

Il culto di Nemesis a San Giorgio di Valpolicella

Nel 1964, in località Cristo, presso San Giorgio di Valpolicella, è stata messa in luce un'importante stipe votiva, la quale merita molta più attenzione di quanta non le sia finora stata tributata. Nel livello più profondo sono stati rinvenuti materiali del v-iv secolo a.C., tra i quali molte rondelle, che potrebbero essere di carattere votivo¹. Negli strati romani si sono rinvenuti molti materiali votivi, al 99% fittili, per il resto in bronzo (tra cui un asse repubblicano limato), ferro, piombo².

I reperti più importanti sono le statuette di divinità e di devoti. Innanzi tutto ci sono sei testine di Minerva elmata, due frammenti di busto con Gorgoneion e cinque elementi circolari interpretabili come scudi della dea. A essi si aggiunga una figurina piatta in piombo, che era stata classificata come Fortuna, la quale trova confronti in una statuina di Minerva in argento dalla stipe Baratella di Este³ e in due simili figurine piatte di Minerva in stagno dalla stipe di Gurina, nella valle della Gail⁴.

Le testine fittili sono tardo-repubblicane (o al massimo proto-imperiali), di tradizione centro-italica, come, del resto, tutte le altre statuette votive fittili della stipe di San Giorgio.

La figura di Minerva servì per interpretare in chiave greco-romana e per dare un'iconografia e un profilo mitologico personale a molte dee preromane

nord-italiche, sia in ambito paleo-veneto⁵, che retico e celtico⁶. Questa dea esprimeva, prima di tutto, i valori guerrieri delle dee locali, ma anche il ruolo di preparazione al matrimonio e di apprendimento del sapere; era dunque una dea centrale nella vita delle comunità, sia di quelle a vocazione urbana, come Este, sia delle molte strutturate come villaggi e federazioni di villaggi. Nella stipe Baratella la presenza di statuette fittili di Minerva ci riporta al III secolo a.C., alla prima fase dell'*interpretatio Graeca Romana* della dea atestina, *interpretatio* che inizia dunque prima della fase di romanizzazione delle culture del Veneto preromano.

..... LE STATUETTE VOTIVE DI SAN GIORGIO DI VALPOLICELLA

Il nucleo più cospicuo di statuette di divinità è costituito da immagini di Fortuna e di Nemesis, che non vanno tenute distinte, ma attribuite a un'unica divinità sincretistica che può essere chiamata Nemesis-Fortuna. Vi sono, prima di tutto, almeno diciotto esemplari raffiguranti la dea stante con il timone tenuto nella destra; in alcuni casi il timone sta su una ruota a otto o quattro raggi, in altri su un elemento sferico suddiviso in quattro parti da due linee che si incrociano, in altri su ruota senza raggi. Con la sini-

stra la dea tiene la cornucopia. Ci sono poi circa dodici statuette di dea in trono con patera nella destra e capo sormontato da alto *kalathos* fatto di canne legate; sotto i suoi piedi giace sul fianco destro un piccolo uomo rannicchiato. La quantità e la tipologia francamente non comune della dea inducono a riconoscere in lei il nume principale di questo luogo sacro.

Prima di discutere su questa dea, diremo brevemente delle altre statuette rinvenute.

L'elenco comprende:

- una testina, un busto con caduceo e altri frammenti di statuette di Mercurio;
- una statuetta di Lare stante e frammenti di altre tre raffigurano questi numi con corta tunica e *rython* sollevato con la destra, un'altra raffigura il Lare con situla nella sinistra;
- un Erote;
- circa otto statuette frammentarie di Attis seduto e un numero imprecisato di Attis stante;
- due frammenti di statuette di Priapo;
- una statuetta di ragazzo con corta tunica interpretato come *camillus*;
- almeno quindici statuette frammentarie femminili con tunica stretta da nodo e situla in mano;
- un numero imprecisato di devoti e devote;
- tre o quattro statuette di personaggi recumbenti su *kline*;
- un numero imprecisato di gruppi di tre figure: una maschile al centro in trono e due femminili ai lati, oppure una femminile al centro e due maschili ai lati;
- un gruppo e una ventina di frammenti rappresentanti coppie affiancate e abbracciate, certamente di sposi;

- un gruppetto di statuette di madri con bimbo in braccio, tenuto per mano o al seno;
- una figurina caricaturale;
- una testina (o meglio, busto) femminile su fondo piatto semicircolare allungato e frammenti di almeno altre dieci; di evidente tradizione centro e sud-italica;
- un numero imprecisato di statuette di cavalli e cavalieri e tre placchette raffiguranti cavalieri;
- cinque statuette di colombe, tre di galletti, un volatile non identificabile, un cane e una testina di leone.

