



Università  
Ca'Foscari  
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca Interateneo  
in Scienze dell'Antichità  
(curriculum archeologico)  
ciclo XXXII

I luoghi di culto mitraico di Ostia  
L-ANT/07 – Archeologia classica

**Coordinatore del Dottorato**

ch. prof. Luigi Sperti

**Supervisore**

ch.ma prof.ssa Federica Fontana

**Dottorando**

Martina Battisti  
956284



## Indice

<b>Indice delle illustrazioni .....</b>	<b>- 5 -</b>
<b>Introduzione .....</b>	<b>- 9 -</b>
<b>Cap. 1: Premesse storiografiche e metodologiche .....</b>	<b>- 18 -</b>
<b>Cap. 2: Dossier .....</b>	<b>- 27 -</b>
2.1. Il Mitreo della Casa di Diana (I iii, 4).....	- 27 -
2.2. Mitreo di Lucrezio Menandro (I iii, 5).....	- 39 -
2.3. Mitreo di <i>Fructosus</i> (I x, 4).....	- 46 -
2.4. Mitreo delle Terme di Mithra (I xvii, 2) .....	- 52 -
2.5. Mitreo Aldobrandini Reg. II, Is. I, 2 .....	- 60 -
2.6. Mitreo di Porta Romana (II ii, 5) .....	- 65 -
2.7. Mitreo delle Sette Sfere (II viii, 6).....	- 70 -
2.8. Mitreo Petrini .....	- 77 -
2.9. Mitreo del cd. Palazzo Imperiale ( <i>regio</i> III) .....	- 80 -
2. 10. Mitreo delle Pareti Dipinte (III i, 6).....	- 85 -
2.11. Mitreo della <i>Planta Pedis</i> (III xvii, 2).....	- 91 -
2.12. Mitreo degli Animali (IV ii, 11).....	- 102 -
2.13. Mitreo delle Sette Porte (IV v, 3).....	- 109 -
2.14. Mitreo dei Serpenti (V vi, 6).....	- 117 -
2.15. Mitreo di Felicissimo (V ix, 1).....	- 123 -
2.16. Sabazeo (V xii, 3) .....	- 128 -
2.17. Mitreo Fagan.....	- 136 -
<b>Cap.3: Il luogo e lo spazio del culto .....</b>	<b>- 139 -</b>
3.1. L'antro del dio.....	- 139 -
3.2. Il mitreo come luogo e spazio di culto.....	- 143 -
3.3. Ambienti annessi.....	- 147 -
3.4. Coesistenza .....	- 152 -
3.5. Il leontocefalo: <i>visiting god</i> o sodale di Mitra?.....	- 155 -
<b>Cap. 4: Inseidamento topografico .....</b>	<b>- 164 -</b>
4.1. Il contesto territoriale: Ostia .....	- 164 -

4.2. Analisi degli accessi.....	- 166 -
4.3. I mitrei nel tessuto urbano.....	- 171 -
4.4. I mitrei presso <i>horrea</i> .....	- 177 -
4.5. I mitrei presso le terme .....	- 182 -
4.6. I mitrei presso sedi di associazioni .....	- 184 -
4.7. I mitrei nella gestione delle città .....	- 189 -
4.8. Competizione e Coabitazione .....	- 194 -
<b>Cap. 5: Gli attori del culto.....</b>	<b>- 201 -</b>
5.1. Le iscrizioni degli attori .....	- 201 -
5.2. Organizzazione mitraica .....	- 205 -
5.3. <i>Sacra</i> di peregrini? .....	- 221 -
5.4. Forme di sociabilità ostiense.....	- 227 -
5.5. Un culto comunitario .....	- 229 -
<b>Cap. 6: Il rito .....</b>	<b>- 234 -</b>
6.1. Altari .....	- 234 -
6.2. Sacrificio .....	- 237 -
6.3. Banchetto .....	- 241 -
6.4. Iniziazioni .....	- 247 -
6.5. Acqua e Fuoco .....	- 251 -
<b>Conclusioni .....</b>	<b>- 260 -</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>- 268 -</b>

