo delle *imagines* dei regnanti e dei familiari negli edifici per spettacolo, come oggetti destinati a sacrifici e libagioni: «l'*Agoranomos* deve esporre sulla prima base l'immagine del Divo Cesare Augusto, a destra la seconda di Iulia Augusta, sulla terza quella dell'imperatore Tiberio Cesare (...) una *trapeza* deve essere messa nel mezzo del teatro e sopra di esso deve esserci un braciere per l'incenso. Gli appartenenti al sinedrio e i magistrati devono fare sacrifici sopra questa per la salvezza dell'imperatore, prima che entrino gli attori». Altri oggetti dovevano essere inseriti all'interno dei *sacraria* o *sacella* posti *in ima cavea*, mentre numerosi altari dovevano decorare l'orchestra e la scena. Riguardo all'altro aspetto da considerare, quello meramente politico-propagandistico, le testimonianze a noi giunte, nella maggioranza dei casi statue e grandi gruppi scultorei, provengono da luoghi differenti: nei templi, nei teatri, nelle terme o nei mercati la presenza dell'imperatore diventava una figura costante nella vita sociale del cittadino, un simbolo immanente del concetto di Stato e di garante a controllo della corretta attività di funzionari e magistrati. Il *princeps* perdeva la sua aura di sacralità per assumere il ruolo di presenza fisica e reale del mondo terreno, degli affari quotidiani, del privato e della giustizia. Il suo ruolo diventava politico e la sua immagine propaganda per il suo consenso. Ad *Aquincum* (vedi Poczy, Zsidi 2003), nel *macellum* cittadino, all'interno di una *tholos*, è stato rinvenuto un frammentario piede con calzare e una mano in bronzo dorato, pertinenti presumibilmente ad una statua imperiale (Poczy 2005: 23-25), mentre a *Noviodunum* (Nyon, vedi Bridel 1994), nell'*insula* 22, a fianco del foro cittadino, furono rinvenuti alcuni frammenti di statue pertinenti ad Agrippina Maggiore e ad altri membri della dinastia giulio-claudia e verosimilmente appartenenti a una basilica, oppure a un *Augusteum* (Bossert, Fuchs 1989: 25; Gros, Torelli 2010: 357). In realtà, risulta notevolmente complesso attribuire un significato simbolico, sia sacro che politico, ad un oggetto che al momento del rinvenimento si presenta come opera in sé, quasi muta: solo lo studio del relativo contesto, se comprensibile nella sua totalità e funzione, può determinarne il significato.

### *I luoghi della celebrazione*

A Roma la religione tradizionale era strettamente vincolata alla topografia della città, poiché evocava il collegamento tra passato e presente, tra

il mondo del mito e la persistenza del rituale, negli stessi luoghi che celebravano gli eventi storici della città. Nelle province, invece, la religione tradizionale perdeva questo stretto legame, che in parte poteva essere mantenuto dai culti autoctoni, a cui la religione tradizionale si correlava. Il culto imperiale, al momento di svilupparsi in Occidente, non possedeva i segni tangibili sul territorio, poiché era totalmente nuovo e quindi slegato da vicende storiche del passato. Nei territori di confine, in prossimità dei limiti conosciuti, la testimonianza della potenza di Roma e della supervisione dell'imperatore come garante del mantenimento dei confini era rappresentata in molteplici aspetti. L'altare monumentale simboleggiava la presenza della divinità ed era costruito per attirare la sua entità anche in luoghi remoti. Già i Greci costruivano altari a Zeus e altri dèi ai confini del mondo, perché essi vi dimorassero e rimanessero per fare buona guardia. Alcuni autori, tra cui Plinio (Plin., *nat.* 6, 49) e Curzio Rufo (Curt., 9, 3, 19), ricordano l'erezione da parte di Alessandro Magno di dodici altari in India, come segno di ringraziamento agli dèi e come termine ultimo delle sue conquiste. Lo stesso Alessandro è l'ispiratore delle cosiddette *Arae Sestianae* (vedi Fishwick 1987), tre altari costruiti in Galizia dal console Lucio Sestio Quirinale tra il 22 e il 19 a.C. per rendere omaggio ad Augusto e per porre un simbolo del limite estremo delle conquiste di Roma in Occidente. Lungo il confine renano la *Tabula Peutingeriana*<sup>4</sup> ricorda la presenza di una località chiamata *aris flavis* a metà strada tra le città di *Iuliomagus* (Schleithem) e *Sumelocenna* (Rottenburg), nei pressi della moderna cittadina di Rottweil (vedi Planck 1975). Probabilmente questi altari furono eretti prima delle campagne militari negli *Agri Decumates* condotte dal console Gneo Cornelio Pinario Clemente nel 72-75 d.C., quando l'insediamento costituiva il limite delle conquiste ottenute. Non sembra esserci alcun dubbio nel riferimento alla dinastia flavia, il cui nome al plurale richiama ugualmente l'imperatore Vespasiano e i figli Tito e Domiziano. È noto l'intento di Domiziano di ricollegarsi al principato augusteo, come testimonia la scelta di abitare nello stesso luogo, il Palatino, in cui aveva dimorato il primo imperatore. Questo richiamo alle memorie augustee può verosimilmente essere alla base dell'istituzione di questi altari, realizzati come sedi religiose per i nuovi territori presso il

Meno. Esso ricorda la stessa concezione politica e funzionale dell'altare di Colonia.

Il significato del messaggio politico non doveva solamente essere da monito per le popolazioni nemiche, ma poteva anche dimostrare quanto Roma fosse generosa con le tribù alleate che si erano messe sotto la sua protezione. Il *foedus* stabiliva un accordo con le popolazioni che si erano dimostrate fedeli in passato, soprattutto nel supporto offerto durante le campagne militari. Ad *Andemantunnum* (Langres), capitale della popolazione dei *Lingones*, una testimonianza di Cassiodoro riferisce della consacrazione a Cesare nel 9 a.C. di un *templum apud Lingonum gentem*<sup>5</sup>. Questa tribù era rimasta fedele al condottiero durante la sua campagna gallica e aveva fornito un supporto militare nella guerra contro Ariovisto: il premio per la fedeltà potrebbe essere stato quello di ospitare un culto dell'imperatore, testimoniato inoltre da una frammentaria iscrizione rinvenuta qui che indica la presenza di un sacerdote di Roma e degli Augusti (CIL XIII, 5679). Nell'insediamento di *Ara Ubiorum* (odierna Colonia), tra il 12 e il 9 a.C. Druso Maggiore costruì un altare per l'imperatore. La popolazione degli Ubii aveva uno stretto rapporto con i Romani fin dai tempi di Cesare e nel 38 a.C. fu trasferita da Agrippa sulla sponda sinistra del Reno per ricevere maggiore protezione. La scelta di porre qui un grande centro religioso fu alla base anche della decisione di costituire come capitale della futura provincia di *Germania* proprio l'insediamento degli Ubii, progetto poi abbandonato in seguito alla *clades Variana*.

Con l'età avanzata e i primi sviluppi urbani e sociali l'accresciuta consapevolezza della propria identità portò alcune comunità cittadine a promuovere alcune iniziative autonome, come nel caso di *Aventicum* (Avenches), nella *Germania Superior*: già importante centro sotto Claudio, nel 69 d.C. fu coinvolto nella guerra civile schierandosi contro Vitellio, scelta che gli permise di ottenere il rango di colonia sotto Vespasiano. Alla base della scelta, oltre alla fedeltà dimostrata, si scorge una dimostrazione di benevolenza dell'imperatore per la città in cui egli stesso probabilmente trascorse alcuni anni della sua infanzia, essendo stato il padre un ricco banchiere di *Aventicum*. Rimane suggestivo pensare, inoltre, che il nuovo rango acquisito sia stato utilizzato dalla comunità cittadina, un trentennio più tardi, per richiedere la costruzione di un luogo deputato al culto imperiale,

<sup>4</sup> Segmento 4.1. Anche Tolomeo ricorda la presenza di un luogo chiamato "altare dei Flavi" (cfr. Ptol., *Geogr.* 2, 11, 15), e parzialmente anche un'iscrizione (AE 1956, 90).