Una stipe votiva assai simile a questa e contenente anche statuette uscite dalle medesime matrici usate a San Giorgio è stata rinvenuta a Bosco della Rocca, presso Garda (Verona); qui sono attestati cinque esemplari di Nemesis-Fortuna con cornucopia, timone e ruota, un'iscrizione con dedica a Fortuna e Victoria da parte di due coniugi⁷, una statuetta di Mercurio, un frammento di statuetta interpretabile come Vulcano, un medio bronzo di Faustina madre⁸.

..... IL CULTO DI NEMESIS-FORTUNA

Il tipo di votivi di San Giorgio e Bosco della Rocca non ha nulla a che fare con quello delle stipi indigene, dei Veneti, dei Reti, per non dire dei Galli, di cui peraltro si sa molto poco. Si tratta invece di materiali di tipo latino, databili tra la fine dell'età repubblicana e il I secolo d.C., verosimilmente in età giulio-claudia.

È evidente che il nucleo più importante e omogeneo di statuette della stipe di San Giorgio è costituito

Statuetta fittile di Nemesis
in trono con uomo
sotto i piedi,
da San Giorgio
di Valpolicella.



dal gruppo di Nemesis-Fortuna, presente anche a Bosco della Rocca. Si potrebbe dire che il tipo con dea stante presenta attributi di Fortuna, quali la cornucopia e il timone⁹, ma anche un attributo di Nemesis, quale è la ruota. Le statuette con dea in trono raffigurano senza dubbio Nemesis, perché la presenza di un personaggio sotto suoi piedi, talora con la testa schiacciata dal piede, è tipico dell'iconografia di questa dea¹⁰.

L'abbinamento del timone e la ruota ritorna peraltro anche in altre statuette di fattura ellenistica¹¹. Ad Aquileia è stata rinvenuta un'ara con dedica *Nemesis ex viso*, sui cui lati sono raffigurati il timone e un'ala e, dall'altra parte, la ruota alata¹². A Nemesis pertanto è stato assegnato l'attributo del timone, che di solito è tipico di Tyche-Fortuna. Ammiano Marcellino¹³ attesta che il timone, la ruota e le ali erano attributi di Nemesis-Adreasteia, ma parla anche della ruota come di un attributo di Fortuna¹⁴. Il sincretismo tra Fortuna e Nemesis è poi attestato esplicitamente da una dedica da *Apulum*, in Dacia, sulla quale si legge: *deae Nemesisive Fortunae*¹⁵. Inoltre è stato notato che ad *Aquincum* fu inaugurato un tempio di Nemesis restaurato in data 24 giugno 214 d.C., giorno in cui ricorreva la festa di Fortuna¹⁶. Un'emissione monetale di Geta¹⁷ mostra una Fortuna (che la legenda designa come tale) con la cornucopia e la ruota, che era emblema di Nemesis; emissioni di Elagabalo mostrano Fortuna su un trono che racchiude una ruota¹⁸. Del resto, il lessico di Esichio definisce la Buona Fortuna (Agathè Tyche) come una Nemesis e una Themis, la dea della giustizia.

Nemesis era nel mondo greco ed ellenistico una dea molto importante, mentre a Roma ella rimase una dea straniera, priva di un culto, e dunque di un tempio e di una festa a livello pubblico (eccezion fatta

forse per una statua in Campidoglio)¹⁹. Questo fatto contribuì alla concezione di sincretismi con dee di antica tradizione romana, che avevano un culto pubblico organizzato e che permettevano di celebrare feste ufficiali, senza alcuna necessità di organizzare un *sacrum peregrinum*. Fu così che si venerò una dea Diana Nemesis Augusta nel tempio di Nemesis ad *Aquincum*²⁰ e una Iuno Nemesis a *Carnuntum*²¹, una Nemesis-Caelestis (la dea cartaginese identificata anche con Iuno) a *Italica*²².

Nemesis poteva anche diventare simile a Victoria, quando veniva raffigurata con le ali²³, un'iconografia tipica dell'età imperiale e legata alla ricerca del successo in amore²⁴. È significativa l'iscrizione che accompagna, su una gemma d'età imperiale, la figura di Tyche incoronata da Nike: *Kyria Nemesis eleëson* (Nemesis signora, sii misericordiosa)²⁵.