<sup>5</sup> Cassiod., *chron.* 2: «*Drusus Nero et L. Quinctius his cons. apud Lingonum gentem templum Caesari Drusus sacrauit*».

il cosiddetto santuario del “Cigognier”, dotato di un anfiteatro per lo svolgimento del rituale sacro.

Nell’orizzonte più strettamente locale, l’utilizzo del culto imperiale fornì un mezzo efficace per il controllo politico del territorio e il mantenimento delle autonomie delle comunità assoggettate. I simboli del potere locale e i luoghi delle assemblee delle tribù federate furono destinati alla medesima funzione, ma sotto la supervisione divina dell’imperatore, a cui dovevano tributare onori come prezzo per la conservazione della propria autonomia. Il centro federale di *Lugdunum* era già anticamente designato a ospitare un’assemblea confederata di tutta la Gallia (il *concilium Galliarum*) e la stessa funzione rimase anche in seguito all’arrivo dei Romani. Come ci informa Livio<sup>6</sup>, la costruzione dell’altare fu intrapresa dopo una grande ribellione, scoppiata in seguito a un censimento. La scelta di continuità tra passato e futuro deve essere stata influenzata da questo avvenimento, poiché la priorità maggiore in un delicato momento di transizione fu quella di recuperare un luogo già utilizzato dalle popolazioni galliche, affinché rimanesse ben saldo il sottile equilibrio raggiunto con la forza.

Allo stesso modo di *Lugdunum*, l’insediamento sulla collina di Magdalensberg rappresenta un caso piuttosto simile. Dalla metà del I sec. a.C. l’abitato fu il capoluogo di un potente regno alleato, il *Regnum Noricum*, che era sotto controllo romano. Dalle indagini archeologiche effettuate nel secolo scorso è stato individuato un grande complesso nella parte occidentale dell’insediamento, di età tiberiana, sorto su un precedente complesso termale. L’edificio era composto da alcune sale con funzione di archivio, un vestibolo e un’aula rettangolare con abside sul lato corto, in cui furono rinvenute alcune iscrizioni (ILLPRON 235, 236) che menzionano membri della *gens Augusta*, insieme al nome di alcune tribù del Norico, e che dovevano appartenere alla decorazione di questa sala. La funzione di questo ambiente è interpretabile come sede dell’assemblea federale del territorio del *Regnum*, la cui stessa autonomia era garantita dalla presenza dell’imperatore, simbolicamente rappresentato con alcune statue ritrovate all’interno. In realtà, un tempio si impostava a fianco dell’edificio, verosimilmente dedicato a Roma e Augusto, che in questo modo diveniva garante dell’autonomia della comunità come arbitro

politico e come presenza divina al di sopra delle leggi. Con l’abbandono della città in età claudia, e di conseguenza del tempio, mai concluso, il *Regnum* fu assorbito nella nuova provincia creata da poco: l’edificazione della nuova capitale, situata a fondovalle, assicurò la sopravvivenza di un’assemblea federale delle comunità della provincia, la cui funzione principale, rovesciata rispetto al passato, fu la celebrazione del culto imperiale, che poneva deliberatamente in secondo piano il ruolo politico dell’organo.

#### *Urbanistica e culto imperiale*

Pierre Gros, non molti anni addietro, si domandava se «les édifices de la religion officielle ont-ils, dans le cadre municipal, contribué a modifier la culture urbaine et à définir une conception nouvelle de l’urbanitas?» (Gros 2000: 310). Sebbene il suo studio si rivolgesse all’analisi dell’evoluzione delle città della penisola italiana tra la Repubblica e il primo Impero, la stessa questione è applicabile anche per le città provinciali. All’indomani dell’instaurazione dell’Impero, alcuni programmi edilizi ridisegnarono il tessuto urbanistico delle città repubblicane, con la costruzione di alcuni complessi adibiti per il culto dell’imperatore nelle vecchie geometrie dei *fora* repubblicani. La nuova ideologia presupponeva la concentrazione visiva e ideale sul simbolo del nuovo orizzonte politico, il *princeps*, che invece precedentemente era assorbita in modo più omogeneo dagli edifici della curia, del comizio e del tempio della Triade Capitolina. Senza soppiantare quest’ultimo, che poteva avere ancora un ruolo predominante nel segno della tradizione italiana, si affiancava ora un nuovo centro di culto dell’insediamento, che entrava nell’organizzazione spaziale del foro cittadino.

Nelle regioni di confine i modelli forensi della Spagna e della Gallia meridionale trovarono la loro maturazione più completa. La formula tripartita apparve come la soluzione maggiormente utilizzata, ma le dinamiche locali offrirono variazioni del tutto particolari per ciascun caso. Il culto imperiale si sviluppò maggiormente negli insediamenti, con la presenza di santuari dedicati all’imperatore, spesso in associazione con la dea Roma, e nei grandi altari provinciali. In molti casi si creava una connessione visiva e funzionale tra i due apprestamenti, legati allo svolgimento e alla celebrazione del rituale sacro.

A *Cambodunum*, in Rezia, alcuni scavi del secolo scorso hanno individuato a sud-est del foro una piattaforma con due avancorpi, posta in una

<sup>6</sup> Liv., *perioch.* 139: «Civitates Germaniae cis Rhenum et trans Rhenum positae oppugnantur a Druso, et tumultus, qui ob censum exortus in Gallia erat, componitur».

grande area aperta. Essa è stata identificata come l'altare provinciale del culto imperiale, sebbene non esistano testimonianze epigrafiche che confermino l'ipotesi. Dall'analisi della pianta, tuttavia, la configurazione di quest'area e la precisa collocazione dell'altare hanno suggerito di intravedervi un preciso intento progettuale nella disposizione generale dell'insediamento (fig. 5). La direttrice stradale proveniente da nord-ovest trovava infatti una perfetta prosecuzione all'interno del foro, in cui il passaggio era monumentalizzato attraverso un porticato, e introdotto da un propileo monumentale. Al fondo si accedeva, tramite due colonne d'accesso, a una lunga galleria perpendicolare al passaggio e che doveva avere un ulteriore ingresso per il grande spazio dell'altare che si apriva dietro l'edificio. Il tutto sembra indicare il percorso di una lunga via processionale che univa simbolicamente, ma anche funzionalmente, l'altare, il foro, i quartieri centrali e probabilmente anche il santuario (*Tempelbezirk*) romano-indigeno, posto all'estremità ovest dell'insediamento (vedi Weber 2008: 319-324).

Simile al caso di *Cambodunum* è l'insediamento di *Virunum* (Piccottini 2003), capitale della provincia del Norico. Il foro cittadino, costruito probabilmente all'inizio del II sec. d.C., si trovava all'incrocio tra cardine e decumano, più spostato verso est e quasi in prossimità del monte Töltschach (fig. 6). Esso era in connessione, tramite la prosecuzione verso nord del cardine massimo, con un grande apprestamento rettangolare, individuato tramite alcune fotografie aeree (Doneus 2005: 217-231): un'apertura su un lato, quello rivolto verso la strada, e la presenza di una struttura rettangolare al centro hanno permesso di ipotizzare qui il luogo deputato a ospitare un altare provinciale (*Ara Noricorum*). Anche in questo caso è possibile immaginare una connessione pensata per lo svolgimento del culto, il cui principale momento di partecipazione collettiva, oltre al sacrificio, era la processione, che dall'altare, passando per il centro, arrivava al foro cittadino, e proseguiva oltre, fino ai piedi del monte, in un'area in cui sono state individuate alcune strutture ludiche, quali un teatro e un anfiteatro. Se per *Cambodunum* questa connessione si basava su assi visivi e su un percorso del tutto lineare, a *Virunum* il percorso appare più irregolare, con la presenza del cardine massimo a congiungere le varie strutture, frutto probabilmente di una progettazione non uniforme e separata per cronologie.

Anche a *Sarmizegetusa*, in Dacia, è riscontrabile una situazione analoga, che riprende alcuni spunti già analizzati nei due casi precedenti. L'insediamento, capitale provinciale dalla fine del primo

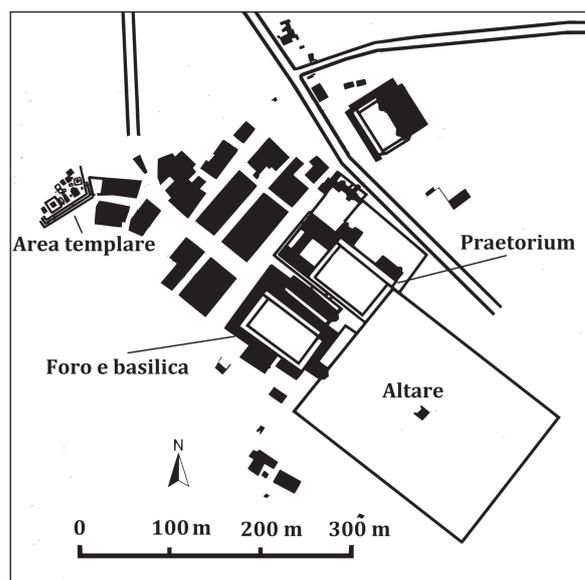


Fig. 5. *Cambodunum*, pianta dell'insediamento (elaborazione personale dell'Autore da immagine presente su [http://www.wikiwand.com/de/Archäologischer\\_Park\\_Cambodunum](http://www.wikiwand.com/de/Archäologischer_Park_Cambodunum))

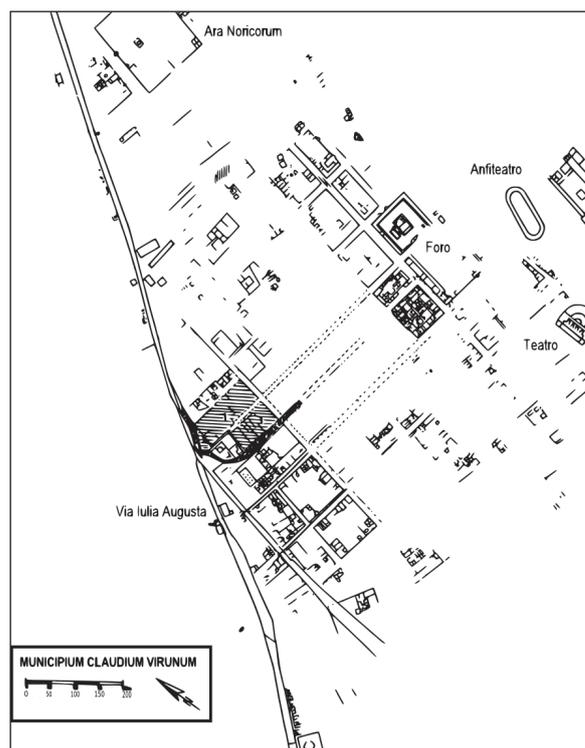


Fig. 6. *Virunum*, pianta dell'insediamento: a nord il recinto dell'altare del culto (rielaborazione da Harl 1989: 524)

quarto del II sec. d.C., è stato scavato a più riprese dalla metà del secolo scorso: negli anni Settanta è stata individuata una grande area a ridosso del *forum vetus*, che aveva al centro una base rettangola-

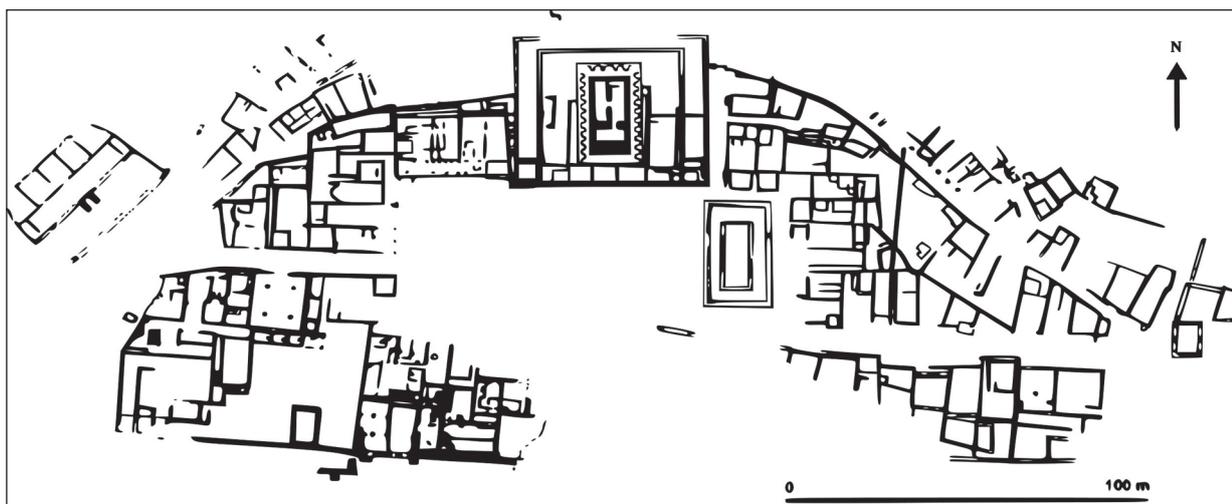


Fig. 7. Magdalensberg, area del foro (da Piccottini 2003: 176)

re, identificata dapprima come l'altare imperiale, poi successivamente come parte del podio di un tempio (Daicovicu 1974: 621-623; 648-650). In seguito, la concentrazione degli studiosi si è spostata su una zona al di fuori dell'abitato, lungo il proseguimento del cardine massimo verso nord: qui si collocavano alcune strutture, quali un tempio dedicato alla dea Nemese, uno a *Liber Pater*, un *Asklepleion* e un anfiteatro. Quest'ultimo si dimostra come l'edificio più interessante poiché collegato probabilmente al culto imperiale. A sostegno di questa ipotesi fa fede il ritrovamento di un'iscrizione (AE 1977, 689) che reca la dedica al *numen* di un imperatore da parte di un sacerdote del culto imperiale (*sac(erdos)*] *Arae A[ugusti n(ostri)*), che donò anche alcuni spettacoli gladiatori (*(exs mu(neribus)*). La testimonianza epigrafica, la concentrazione di altri apprestamenti religiosi, anch'essi documentati con iscrizioni, e l'edificio ludico possono verosimilmente far ritenere quest'area adatta a ospitare la citata *Ara Augusti*. Tuttavia, anche in questo caso non è difficile intravedere un percorso funzionale ben chiaro tra quest'area e il centro cittadino, con il cardine massimo a collegare le due zone: probabilmente anche l'area a sud del *forum vetus* può essere servita come luogo deputato al culto imperiale, a imitazione di altri insediamenti nell'Impero (*Augusta Emerita* e *Corduba* su tutte) che presentavano apprestamenti simili (generalmente chiamati *fora adiecta* dagli studiosi, vedi Lugli 1970: 215; Villicich 2007: 61; Gros, Torelli 2010: 316-321).

Nelle righe precedenti ci si è soffermati sull'importanza dell'organizzazione spaziale all'interno di ciascun insediamento e sul ruolo occupato da-

gli edifici destinati al culto dell'imperatore. Il fattore determinante era rappresentato dall'impatto visivo dell'edificio in sé e dall'orientamento delle altre strutture che armoniosamente lo accompagnavano. Il fulcro nevralgico era concentrato sulla figura del *princeps* e la sua posizione doveva sovrastare ogni cosa. Sulla collina del Magdalensberg, in una posizione già predominante naturalmente, il progetto di uno sviluppo di un insediamento gravitante su un edificio specifico, quale il tempio, trova qui la sua massima espressione (fig. 7). Le prime costruzioni furono nella metà del I sec. a.C., sul sito di un precedente agglomerato indigeno, che rappresentava la capitale del *Regnum Noricum*: esso sfruttava un'insenatura naturale della collina, che fu ampliata da una massiccia opera di sterramento e asportazione del banco roccioso, e che portò al livellamento di un'area piana di 114x40 m circa. Gli edifici furono disposti attorno a una grande piazza, lasciando verosimilmente spazio libero verso sud, da dove si apriva il panorama sulla pianura circostante. Proprio la possibilità di rendere visibile da lontano l'insediamento fu alla base della decisione, in età tiberiana, di porre il tempio al centro del lato nord della piazza, affinché potesse costituirsi come il fulcro di una scenografia monumentale.