Nemesis e le guerre civili

Probabilmente molti fattori dovettero contribuire alla definizione del pantheon locale di San Giorgio e di Bosco della Rocca: le tradizioni delle aree di provenienza dei coloni, la religiosità propria dei luoghi dove essi andavano a trapiantarsi, la condizione sociale e anche, in qualche misura, le propensioni politiche. La famosa statua bronzea di Venus Victrix di Brescia, per esempio, era destinata a celebrare le vittorie della *gens Iulia*; e per meglio ribadire il legame tra la dea e la vittoria, nel I o II secolo d.C. furono aggiunte le ali alla statua²⁶, e sappiamo quanto diffuso fosse il culto di Victoria anche tra le comunità norditaliche tra la fine della repubblica e il primo secolo dell'impero, come prova lo stesso caso del santuario di Bosco della Rocca. Parimenti, la diffusione del culto di Cibele e Attis

in Cisalpina orientale a partire dal I secolo a.C. non doveva essere privo di rapporti con la religiosità di Caio Mario, il quale aveva liberato queste regioni dal terrore dei Teutoni e dei Cimbri, dopo aver fatto voto a Cibele²⁷. Il caso di Nemesis-Fortuna probabilmente è analogo. Esso sembra essersi radicato a Roma al tempo delle guerre civili, al punto che potremmo dire che la Nemesis romana fu, prima di tutto, una dea delle guerre civili. Infatti la prima comparsa di simboli nemesiaci nella monetazione repubblicana risale all'emissione di denari di *L. Papius* nel 79 a.C.²⁸, al cui rovescio compare il grifone, talora accompagnato dal simbolo della ruota. Con il 79 a.C. si risale all'epoca del predominio sillano, in un contesto nel quale non è inverosimile che un magistrato monetale fosse ricorso al tema di Nemesis per giustificare la vendetta operata da Silla sui Mariani.

Dopo la battaglia di Farsalo, Cesare inseguì Pompeo fino in Egitto, dove il re Tolemeo fece decapitare il generale sconfitto; ma Cesare depose Tolemeo e fece seppellire la testa di Pompeo in un sobborgo di Alessandria e il luogo di sepoltura fu considerato un tempio di Nemesis²⁹. Nel poema della *Farsaglia*, Lucano³⁰ parla della Fortuna di Pompeo come se stesse parlando di Nemesis, perché essa non è soltanto la dea dispensatrice di abbondanza e fertilità, ma anche e soprattutto la dea che annienta gli uomini che prima stavano troppo in alto. Nel 42 a.C. furono emessi degli aurei a nome di *C. Vibius Varus* con l'immagine di Nemesis, probabilmente per attribuire a questa dea un ruolo nella sconfitta dei Cesaricidi da parte di Antonio e Ottaviano³¹. Non è escluso che anche la sfinge, che decorava l'anello di Augusto, oltre che il rovescio di una serie di cistofori augustei, rappresentasse

una manifestazione di Nemesis³². Con ogni probabilità un significato analogo dovette assumere la figura di Nemesis ricorrente sulle monete auree e argentee di Vespasiano (dal 73 d.C.)³³, il quale, chiamando in causa la dea, poteva trovare una conferma divina della giustizia del suo operato, dopo la vittoria su Vitellio.

La Nemesis venerata a Roma non era tanto la dea di Ramnunte o quella di Smirne, quanto la Nemesis ellenistica venerata in Egitto. Infatti sia Cesare che Vespasiano furono in Egitto nel momento in cui la Nemesis aveva dato loro ragione e aveva umiliato i loro nemici. L'animale che l'accompagna nell'iconografia di età imperiale, il grifone, derivava il suo ruolo di vendicatore dalla tradizione egiziana³⁴. E anche la presenza dell'uomo o della testa umana sotto i piedi della dea è un tratto tipico della tradizione egiziana di Nemesis³⁵, che probabilmente si rifaceva a schemi iconografici di epoca faraonica³⁶.

Si potrebbe dire che la Nemesis del Veronese di età giulio-claudia rispecchiava i caratteri della Nemesis romana, la cui figura si ispirava a fenomeni religiosi e ideologici maturati in Egitto o in connessione con l'Egitto ellenistico, fenomeni che tendevano a fondere i due aspetti fondamentali della dea: il dono dell'abbondanza, simboleggiato dalla cornucopia, attribuito di una delle due Nemeseis di Smirne, e il castigo della superbia, simboleggiato dall'uomo schiacciato sotto i piedi, carattere che risale prevalentemente alla Nemesis attica di Ramnunte.

Alcuni elementi dell'iconografia delle statuette di San Giorgio e di Bosco della Rocca ritornano nell'iconografia delle dee protettrici di Ottaviano, e in particolare nella sua monetazione precedente il 31 a.C. il

globo cosmico è ai piedi di Victoria o ai piedi di Ottaviano stesso, raffigurato come tale anche in una statua, mentre l'iconografia di Fortuna con la cornucopia è arricchita dal ramoscello che la trasforma nella dea Pax³⁷.