Anche a Colonia la soluzione progettuale adottata nelle aree pubbliche cittadine si orientò decisamente verso l'esaltazione del culto imperiale, sviluppandosi in forme monumentali e dal grande impatto scenografico. Partendo da ovest, una grande area in connessione funzionale occupava quattro isolati: all'interno si ergeva un complesso semicircolare (135 m di diametro), co-

stituito da un porticato soprastante un criptoportico, che racchiudeva un'area aperta con una base rettangolare, indicata dagli studiosi come l'altare imperiale (*Ara Augusti*). Da ovest il porticato era accessibile tramite alcuni gradini dal decumano, che terminava qui il suo percorso, ponendosi in perfetta assialità con la porta occidentale, in direzione di Bavay. Il criptoportico era posto allo stesso livello della strada, in modo tale che l'area sacra con l'altare si trovasse su un piano sopraelevato, aperta e accessibile da una via secondaria che la tagliava interamente.

A Bregenz, l'antica *Brigantium*, in Rezia, una recente ipotesi (Ertel-Hasenbach 2008: 325-328), basata sul risultato di alcuni scavi d'emergenza del 1981, indica la presenza di un'estesa area sacra (173x166 m) lungo due terrazze naturali in prossimità del lago di Costanza verso nord-ovest e immediatamente dietro alle strutture affacciate sul decumano massimo. In quest'area sono state individuate alcune strutture murarie allineate, un tempio (20x30 m) e il suo relativo altare (13,6x2,5 m). Nei pressi sono stati recuperati alcuni frammenti di marmo verosimilmente pertinenti a più altari, raffiguranti uno la testa di un grifone attorniato da petali e l'altro un uccello, forse un cigno, in lotta con un serpente. Questi indizi hanno permesso di ipotizzare la presenza di un grande santuario, costituito da un tempio forse al culto imperiale, di un altare e un anfiteatro, individuato poco più a est, in connessione con il rito. La posizione predominante sulla collina favoriva il contatto visivo diretto con le strutture dello spazio sacro, osservabili ottimamente sia dall'inse-diamento sottostante, sia dalle strade in entrata e uscita, sia dal vicino lago di Costanza.

Infine, un ultimo accenno anche alle soluzioni adottate nel foro tripartito di *Augusta Raurica*: in periodo antonino, corrispondente alla seconda fase del complesso (vedi Trunk 1991: 46 ss.; 120 ss.; 154 ss.), alcuni accorgimenti posero l'intera area sacra in una posizione predominante all'interno della piazza monumentale. Essa si componeva di una grande piattaforma, sopraelevata di alcuni gradini dal cardine massimo sottostante e che tagliava perpendicolarmente il foro. Al centro si trovava il tempio, che risultava in questo modo in una posizione leggermente sopraelevata rispetto al restante complesso, anche se venne deciso di raccordare le due aree, quella sacra con quella civile, attraverso la costruzione di due ambienti rettangolari, a nord e sud. Al di sotto vi passava il cardine massimo, ma la loro funzione permetteva un raccordo tra i portici dietro il tempio con quelli della piazza rettangolare, offrendo scenografi-

camente una visuale unitaria delle due aree, che la strada invece divideva fisicamente.

La sequenza monumentale legata al culto imperiale includeva come destinazione finale l'edificio ludico, nella tipologia del teatro e in quella dell'anfiteatro. Nella legge sacra (*hieros nomos*) di *Gytheion* (IG V, 1, SEG. 11,923), databile al 15 d.C., è descritta minuziosamente la sequenza della celebrazione dei *Kaisareia*, in onore di Tiberio, che si svolge in parte nel teatro cittadino. Secondo il testo, in esso era collocata nell'orchestra una tavola con l'incenso davanti alle immagini dipinte di Tiberio e Livia, e di Augusto divinizzato. Successivamente era celebrato un sacrificio dai magistrati e dai membri del sinedrion, prima che entrassero gli attori. La festa durava alcuni giorni e al termine di questi vi erano altri giorni dedicati alle competizioni teatrali. In queste occasioni, ogni volta che l'*Agoranomos* doveva tenere le rappresentazioni, partiva una processione dal santuario di Asclepio e Igea verso il tempio del culto imperiale, dove gli officianti sacrificavano un toro per la salvezza dei regnanti e degli dèi e per la durata eterna del loro dominio. In molti insediamenti provinciali si trovavano alcuni santuari direttamente collegati, o vicini, a strutture di questo tipo, sia che avessero la funzione di anfiteatro che di teatro. L'esempio più illustre è fornito dal santuario del "Cigognier" ad *Aventicum*, dove, a circa 150 m in direzione sud-est, era collocato un grande teatro, orientato verso il santuario. Anche il luogo di culto di *Epomanduodurum* (Mandeure, vedi Barral 2007), sempre nella *Superior*, ricorda le stesse applicazioni riscontrate per *Aventicum*. Nel settore sud della città, già importante centro religioso gallico, in età flavia avanzata fu costruito un tempio compreso in un porticato e all'interno di un peribolo circolare, accessibile attraverso due propilei monumentali. Di fronte al complesso, detto "Clos du Château", a circa 200 metri di distanza si trovava un grande teatro, dal diametro di 142 m, quasi perfettamente allineato al santuario, che si rivolgeva verso la cavea dell'edificio. Le stesse analogie riscontrabili appunto nella vicina colonia di *Aventicum*, cronologicamente compatibili anche per le evidenti influenze nel modello progettuale generale.

Un modello che dovette essere stato alla base dell'altro celebre caso nella non lontana colonia di *Augusta Raurica*, dove un altro tempio destinato verosimilmente al culto imperiale è stato individuato a nord-ovest del foro principale. Il santuario era orientato verso il teatro, costruito verso il 70 d.C.: un importante indizio che permette di ipotizzare una connessione funzionale allo svolgimento di

spettacoli legati al culto imperiale. Questi stessi spettacoli vennero modificati a metà del II sec. d.C. in veri e propri *munera* gladiatori, quando il teatro fu trasformato in un anfiteatro<sup>7</sup>. Negli *Agri Decumates* è l'insediamento di *Arae Flaviae* a seguire le stesse modalità, seppure con una sostanziale differenza: nella fascia orientale dell'abitato sono stati ritrovati alcuni lacerti murari riferibili ad un probabile podio di un tempio, un'area di forma rettangolare con un edificio quadrato al centro (un *fanum*?) e alcuni lacerti di forma non lineare. Questi, ipotizzandone l'appartenenza ad un edificio ludico, sarebbero in rapporto con il santuario ma con orientamento divergente, essendo la cavea rivolta verso est e non verso il tempio.

Lasciando il territorio della *Germania Superior*, anche nel santuario sul Pfaffenberg di *Carnuntum* sullo stesso asse dell'altare monumentale sono stati rinvenuti alcuni apprestamenti riferibili a una costruzione rotondeggiante, del diametro di circa 41 m, che gli studiosi hanno identificato in un anfiteatro, utilizzato verosimilmente, come accade anche nei casi citati sopra, per le celebrazioni del culto imperiale (Jobst, Kremer, Piso 2002).

### Le tipologie monumentali

Nella casistica di studio sulle espressioni monumentali del culto imperiale, il riferimento più numeroso è rappresentato da contesti a carattere santuariale, edifici religiosi quali *templa* e/o *aedes*, e più raramente *fana* (vedi Cavalieri 2007: 213, n. 6). Sulla collina del Magdalensberg, nella porzione settentrionale della grande piazza, fu costruito in età tiberiana un grande tempio, 30,15x17,60 m, prostilo, tetrastilo corinzio, su podio di 3 m e con cella divisa in due, inserito dentro un recinto di larghezza 54,60x54,7 m e a 2 m in altezza dal livello del foro. La presenza di due celle può verosimilmente essere un indizio della divisione del culto per l'imperatore in associazione con la dea Roma, testimoniato anche da due fondazioni d'altare accostate sul muro sud (vedi Fishwick 2002a: 71-73 e n. 11). In seconda fase (età claudia) l'edificio fu trasformato in periptero esastilo, ma non fu terminato: ciò che rimane tutt'oggi sono i muri della cella (*favissae*, vedi Vettters 1956: 8-51). I modelli più prossimi al monumento sono il tempio di Roma e Augusto a Pola (in I fase) e il *Capitolium* di

<sup>7</sup> Nel III sec. l'edificio riacquisì la struttura originaria di teatro.

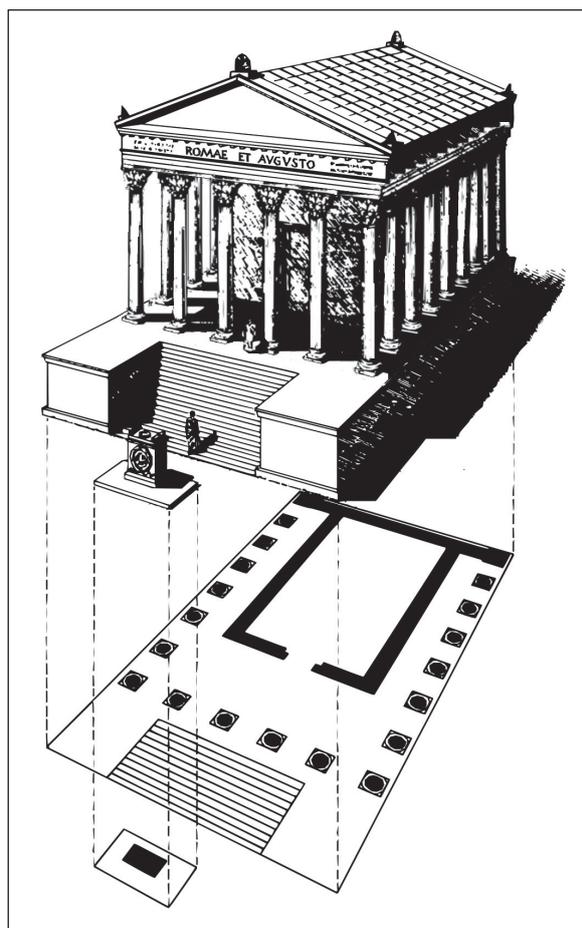


Fig. 8. *Augusta Raurica*, pianta e disegno ricostruttivo del tempio del foro (da Isler-Kerényi 2001: 145)

*Virunum*, il primo antecedente e il secondo di poco posteriore.

Anche il tempio di *Augusta Raurica* non si discosta dal modello (fig. 8): l'area sacra del complesso forense era dominata da un tempio periptero *sine postico*, esastilo corinzio, su alto podio (26x15 m). Di fronte, a una distanza di 2,5 m trovava sistemazione l'altare, in marmo lunense. In base ad alcuni ritrovamenti archeologici, consistenti in alcune lettere di bronzo che dovevano adornare l'architrave, si può presumere che il tempio fosse dedicato alla dea Roma e all'imperatore. Analogo, sempre ad *Augusta Raurica*, è il tempio cosiddetto dello "Schönbühl", costruito tra il 60 e il 70 d.C. sopra un santuario indigeno precedente, probabilmente un *fanum*. Il nuovo tempio, circondato su quattro lati da un doppio porticato e posto sopra un alto podio, si configura come un periptero esastilo (22x15 m), ma la sua attribuzione al culto imperiale rimane incerta. Infine, a *Sarmizegetusa* recenti scavi hanno indagato l'area a sud

del foro civile: sul sito di un precedente *macellum* di età adrianea fu costruito intorno al 150 d.C. un *forum adiectum*, chiamato dagli studiosi *forum novum* (Piso 2010: 275), e costituito dalla presenza di un tempio corinzio, prostilo, esastilo, orientato verso est e costruito su un podio di 30x20 m (fig. 9). Sebbene sia stata ipotizzata una funzione di *Capitolium*<sup>8</sup>, non è tuttavia da escludere la possibilità che fosse dedicato al culto imperiale: infatti nel II sec. d.C. il culto di Giove cominciò a confondersi con il culto imperiale e si assistette a una rifioritura dei *Capitolia*.

Tra i santuari più rappresentativi dell'area renana il santuario del "Cigognier" di Avenches rappresenta una delle massime espressioni monumentali del culto imperiale: esso fu costruito negli anni tra il I e il II sec. d.C., in una generale opera di monumentalizzazione dell'insediamento a seguito dell'acquisizione del rango di colonia durante il regno di Vespasiano. L'edificio (fig. 10) aveva pianta quadrangolare con portici su tre lati. In quello occidentale era inserito un grande tempio su podio, prospettante sulla piazza con un pronao ottastilo. Il portico era assente nel lato verso est, chiuso da un muro, mentre nei due lati rivolti a nord e sud erano presenti alcune nicchie. L'accesso avveniva dal lato orientale e costituiva il punto di partenza di una via processionale che dal tempio portava al non lontano teatro (Bridel-Matter 2008: 51-58; Verzar-Bass 1978). La somiglianza planimetrica più vicina è sicuramente il *Templum Pacis* a Roma, un monumento iniziato dallo stesso Vespasiano nel 74 d.C. e utilizzato sicuramente come modello per il santuario di Avenches.

Ultima tipologia santuariale attestata è il *fanum*, espressione architettonica tra tradizione indigena e tradizione classica. Pochi sono i complessi di questo tipo all'interno di centri abitati, essendo più frequentemente limitati ad aree extraurbane, generalmente legate a culti rurali. A Losanna il tempio aveva una cella di 7,70 m di lato, destinata a ospitare una statua di culto, e circondata da un grande porticato o galleria coperta. A circa 3,50 m dall'entrata, posizionata sul lato orientale, si trovava una struttura che generalmente è stata indicata come l'altare del tempio, nonostante la forma particolare dedotta dalle sue fondazioni e un'orientazione leggermente obliqua in rapporto alla facciata del tempio (Abetel 2000: 100). Sicuramente i modelli più prossimi sono

costituiti dai santuari di Grange-des-Dimes e di En Chaplix ad *Aventicum* (vedi Meylan, Krause-Bosse, Buchanan 2008: 59-78, per il tempio di Grange-des-Dimes; Castella, Flutsch 1990: 6, per il tempio di En Chaplix).