La presenza di Nemesis in area veneta dimostra una precoce diffusione del culto di questa dea, che era stata per la prima volta assunta nel pantheon romano in età triumvirale. Non stupisce la sua fusione con Fortuna, considerato il ruolo analogo che queste due dee svolgevano, per cui Nemesis poteva essere considerata un aspetto di Tyche-Fortuna³⁸. Quest'ultima, del resto, prestò la sua iconografia anche ad altre dee che ricorrono nella monetazione e nell'arte di età imperiale³⁹, quali Uberitas, Liberalitas, Felicitas, Annona ecc. Si noti inoltre che la Nemesis-Fortuna di San Giorgio e Bosco della Rocca non presenta alcun elemento che rinvia alle identificazioni con Isis, le quali caratterizzarono la religiosità di Praeneste⁴⁰ già in epoca repubblicana. I coroplasti che realizzarono le statuette di San Giorgio e Bosco della Rocca avevano ormai in mente la nuovissima versione della antica dea centro-italica: la Isityche forse doveva sembrare già superata dalla Nemesityche. Ma il ruolo principale di questa dea doveva essere sempre lo stesso: proteggere i matrimoni e la fecondità.

.....
**LA NATURA POLIVALENTE DEL SANTUARIO
 DI SAN GIORGIO**

I due santuari gemelli di Bosco della Rocca e di San Giorgio sembrano incentrati sul culto di una divinità femminile principale, Fortuna-Nemesis, affiancata da

Victoria a Bosco della Rocca e da Minerva a San Giorgio, alla quale inoltre si affiancano altri dei, quali Mercurio e Vulcano a Bosco della Rocca, Mercurio, Priapo, Attis, i Lari a San Giorgio. È probabile che alcune di queste divinità fossero collegate, come Fortuna, alla sfera matrimoniale e ai passaggi di età. Ricordiamo che a Roma i Lari erano venerati durante la cerimonia della deposizione della *toga praetexta* da parte dei giovani che si accingevano ad assumere la virile. La presenza di Mercurio e di Vulcano potrebbe far supporre che il culto riguardasse anche altre sfere della vita privata e pubblica, quali, per esempio, il commercio o la tutela dal fuoco; ma anche altre ipotesi potrebbero essere avanzate⁴¹.

Fortuna-Nemesis è affiancata pertanto da Victoria oppure da Minerva, due divinità che tra loro potevano essere facilmente appaiate o anche sovrapposte e identificate, fin dal tardo arcaismo greco, che conosceva la dea Atena Nike. Atena-Minerva spesso era raffigurata con una Victoria in mano, o era ella stessa la dea della vittoria, in quanto guerriera, e per questo sentita come equivalente alle dee celtiche, retiche o venete del nord Italia che presiedevano alla guerra e all'educazione della gioventù⁴². Si potrebbe pensare che Minerva-Victoria fosse la dea guerriera vergine e Fortuna la dea del matrimonio e della fecondità, simboleggiata dalla cornucopia. Anche nel mondo greco le nozze erano contraddistinte dalla cultualità di una dea vergine, quale Atena o Artemide, e di una dea dell'amore, regolarmente coniugata, quale Afrodite⁴³.

Nelle colonie, romane e latine, come un tempo nelle colonie ellenistiche, i grandi templi monumentali, al pari delle strade e delle mura, spesso dovevano essere realizzati dai veterani destinati a stanziarsi, o dal-

l'imperatore. Ma nel caso di piccole comunità di coloni doveva essere più difficile trovare risorse sufficienti per realizzare un tempio monumentale, più difficile ancora realizzare tanti templi quante erano le divinità da venerare. Il caso del *lucus* di Pesaro è al riguardo esemplare: i primi romani e latini che si stanziarono nella futura colonia di *Pisaurum*⁴⁴ verso la fine del III secolo a.C., probabilmente come *conciliabulum* o *conventus civium Romanorum*, inaugurarono un *lucus* nel quale furono venerate dapprima circa quattordici divinità, note grazie a un gruppo omogeneo di iscrizioni, dedicate nel giro di non più di due decenni: esse erano Apollo, Diana, Feronia, Fides, Iuno Regina, Iuno Lucina, Mater Matuta, Salus, Marica, Liber e gli Dei Novemsides. Esse erano presenti per garantire la salute pubblica (Apollo e Salus soprattutto), il successo dei matrimoni (Iuno in particolare), delle nascite (Iuno Lucina), della crescita dei bimbi e dei ragazzi (Feronia, Mater Matuta, Diana, Liber), nonché degli animali (Diana) e dell'agricoltura (Feronia).

Per un'area abbastanza vicina alla Valpolicella abbiamo da segnalare il caso del tempio di Minerva a Breno, in Valcamonica⁴⁵: esso sorse in epoca tardo-repubblicana, certamente per opera di coloni centro-italici, i quali dedicarono una statua marmorea della dea e iniziarono a consacrare voti in terracotta e marmo che raffiguravano anche gruppi di sposi. Più o meno nello stesso periodo nel *pagus Farraticanus*, sempre nel Bresciano, furono poste sette are, una delle quali dedicata a Giove⁴⁶. Evidentemente le piccole comunità trapiantate nella Cisalpina alla fine della repubblica dovevano creare aree sacre per celebrare le maggiori cerimonie che scandivano la vita sociale, com'era il caso dei matrimoni.