La seconda maggiore attestazione riguarda le cosiddette *arae* o altari sacrificali, dislocati princi-

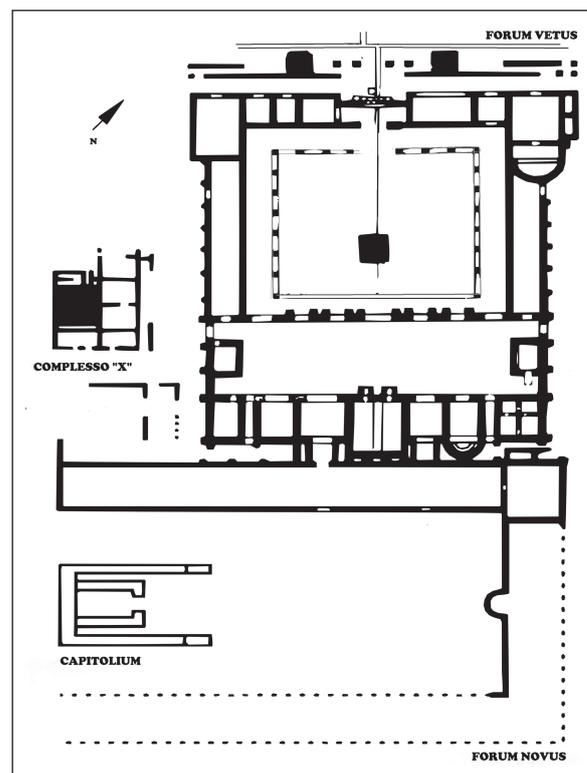


Fig. 9. *Sarmizegetusa*, pianta del *forum vetus*, in alto, e del *forum novum*, in basso (rielaborazione da Piso, Tentea 2011: 113)

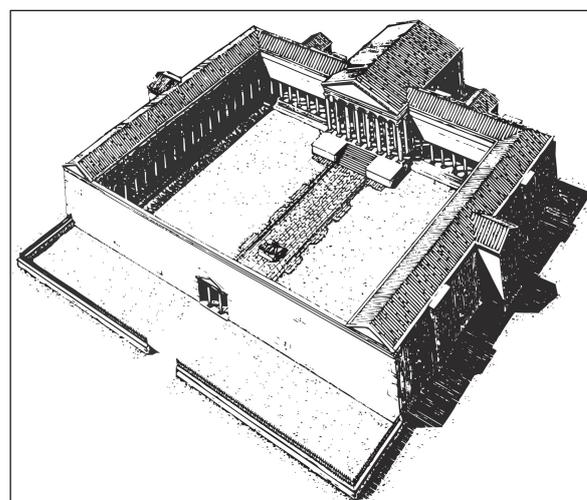


Fig. 10. *Aventicum*, disegno ricostruttivo del tempio del "Cigognier" (da Bögli 1984: 26-27)

<sup>8</sup> Ioan Piso assegna ad una statua seduta di Giove un frammento in marmo di un'ala di un'aquila e un pollice largo 6 cm. Cfr. Piso 2010: 275-276; Piso et alii 2012: 119-129.

palmente nelle capitali di provincia o nelle città più rappresentative. L'immagine architettonica di questi apprestamenti è fornita dalla conoscenza di alcune serie monetali provenienti dalla zecca di *Lugdunum* (ad esempio RIC 232-233 [Cohen 237]) in cui, al di sopra dell'iscrizione ROM ET AVG, campeggiava la raffigurazione dell'altare: un'ara di forma quadrangolare posta su alto podio, accessibile da una scalinata o da alcuni bassi gradini e compresa tra due alte statue con Vittorie sulla sommità. Il tutto posto nel centro di un grande recinto, che poteva raggiungere anche dimensioni ragguardevoli.

Questo modello trova una certa omogeneità strutturale negli insediamenti di *Cambodunum* (179x238 m), *Virunum* (esteso per circa 130-150 m) e verosimilmente *Arae Flaviae* e *Brigantium* (173x166 m)<sup>9</sup>. Più lontano da questa configurazione è senza dubbio l'altare di *Ara Ubiorum* a Colonia, costituito da una grande area sacra cittadina, in cui all'interno si ergeva un complesso semicircolare porticato (135 m di diametro) e che racchiudeva un'area aperta in cui doveva trovarsi l'altare. Negli insediamenti di *Carnuntum*, di *Sarmizegetusa* e in parte di *Gorsium*, invece, la presenza di un altare è attestata archeologicamente nel primo e nell'ultimo caso, mentre nel secondo solo in via epigrafica (AE 1977, 689). In tutte il monumento non si ergeva isolato ma doveva fare parte di una pluralità di templi e apprestamenti minori (altri altari, *arae* e colonne votive...), non espressamente riconducibili alla celebrazione del culto imperiale, ma più vicine a culti di origine orientale (Giove Dolicheno a *Gorsium*, *Liber Pater*, Asclepio Iside e altre ancora a *Sarmizegetusa*<sup>10</sup>).

### *Il ruolo della comunità*

Le fonti scritte sono quasi del tutto assenti riguardo alla descrizione del rituale e all'osservanza del culto imperiale nelle province di confine, e le uniche testimonianze sono ricostruibili attraverso lo studio del materiale epigrafico, comunque limitato nella generale comprensione dell'argomento. Se il protocollo rituale poteva presentarsi in molteplici aspetti sia a livello di macro aree (Oriente e Occidente) sia a livello più strettamente regionale e locale, l'apparato "umano" che doveva provvedere al suo svolgimento appa-

re non estraneo a una certa uniformità strutturale. La gerarchia sociale alla base della suddivisione dei compiti nello svolgimento del rituale, sia in occasione di eventi maggiori e a cadenza annuale, sia nell'attività giornaliera, coinvolgeva diverse categorie, che potevano usufruire della carica ottenuta per acquisire prestigio all'interno del proprio insediamento e, in alcuni casi, anche a qualcosa in più. Tuttavia, come vedremo, alcuni incarichi erano strettamente vincolati alla classe di appartenenza, che impediva la presenza di una sorta di *cursus honorum* anche per le cariche sacerdotali che, al contrario, si rifacevano direttamente al ruolo sociale dei cittadini all'interno di ogni insediamento.

Il gruppo più numeroso attestato epigraficamente comprende i membri appartenenti al collegio degli *Augustales*, un'associazione religiosa privata dedicata al culto dell'imperatore, ma che aveva un ruolo semi-ufficiale all'interno dell'amministrazione dell'insediamento (vedi Duthoy 1978). Da *Minnodunum* (Moudon), piccolo *vicus* nei pressi di *Aventicum*, un'epigrafe del II-III sec. d.C. ci informa della donazione alla comunità di 750 denari da parte del sevirio augustale *Q. Annius Aunus* per lo svolgimento di giochi della durata di tre giorni (CIL XIII, 5042). Ad *Augusta Vindelicum*, invece, un sevirio originario di Treviri, tale *Sex. Attonius Privatus*, donò un'ingente somma per la ricostruzione di un tempio dedicato al dio Silvano (CIL III, 5797), così come fece il sevirio *C. Cornelius Corinthus* di *Aquincum*, che donò alla città *ob augustalitatem* uno *splendidissimo templum* (CIL III, 3579). Gli *Augustales* avevano un incarico annuale, in un collegio di sei persone (chiamate *seviri Augustales*), ma potevano mantenere il titolo onorifico anche dopo la fine del mandato e trasmetterlo ai propri figli (Bottez 2008: 122-125): da *Carnuntum* siamo a conoscenza dell'ingente impegno, soprattutto economico, che i seviri *L. Septimius Valerius* e *L. Septimius Valerianus*, padre e figlio, offrirono alla città per la riparazione di un mitreo in rovina (CIL III, 4540). A *Brigetio*, nella *Pannonia Inferior*, *C. Ulpius Felix* fu augustale e *praefectus collegii centonariorum* (capo dei locali vigili del fuoco) e dedicò un portico accanto a una fonte sacra alla dea *Salus*, celebrando il tutto con un grande banchetto (AE 1994, 110). Ad *Augusta Vindelicum* un'epigrafe posta dalla moglie e dai figli ricorda il sevirio Tib. Claudius Euphras, che occupò la sua vita come *negotiator artis purpurariae*, attività che lo rese particolarmente ricco e gli permise di entrare nel *collegium* (CIL III, 5824).

Il gruppo più importante nella scala gerarchica, quello sacerdotale, formava una sorta di *élite*, poiché i suoi rappresentanti provenivano diretta-

<sup>9</sup> Vedi *supra*.