Tra latini e arusnati

Un'ultima questione verrà ora toccata: quella del rapporto tra i culti di tipo latino di San Giorgio e i culti retici del *pagus* degli Arusnati. Questi ultimi erano contraddistinti da teonimi di tradizione puramente locale, con qualche lontano collegamento solo con il pantheon etrusco, nonché da cariche sacerdotali indigene, come quella del *mannisnavius*. Va, innanzi tutto, respinta un'eventuale ipotesi che riconosca nelle divinità raffigurate nella stipe di San Giorgio le *interpretationes latinae* di divinità locali. Infatti l'iscrizione di Bosco della Rocca parla chiaro: si tratta di divinità latine, mentre l'epigrafi degli Arusnati si dimostra estremamente conservatrice nell'uso dei teonimi locali, del tipo di Udisna o Lualda, ricorrendo solo in qualche caso all'*interpretatio*, come nel caso di Iuppiter Felvennis, il quale conserva pur sempre il suo nome locale. Il processo di romanizzazione dei culti arusnati era determinato in larga misura dal rapporto della comunità locale con la città di Verona ed era condizionato dal fatto che questa comunità locale, al pari di altre nel territorio, non godeva del diritto di cittadinanza romana, come i cittadini veronesi⁴⁷. La coesistenza di culti latini e culti locali deve aver determinato l'opportunità di creare un *pontifex sacrorum Raeticorum*⁴⁸, carica sacerdotale di tipo romano, destinata a garantire la conservazione della tradizione non romana. Non è facile comprendere come i Latini che praticavano i loro culti nel santuario sito in località Cristo avessero strutturato i loro rapporti con gli Arusnati: essi infatti con ogni probabilità erano cittadini romani e non c'era nessuna ragione per cui avrebbero dovuto rinunciare ai diritti inerenti al loro *status* di cittadini. Se per caso avessero goduto solo

del diritto latino, la legge di Giulio Cesare del 49 a.C. avrebbe permesso anche a loro di diventare cittadini romani. Come nei casi dei villaggi dell'Italia tardo-repubblicana⁴⁹, così anche in quello della comunità latina di San Giorgio è possibile che la gestione dei culti pubblici principali fosse affidata a dei *magistri*.

Poste queste premesse, potrebbero sorgere ulteriori quesiti, ai quali non sono in grado di dare una risposta sicura: gli eventuali *magistri* avranno avuto, a un certo punto, un loro *pontifex*, distinto dal *pontifex sacrorum Raeticorum*? Essi avranno costituito un *vicus* popolato da cittadini romani appartenenti alla città di Verona, oppure saranno andati a vivere insieme agli Arusnati? Questa seconda possibilità sembra difficilmente accettabile, specie se parliamo della fase tardo-repubblicana e proto-imperiale, quando i nuovi arrivati parlavano latino e gli Arusnati il loro dialetto retico, quando ciascuna delle due comunità continuava a praticare culti propri. E inoltre le dediche a divinità indigene di età imperiale stanno a indicare come la comunità retica avesse continuato per la sua strada, pur vivendo a fianco della comunità latina che venerava la Nemesis. Probabilmente la comunità che frequentava il luogo sacro di San Giorgio costituiva un *vicus* che geograficamente faceva parte del *pagus* degli Arusnati.

Recentemente Cesare Letta⁵⁰ ha proposto di distinguere quattro categorie di santuari rurali, in base al loro ruolo nei confronti della società. Tenendo presente che entro il territorio di un *pagus* si possono avere uno o più *vici*, cioè abitati, villaggi, si possono avere: a) santuari esterni all'abitato pertinenti a tutto il *pagus*; b) santuari all'interno di un *vicus* ma pertinenti a tutto il *pagus*; c) santuari all'interno di un *vi-*

cus e pertinenti solo al *vicus*; d) santuari extramurani di campagna pertinenti a un *municipium*. L'ultimo caso non si adatta alla situazione della stipe di San Giorgio, la quale, per la sua articolazione e complessità, pare destinata ad assolvere a tutte le principali funzioni religiose di una piccola comunità locale; essa rappresenta un piccolo pantheon, come quello del *lucus* pesarese. La mancanza di dediche scritte non per-

mette di verificare se persone dall'onomastica indigena frequentassero, accanto a genti centro-italiche, il luogo di culto. Ma, anche a prescindere da questo dubbio, resta che la tipologia dei votivi e delle divinità rappresentate è puramente centro-italica. Per questo si direbbe più probabile che si trattasse di un santuario pertinente a un *vicus* e non all'intero *pagus*, per lo meno nelle sue prime fasi di vita.

.....
NOTE

.....
Sigle

RIC = H. MATTINGLY ET ALII, *The Roman imperial coinage*, London 1923-1991

RRC = M.H. CRAWFORD, *Roman republican coinage*, Cambridge 1974

SI = *Corporis inscriptionum Latinarum supplementa italica*, 1, *Galliae Cisalpiniae*, edidit H. Pais, Romae 1884

SupplIt = *Supplementa Italica*, nuova serie

1 L. SALZANI, *Note brevi. S. Giorgio di Valpolicella*, «Bollettino del Museo Civico di Storia Naturale di Verona», 7 (1980), pp. 699-701.

2 Si vedano principalmente L. FRANZONI, *Centro principale della religiosità arusnate*, in *San Giorgio di Valpolicella*, a cura di P. Brugnoli, Verona 1975, pp. 45-68 (a pp. 48-64); L. FRANZONI, *La Valpolicella nell'età romana*, Verona 1982, pp. 132-135; G. CAVALLIERI MANASSE, *La stipe votiva di San Giorgio di Valpolicella*, «Annuario Storico della Valpolicella», 1983-1984, pp. 21-43.

3 G. GHIRARDINI, *Intorno alle antichità nel fondo Barate-la*, «Notizie degli Scavi di Antichità», 1888, pp. 92-94; A. MASTROCINQUE, *Santuari e divinità dei Paleoveneti*, Padova 1987, p. 110 e fig. 73.

4 A.B. MEYER, *Gurina im Obergailthal (Kärnthen)*, Dresden 1885, tav. XI, 17 e 19.

5 Cfr. MASTROCINQUE, *Santuari...*, pp. 97-127.

6 A. MASTROCINQUE, *Culti di origine preromana nell'Italia settentrionale*, in *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des römischen Reiches*, 1988, herausgegeben von W. Eck und H. Galsterer, Mainz am Rhein 1991, pp. 217-226; A. MA-

STROCINQUE, *Culti e santuari nel Nord-Ovest d'Italia*, «Rassegna di Studi del Civico Museo Archeologico e del Gabinetto Numismatico di Milano. Notizie dal Chiostrò», 63-64 (1999), pp. 109-119.

7 *Fortunae et / Victoriae / Publici Festius / et Festiva, coniuges, / v(otum) p(osuerunt)*.

8 A. BUONOPANE, *Considerazioni sull'officina epigrafica del pagus Arusnatium*, «Annuario Storico della Valpolicella», 1983-1984, pp. 59-78; A. BUONOPANE, *Una iscrizione romana oggi dispersa ed un luogo di culto nell'area benacense*, «Quaderni di Archeologia del Veneto», IV (1988), pp. 394-397 (poi ristampato, con modifiche, con il titolo: *Un altare con dedica a Fortuna e Victoria rinvenuto a Garda*, «Il Garda. L'Ambiente, l'Uomo», VI (1990), pp. 39-42); A. BUONOPANE, *Regio X. Venetia et Histria. Ager inter Benacum et Athesim a Bardolino usque ad Roveretum*, in *SupplIt*, 11, Roma 1993, pp. 159-218; A. BUONOPANE, *Un luogo di culto presso la Rocca di Garda*, in *Progetto Archeologico Garda*, 1, 1998, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova 1999, pp. 37-45.

9 Per esempio TERENT., *Eun.*, 1046; AMM., XXV, 4,14; *Fortuna gubernatrix*; cfr. A. GÖTTLICHER, *Fortuna Gubernatrix*, «Antike Welt», XII, 4 (1981), pp. 27-33.

10 Come ha rilevato per la prima volta L. FRANZONI, *Centro principale...*, p. 58, soprattutto sulla base del confronto con un rilievo di Brindisi raffigurante la Nemesis, riprodotto alla fig. 44; cfr. FRANZONI, *La Valpolicella nell'età romana...*, pp. 96-97. Si veda ora la ricca documentazione in P. KARANASTASSI, *Nemesis*, in *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich-München 1981, VI, s.v. (per esempio: p. 748, n. 157; p. 748, n. 162; ecc.). Dalla Gallia e dalla Germania provengono rilievi culturali gallo-romani raffiguranti Ercole con una testa schiacciata a terra sotto la sua

clava, o Minerva che a terra ha una testa presso la fine della sua lancia: G. MOITRIEUX, *Caput ad pedem: des visages sur quelques figurations gallo-romaines*, in *Signa deorum. L'iconographie divine en Gaule romaine, études réunies et publiées par Y. Burnand et H. Lavagne*, Paris 1999, pp. 83-91, secondo il quale la testa sarebbe quella di uno dei giganti, perché alcuni gruppi scultorei con Iuppiter e il gigante, provenienti dalla medesima area culturale, raffigurano solo la testa del gigante. Pur restando questa l'interpretazione più verosimile, non è affatto escluso che l'iconografia di Nemesis, con la testa del nemico a terra, avesse influenzato quella di altre divinità, allo stesso modo in cui la cornucopia di Tyche fu attribuita anche ad altri numi.