<sup>10</sup> Vedi *supra*.

mente dai ceti più elevati della popolazione, sia dall'ordo decurionum che dall'ordine dei cavalieri. Essi potevano usufruire del titolo di *flamen divi Augusti, Augustorum, Romae et Augusti*, ecc., oppure anche del titolo di *sacerdos divi Augusti*, con variazioni che cambiavano in base al contesto locale o anche a livello regionale. Da *Oescus*, in *Moesia*, proviene una dedica funeraria al *flamine T. Flavius Valentinus*, morto nel 235 d.C., che ricoprì anche la carica di *duoviro, praefectus saltus, patronus collegii fabrorum* di *Oescus* e *Apulum, patronus coloniae Oescensium*, e che apparteneva all'ordine equestre: questa iscrizione fu ritrovata nei pressi del foro e doveva far parte di una grande base utilizzata per sorreggere una statua, raffigurante proprio il *flamen* (CIL III, 7431). Da *Aquincum* proviene un *ex voto* in favore della figlia da parte di *Aurelius Audentius*, un notevole locale che occupò la carica di *curator rei publicae* e di *sacerdos provinciae* (CIL III, 3485). L'incarico cittadino svolto dal personaggio, vissuto tra il II e il III sec. d.C., prevedeva il controllo delle finanze municipali ed era di nomina imperiale: il prestigio di questa carica, oltre al potere che incarnava all'interno della sfera cittadina, può essere stato un valido motivo nella scelta dell'assemblea di nominarlo sacerdote provinciale. Da *Carnuntum*, invece, più esaustiva è la carriera di *L. Octavius* (o *Alfius*) *Faustinianus*, vissuto in età severiana (AE 1992, 1431). Egli proveniva dall'ordine equestre e dopo la carriera militare fu eletto *sacerdos provinciae Pannoniae Superioris*, entrando in seguito a far parte dell'ordo decurionum di *Carnuntum* e di *Savaria*. Da *Apulum* proviene invece l'indicazione di un tale *P. Aelius Strenuus* che, prima di diventare *sacerdos arae Augusti* dopo il 212 d.C., ricoprì tra le altre la carica di *augur* nelle colonie di *Sarmizegetusa* e di *Apulum*, svolgendo quindi un altro incarico sacerdotale, più a carattere onorifico e legato dalla celebrazione del rituale imperiale (CIL III, 1209). Analogo il caso di *M. Cominius Quintus*, noto da ben quattro iscrizioni, che terminò la sua carriera come sacerdote provinciale dopo aver ottenuto anche la carica di *pontifex* nella città di *Sarmizegetusa* (CIL III, 7907, 1497, 1473, 1513). Di notevole interesse, infine, sono anche i numerosi atti di evergetismo destinati alla comunità, come nel caso di un sacerdote provinciale della Pannonia, decurione di *Scarbantia* e di *Savaria*, città in cui svolgeva il suo *officium*, che donò un *aedem* per la venerazione di Ercole Augusto (AE 2007, 1125), oppure l'iscrizione da *Savaria*, che menziona l'opera del sacerdote e decurione *L. Valerius Verus* che ricostruì, con l'aiuto economico di un altro personaggio, una *cryptam* andata distrutta in un incendio (CIL III, 4183).

## Bibliografia

### Repertori epigrafici e numismatici

AE = L'Année épigraphique.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*.

COHEN = Cohen H., *Description historique des monnaies frappées sous l'Empire romain, communément appelées Médailles impériales*.

IG = *Inscriptiones Graecae*.

ILLPRON = Hainzmann M., Schubert P., *Inscriptionum lapidarium Latinarum provinciae Norici usque ad annum MCMLXXXIV repertarum indices*.

RIC = *Roman Imperial Coinage*.

Abetel, E., 2007. La gigantomachie de Lousonna-Vidy, suivie de considérations sur la transmission du motif de l'anguipède, *Cahiers d'archéologie romande* 106: 271-273.

Balty, J., 1962. Basilique et curie du forum de Glanum: note sur le centre monumental de la ville augustéenne, *Latomus* 21: 279-319.

Balty, J., 1985. Le centre monumental du Magdalenberg et le forum de Virunum: de l'habitat indigène au municpe romain, in E. Plöckinger (Hrsg.), *Lebendige Altertumswissenschaft: Festgabe zur Vollendung des 70. Lebensjahres von Hermann Vetters*, Wien: A. Holzhausen: 192-195.

Balty, J., 1991. *Curia Ordinis. Recherches d'architecture et d'urbanisme antiques sur les curies provinciales du monde romain*, Bruxelles: Académie Royale de Belgique.

Barral, P. (éd.), 2007. Epomanduodurum, une ville chez les Séquanais: bilan de quatre années de recherche à Mandeuve et Mathay (Doubs), *Gallia* 64: 353-434.

Berger, L., 2012. *Führer durch Augusta Raurica*, Basel: Schwabe Verlag.

Bögli, H., 1984. *Aventicum: la ville romaine et le musée*, Avenches: Association pro Aventico.

Bossert, M., Fuchs, M., 1989. De l'ancien sur le forum d'Avenches, *Pro Aventico* 31: 12-105.

Bottez, V., 2008. Emperor worship in latin settlements of Lower Moesia (1<sup>st</sup>-3<sup>rd</sup> c. a.D.), *Acta Musei Napocensis* 43-44/I, 2006-2007: 111-150.

Bouet, A., 2008. Amphithéâtres et sanctuaires du culte impérial en Occident romain: les liens urbanistiques, in A. Bouet, *D'Orient et d'Occident, mélanges offerts à Pierre Aupert*, Bordeaux: Ausonius: 269-293.

Braemer, F., 2004. Portraits romains en or, in M. Fano Santi (a cura di), *Studi di Archeologia in onore di Gustavo Traversari*, I, Roma: Giorgio Bretschneider: 159-172.

Bridel, P., 1994. Le programme architectural

du forum de Nyon (Colonia Julia Equestris) et les étapes de son développement, in *La ciutat en el món romà. Actes del XIV Congrés Internacional d'Arqueologia Clàssica, Tarragona, 5-11/9/1993*, Tarragona: Consejo Superior de Investigaciones científicas, Institut d'Estudis Catalans: 137-151.

Bridel, P., Matter, G., 2008. Sanctuaire du Cigognier, théâtre antique et temples du Lavoex: un cas particulier?, in D. Castella, M.-F. Meylan Krause (éd.), *Topographie sacrée et rituels: le cas d'Aventicum, capitale des Helvètes. Actes du colloque international d'Avenches, 2-4 novembre 2006*, Basel: Archeologie Suisse: 51-58.

Castella, D., Flutsch, L., 1990. Sanctuaires et monuments funéraires à Avenches-En Chaplix VD, *Archéologie suisse* 13: 2-30.

Cavalieri, M., 2007. Il culto imperiale nelle province galliche. L'immagine e il suo contesto religioso: santuari, templi e teatri, *Florentia. Studi di archeologia* 2: 213-256.

Daicovicu, C., 1974. Sarmizegetusa, in *RE* 14: 599-655.

Doneus, M., Gugl, C., Jernej, R., 2005. Neue Ergebnisse zur Siedlungstopographie von Virunum: ein neu entdecktes römisches Militärlager, in L. Borhy, P. Zsidi, *Die norisch-pannonischen Städte und das römische Heer im Lichte der neuesten archäologischen Forschungen* (II. Internationale Konferenz über norisch-pannonische Städte, Budapest-Aquincum, 11-14 September 2002), Budapest: Pro Aquinco Stiftung: 217-231.

Duthoy, R., 1978. Les Augustales, *ANRW* II, 16.2: 1254-1309.

Ertel, G., Hasenbach, V., 2008. Ein Kaiser-kultbezirk in Brigantium/Bregenz?, in D. Castella, M.-F. Meylan Krause (éd.), *Topographie sacrée et rituels: le cas d'Aventicum, capitale des Helvètes. Actes du colloque international d'Avenches, 2-4 novembre 2006*, Basel: Archeologie Suisse: 325-328.

Fishwick, D., 1987. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies on the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, I, 1, Leiden-Boston-Koln: Brill.

Fishwick, D., 2002a. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies on the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, III, 1, *Institution and Evolution*, Leiden-Boston-Koln: Brill.

Fishwick, D., 2002b. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies on the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, III, 2, *The provincial Priesthood*, Leiden-Boston-Koln: Brill.

Fishwick, D., 2004. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies on the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, III, 3, *The Provincial Centre; Provincial Cult*, Leiden-Boston-Koln: Brill.