11 KARANASTASSI, *Nemesis...*, pp. 750-751, n. 180-186, part. n. 183; cfr. anche la Nemesis-Tyche con cornucopia dal teatro di Efeso: M.B. HORNUM, *Nemesis, the Roman State, & the Games*, Leiden 1993, tav. XIV; e la Nemesis-Tyche studiata da B. SCHWEITZER, *Dea Nemesis Regina*, «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», 46 (1931), pp. 189-191 e fig. 2; su Nemesis cfr. anche F. FORTEA LOPEZ, *Nemesis en el occidente Romano*, Zaragoza 1994.

12 SI, 167; J.B. BRUSIN, *Inscriptiones Aquileiae*, I, Udine 1991, p. 153, n. 321.

13 AMM., XIV, 11, 26.

14 AMM., XXVI, 8,13; XXXI, 1,1.

15 CIL, III, 1125 (età di Gordiano III).

16 CIL, III, 10439; cfr. la nota di A. de Domaszewski; HORNUM, *Nemesis...*, p. 78.

17 RIC, 76. Monete di Adriano mostrano Felicitas con l'attributo della ruota: RIC, 691; 749; 802; B. LICHOCKA, *Felicitas avec une roue sur les monnaies d'Hadrien*, «Études et Travaux», 12 (1983), pp. 117-143; cfr. ora anche B. LICHOCKA, *L'iconographie de Fortuna dans l'empire romain (I^{er} siècle avant n.è. - IV^e siècle de n.è.)*, Varsavie 1997.

18 RIC, 81; 189.

19 Cfr. PLIN., *Nat. hist.*, XI, 251 (*Quae dea Latinum nomen ne in Capitolio quidem invenit*); OV., *Trist.*, V, 8,9; AUSON., *Ep.*, 27,66.

20 CIL, III, 10440 (259 d.C.).

21 CIL, III, 11121; cfr. APUL., *Met.*, 11,5.

22 A.M. CANTO, *Les plaques votives avec plantae pedum d'Italica: un essai d'interprétation*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 54 (1984), pp. 183-194.

23 Sugli attributi di Nemesis e sul suo rapporto con la vit-

toria: KARANASTASSI, *Nemesis...*, pp. 735-736; cfr. i nn. 48 e 76, in cui la dea è accompagnata dall'appellativo *anikêtos*, e anche CIL, VI, 531: *victrix*.

24 Cfr. PAUS., I, 33,7.

25 KARANASTASSI, *Nemesis...*, n. 184 (dai pressi di Dora, in Palestina).

26 Cfr. M. DENTI, *Ellenismo e romanizzazione nella X regio*, Roma 1991, pp. 279-286, che ricollega la statua particolarmente all'ideologia di Cesare. Sull'attualizzazione in chiave politica del culto di Victoria presso le comunità norditaliche in età augustea: G. MENNELLA, *Dalla Dea Victoria alla Victoria Augusti (la metamorfosi di un'iscrizione piemontese)*, in *Epigrafia e territorio. Politica e società*, a cura di M. Pani, III, Bari 1994, pp. 189-200.

27 Sia su Victoria che su Cibele e Attis nell'Italia settentrionale cfr. MASTROCINQUE, *Culti e Santuari...*

28 RRC, I, n. 384, pp. 398-399, ove si menziona con scetticismo la vecchia ipotesi di Cavedoni, secondo cui il grifone sarebbe connesso con Iuno Sospita di Lanuvio, la cui immagine accompagna le emissioni di *L. Papius* e di un altro *Papius* del 45 a.C. (RRC, n. 472). Lanuvio fu abbellita di monumenti che celebravano le vittorie del sillano Licinio Lucullo: F. COARELLI, *I santuari repubblicani del Lazio*, Roma 1987, pp. 145-159; F. COARELLI, *Alessandro, i Licinii e Lanuvio*, in F. COARELLI, *Revixit ars. Arte e ideologia a Roma. Dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*, Roma 1996, pp. 382-417. Nell'80 un altro magistrato monetale, *L. Proculus*, aveva scelto l'immagine di Iuno Sospita di Lanuvio per le sue emissioni: RRC, n. 379.

29 APP., *Bell. civ.*, II, 90. Cfr. il caso di Pirro che, secondo una tradizione locale, sarebbe stato ucciso da Demetra stessa sotto le spoglie di una donna argiva, e sulla sua tomba sorse un tempio di Demetra: PAUS., I, 13,8.

30 LUC., *Pharsal.*, 601-666; cfr. J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome*, II, Roma 1987, p. 245.

31 RRC, n. 494.35 e I, p. 511.

32 Cfr. J. LEIBOVITCH, *Le Griffon d'Erez et le sens mythologique de Némésis*, «Israel Exploration Journal», VIII, 3 (1958), p. 145.