Fitz, J., Fedak, J., 1993. From Roman Gorsium to late-antique Herculia: recent work at Tàc, *Journal of Roman Archaeology* 6: 261-273.

Furger, A., 1995. *Augusta Raurica. Guida archeologica*, Basel: Romerstadt Augusta Raurica.

Groller, M., 1900. Limesstation und Tempelanlage auf dem Pfaffenberg bei Deutsch Altenburg, *Roem. Lim. Oest.* 1: 65-80.

Gros, P., 2000. L'évolution des centres monumentaux des cités italiennes en fonction de l'implantation du culte impérial, in M. Cébeillac Gervasoni (éd.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien*, Rome: Collection de l'École Française de Rome 271: 307-326.

Gros, P., Torelli, M., 2010. *Storia dell'urbanistica. Il mondo romano*, Bari: Laterza.

Gros, P., Varène, P., 1984. Le forum et la basilique de Glanum: problèmes de chronologie et de restitution, *Gallia* 42: 21-52.

Harl, O., 1989. Der Stadtplan von Virunum nach Luftaufnahmen und Grabungsberichten, *JbRGZM* 36: 521-598.

Hochuli-Gysel, A., Brodard, V., Frei, W., Lehmann, E., 2006. *Marc Aurèle. L'incroyable découverte du buste en or à Avenches*, Avenches: Association Pro Aventico.

Hufschmid, T., 2008. Die Heiligtümer von Augusta Raurica. Überlegungen zur Topographie und Interpretation, in D. Castella, M.-F. Meylan Krause (éd.), *Topographie sacrée et rituels: le cas d'Aventicum, capitale des Helvètes. Actes du colloque international d'Avenches, 2-4 novembre 2006*, Basel: Archeologie Suisse.

Irmeler, B., 2000. Die Cryptoporticus am Forum der Colonia Claudia Ara Agrippinensium, in *Fundort Nordrhein-Westfalen: Millionen Jahre Geschichte* (Katalog zur Ausstellung, Köln-Münster-Nijmegen 2000-2001), Mainz: von Zabern: 324-327.

Isler-Kerényi, C., 2001. Religion in der römischen Schweiz, in A. Furger, C. Isler-Kerényi, S. Jacomet, C. Russenberger, J. Schibler, *Die Schweiz zur Zeit der Römer. Multikulturelles Kräftespiel vom 1. bis 5. Jahrhundert*, Zürich: Verl. Neue Zürcher Zeitung.

Jobst, W., Jobst, M., 2006. *Der römische Tempelbezirk auf dem Pfaffenberg/Carnuntum: Ausgrabungen, Funde, Forschungen*, Klagenfurt: JOBSTMedia.

Jobst, W., Humer, F., 2002. Lo sviluppo urbanistico della città romana di Carnuntum, in M. Buora e W. Jobst (a cura di), *Roma sul Danubio. Da Aquileia a Carnuntum lungo la via dell'ambra* (Catalogo della Mostra, Udine 2002-2003), Roma: L'Erma di Bretschneider: 81-92.

- Jobst, W., Kremer, G., Piso, I., 2002. Iupiter Optimus Maximus K(arnuntinus), il signore dell'area sacra sul Pfaffenberg, in M. Buora e W. Jobst (a cura di), *Roma sul Danubio. Da Aquileia a Carnuntum lungo la via dell'ambra* (Catalogo della Mostra, Udine 2002-2003), Roma: L'Erma di Bretschneider: 81-92.
- Joly, M., 2003. Langres, de la ville gauloise à la ville gallo-romaine, in *La naissance de la ville dans l'antiquité*, Paris: De Boccard: 227-238.
- Lugli, G., 1970. *Itinerario di Roma antica*, Milano: Edizione Periodici Scientifici.
- Meylan Krause, M., Bosse Buchanan, S., 2008. Des dieux et des hommes. Cultes et rituels dans les sanctuaires d'Aventicum, in D. Castella, M.-F. Meylan Krause (éd.), *Topographie sacrée et rituels: le cas d'Aventicum, capitale des Helvètes. Actes du colloque international d'Avenches, 2-4 novembre 2006*, Basel: Archeologie Suisse: 59-78.
- Micheletto, E., Pantò, G., 2013. *Tesoro di Marengo*, Torino: Soprintendenza per i Beni Archeologici del Piemonte e del Museo Antichità Egizie.
- Morel, J., Blanc, P., 2008. Les sanctuaires d'Aventicum. Évolution, organisation, circulations, in D. Castella, M.-F. Meylan Krause (eds.), *Topographie sacrée et rituels: le cas d'Aventicum, capitale des Helvètes. Actes du colloque international d'Avenches, 2-4 novembre 2006*, Basel: Archeologie Suisse: 35-50.
- Nasti, M., 2010. *Il culto delle divinità auguste nelle province galliche, nelle province germaniche e in Britannia. Aspetti della religiosità e della romanizzazione culturale dei territori provinciali*, Macerata: Simple.
- Piccottini, G., 2003. Virunum, l'ancienne: le site du Magdalensberg, in *La naissance de la ville dans l'antiquité*, Paris: De Boccard: 171-194.
- Piso, I., 1991. Die Inschriften vom Pfaffenberg und der Bereich der Canabae legionis, *Tyche* 6: 131-169.
- Piso, I., 2010. Il Capitolium, l'Epulum Iovis e il Dies Iovis nella Dacia Romana, in L. Zerbinì (a cura di), *Roma e le province del Danubio. Atti del I Convegno internazionale, Ferrara-Cento, 15-17 ottobre 2009*, Soveria Mannelli: Rubbettino: 269-278.
- Piso, I., Etienne, R., Draconescu, A., 2006. *Colonia Dacica Sarmizegetusa. Le forum vetus de Sarmizegetusa*, I, Bucarest: Editura Academiei Române.
- Piso, I., Marcu, F., Tentea, O., Cupcea, G., Varga, R., 2012. Das Kapitol von Sarmizegetusa, *Dacia* 56: 119-128.
- Piso, I., Tentea, O., 2011. Un nouveau temple palmyrénien à Sarmizegetusa, *Dacia* 55.
- Planck, D., 1975. *Arae Flaviae: neue Untersuchungen zur Geschichte des römischen Rottweil*, Stuttgart: Müller & Graff.
- Poczy, K., 2005. *Aquincum. Das römische Budapest*, Mainz am Rhein: Zabern.
- Poczy, K., Zsidi, P., 2003. *Forschungen in Aquincum 1969-2002*, Budapest: Torteneti Múzeum.
- Rose, C.B., 1997. *Dynastic commemoration and imperial portraiture in the Julio-Claudian period*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Torelli, M., 1988. Paestum romana, in *Atti del XXVII convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto-Paestum, 9-15 ottobre 1987*, Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia: 33-115.
- Trunk, M., 1991. *Römische Tempel in der Rhein- und westlichen Donauprovinzen: ein Beitrag zur architekturgeschichtlichen Einordnung römischer Sakralbauten in Augst*, Augst: Amt Augst für Museen und Archäologie des Kantons Basel-Landschaft.
- Verzar-Bass, M., 1978. *Un temple du culte impérial*, Avenches: Association Pro Aventico.
- Vetters, H., 1956. Die Gebäude zwischen Repräsentationshaus und Tempelbezirk, in R. Egger, *Die Ausgrabungen auf dem Magdalensberg 1954 und 1955*, Klagenfurt: Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten: 3-173.
- Veyne, P., 2007. *L'impero greco romano. Le radici del mondo globale*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Villicich, R., 2007. *I complessi forensi nei centri minori della Cisalpina romana*, Bologna: Ante Quem.
- Weber, G., 2008. Heiligtümer im römischen Kempten/Cambodunum, in D. Castella, M.-F. Meylan Krause (éd.), *Topographie sacrée et rituels: le cas d'Aventicum, capitale des Helvètes. Actes du colloque international d'Avenches, 2-4 novembre 2006*, Basel: Archeologie Suisse Antiqua 43: 319-324.