33 RIC, 64; 141; 150; 153; Tito: RIC, 72; Domiziano: RIC, 213A.

34 J. QUAEGBEUR, *De l'origine égyptienne du griffon de Némésis*, in *Visages du destin dans les mythologies*, publiées par F. Jouan, Paris 1983, pp. 41-54; cfr. anche LEIBOVITCH, *Le Griffon d'Erez...*, pp. 142-148 (sull'area palestinese, ai confini con l'Egitto). Quanto al grifone delle emissioni monetali di Papiro, va ricordato

che Silla introdusse simbologie egiziane nelle sue emissioni monetali: RRC, n. 375; sui buoni rapporti di Lucullo e Silla con la corte egiziana: PLUT., *Luc.*, 3; APP., *Bell. civ.*, I, 102; IOSEPH., *Ant. Iud.*, XIII, 349.

35 B. LICHOCKA, *Le barbare dans les représentations de Némésis en Egypte romaine*, «Klio. Beiträge zur Alten Geschichte», 71 (1989), pp. 115-126.

36 Cfr. per esempio M. ETIENNE, *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, Paris 2000, pp. 20-21.

37 P. ZANKER, *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989, pp. 58-59.

38 Cfr. SERV., *Aen.*, VII, 337: «Secundum Euripidem, in cuius tragoedia [fr. 1022 N²] dicit furia, se non esse unius potestatis, sed se Fortunam, se Nemesin, se Fatum, se esse Necessitatem. Ita dicit etiam Asper».

39 Cfr. per esempio J. JURUKOVA, *Le syncrétisme religieux en Thrace, en Mésie et en Macédoine d'après les monnaies de l'époque romaine impériale*, «Bulletin de l'Institut Archeologique Bulgare», 34 (1974), pp. 23-50. Si noti che la statua fidiaca di Atena nel Partenone aveva un elmo decorato da grifoni, animali che saranno di Nemesis, mentre la corona di Nemesis di Ramnunte era decorata da Nikai, simboli della vittoria che nel Partenone erano abbinati ad Atena: PAUS., I, 24,5 e 33,3.

40 Cfr. S. SPYRIDAKIS, *The Italian Cult of Tyche Protogeneia*, «Historia», 18 (1969), pp. 42-48; F. COARELLI, *Iside e Fortuna a Pompei e a Paestrina*, «La Parola del Passato», II, 1-2 (1994), pp. 119-129; J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune dans le monde romain*, I, Roma 1982, pp. 119-125.

41 Sulle caratteristiche "polivalenti" di molti santuari rurali dell'Italia romana, nel senso che in essi si veneravano molte divinità, che avevano funzioni diverse, cfr. G. MENNELLA, *Il santuario rurale di Suno, in Epigrafia e territorio. Politica e società. Temi di*

antichità romane, a cura di M. Pani, v, Bari 1999, pp. 111-112; e gli studi di Alfredo Buonopane citati alla nota 8. Per esempio, il santuario di Suno, nel Novarese, studiato da Mennella, riuniva i culti di Iuppiter, Hercules, Mercurius, Victoria, Fortunae e Matronae. F. CENERINI, *Scritture di santuari extraurbani tra le Alpi e gli Appennini*, «Melanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité», CIV (1992), pp. 91-107, tenta di delineare una tipologia dei santuari rurali soprattutto sulla base delle loro funzioni religiose, socio-economiche e della situazione geografica.

42 Cfr. MASTROCINQUE, *Culti di origine preromana...*, pp. 221-225.

43 W. BURKERT, *Kekropidensage und Arrhaphoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest*, «Hermes», XCIV (1966), pp. 1-25.

44 G. CRESCI MARRONE - G. MENNELLA, *Pisaurum. Le iscrizioni della colonia*, I, Pisa 1984 (in part. pp. 42-60 e 89-150).

45 *La Valcamonica romana. Ricerche e studi*, Brescia 1987.

46 CIL, V, 4148 = *Inscriptiones Italiae*, x, 5, *Brixia. Regio X*, 2, curavit A. Garzetti, Romae 1985, n. 980.

47 Sulla questione: H. GALSTERER, *Il pagus Arusnatum e i suoi culti*, in *Culti pagani nell'Italia settentrionale*, atti dell'incontro di studio, Trento 11 marzo 1992, a cura di A. Mastrocinque, Trento 1994, pp. 53-62.

48 CIL, V, 3927.

49 Cfr. per esempio M. BUONOCORE, *Problemi di amministrazione pagano-vicana nell'Italia repubblicana del I secolo a.C.*, in *L'epigrafia del villaggio*, a cura di A. Calbi, A. Donati e G. Poma, atti del Colloquio Borghesi, Forlì 27-30 settembre 1990, Faenza 1993, pp. 49-59 (in part. pp. 54-56).

50 C. LETTA, *I santuari rurali nell'Italia centro-appenninica: valori religiosi e funzione aggregativa*, «Melanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité», CIV (1992), pp. 109-124.