## Indice delle illustrazioni

- Figura 1, I mitrei di Ostia – pianta generale (rielaborazione da Gismondi-Visca, aggiornata nel 1996 da Ricciardi).
- Figura 2, Il settore della cd. Casa di Diana nella *regio* I (rielaborazione da Blake 1973).
- Fig. 3, La cd. Casa di Diana, ultima fase.
- Fig. 4, Pianta del mitreo della Casa di Diana (da Becatti 1954).
- Fig. 5., Pianta del Caseggiato dei Triclinii (I xii, 1), (da *Ostia* I).
- Figura 6, Vasca-abbeveratoio nell'Angiporto del Silvano, addossata al muro est della cd. Casa di Diana.
- Figura 7, Parete presso la banchina est del mitreo della cd. Casa di Diana.
- Figura 8, *Thronus* del mitreo della cd. Casa di Diana.
- Figura 9, il settore N-E della *regio* I – Caseggiato dei Molini, Casa di Diana e Caseggiato del mitreo di Lucrezio Menandro (rielaborazione da Blake 1973).
- Figura 10, Fasi del Caseggiato del mitreo di Lucrezio Menandro (rielaborazione da *Ostia* I).
- Figura 11, Pianta del Caseggiato dei Molini (da Heres 1999).
- Figura 12, Pianerottolo di accesso al mitreo di Lucrezio.
- Figura 13, Pianta del mitreo di Lucrezio Menandro (da Becatti 1954).
- Figura 14, Il mitreo di Lucrezio Menandro da S-E. In primo piano la parete di fondo e l'altare.
- Figura 15, Possibili percorsi di accesso al mitreo di Lucrezio Menandro (rielaborazione da Becatti 1954).
- Figura 16, Caseggiato del mitreo di Lucrezio Menandro. Possibile percorso verso il mitreo dal settore ovest del caseggiato.
- Figura 17, Settore S-O della *regio* I (da *Ostia* I).
- Figura 18, Is. I x, con il mitreo di *Fructosus* (da Hermansen 1982).
- Figura 19, Settore N-O della *regio* I (da *Ostia* I).
- Figura 20, I sotterranei delle Terme di Mithra (da Nielsen -Schjøler 1980).
- Figura 21, Il Mitra delle Terme di Mithra (originale conservato presso il museo del Parco Archeologico di Ostia Antica).
- Figura 22, Il mitreo delle Terme di Mithra, con la copia della scultura di Mitra.
- Figura 23, Pianta del Mitreo Aldobrandini (da Becatti 1954).
- Figura 24, Settore est della *regio* II, (da *Ostia* I).
- Figura 25, Pianta del mitreo presso Porta Romana (da Becatti 1954).
- Figura 26, Il mitreo presso Porta Romana, con il percorso d'accesso (rielaborata da *Ostia* I).
- Figura 27, Il mitreo presso Porta Romana da nord. Si vedono il vestibolo e il mitreo.
- Figura 28, Il mitreo di Porta Romana (Archivio fotografico del Parco Archeologico di Ostia Antica – Neg. R2940).
- Fig. 29, Mitreo presso Porta romana, apertura nella parete ovest.
- Figura 30, *Regio* II, il mitreo delle Sette Sfere e l'accesso dal corridoio dei Quattro Tempietti (rielaborata da *Ostia* I).
- Figura 31, Pianta del mitreo delle Sette Sfere (da Becatti 1954).
- Figura 32, Il cd. Palazzo Imperiale (da Spurza 1999).
- Figura 33, Il mitreo del cd. Palazzo Imperiale e gli ambienti adiacenti (da Becatti 1954).
- Figura 34, Il settore est della *regio* III, con il mitreo delle Pareti Dipinte (da *Ostia* I).
- Figura 35, Il mitreo delle Pareti Dipinte (da Becatti 1954).
- Figura 36, Settore N-O della O della *regio* III, con il mitreo della *Planta Pedis* (da Ricciardi 1986, Inv. 11912).
- Figura 37, Fasi dell'edificio del mitreo della *Planta Pedis* (rielaborazione da Becatti 1954).
- Figura 38, Mitreo della *Planta Pedis*, prima del restauro definitivo (senza data, Neg. B 3154 dell'Archivio fotografico del Parco Archeologico di Ostia Antica).

Figura 39, Parete di fondo del mitreo della *Planta Pedis* dopo il restauro del *thronus* e delle parti adiacenti (senza data, Neg. B 3155 dell'Archivio fotografico del Parco Archeologico di Ostia Antica).

Figura 40, I due lati di via del Serapide nel 127 d.C. (da Mar 2001).

Figura 41, Ingresso del mitreo della *Planta Pedis*, muretti in aggetto.

Figura 42, L'area del largo di Serapide nella planimetria generale di Ostia (Pianta di Gismondi—Visca del 1940-1947; di Gismondi—Visca del 1949, aggiornata nel 1961; di Gismondi—Visca aggiornata al 1996 da Pascolini--Ricciardi).

Figura 43, Largo del Serapide. È visibile la soglia marmorea sulla via omonima per l'accesso alla stanza con il pozzo a dolio (1957, Neg. B 3184 dell'Archivio fotografico del Parco Archeologico di Ostia Antica).

Fig. 44, Largo del Serapide.

Figura 45, Soglia dell'ingresso nord da via del Serapide dell'*horreum* III xvii, 1.

Figura 46, Muro N dell'*horreum*, con occupazione della soglia da parte del pilastro dell'edificio del mitreo della *Planta Pedis*.

Figura 47, Settore S-E della E della *regio* IV (da *Ostia* I).

Figura 48, Il mitreo degli Animali (rielaborato da Becatti 1954) con inserzioni murarie per l'impianto del luogo di culto

Fig. 49, Il mitreo degli Animali.

Figura 50, a. Pianta di Visconti (da Stöger); b. Pianta di Pascolini (da Becatti 1954).

Figura 51, Percorso d'accesso al mitreo degli Animali (rielaborazione da *Ostia* I).

Fig. 52, occupazione del *Campus* da parte delle Terme del Faro (da Stöger 2011).

Figura 53, Settore est della *regio* IV, con l'*horreum* e il mitreo delle Sette Porte (rielaborazione da *Ostia* I).

Figura 54, Il mitreo delle Sette Porte (da Becatti 1954).

Fig. 55, Il mitreo delle Sette Porte (da Becatti 1954).

Figura 56, Soglia della cella di N-E dell'*horreum* delle Sette Porte.

Figura 57, I caseggiati intorno al mitreo dei Serpenti (rielaborazione da Bianchi 1998).

Figura 58, Fasi edilizie (da Bianchi 1998).

Figura 59, Il mitreo dei Serpenti (da Becatti 1954).

Figura 60, Il mitreo dei Serpenti, dall'ingresso.

Figura 61, Dettaglio delle fasi degli edifici pertinenti al mitreo dei Serpenti (rielaborata da Bianchi 1998).

Figura 62, Il caseggiato del Mitreo di Felicissimo (rielaborazione da *Ostia* I).

Fig. 63, Il Mitreo di Felicissimo.

Figura 64, Il settore est della *regio* V (da *Ostia* I).

Figura 65, Il cd. Sabazeo (da Becatti 1954).

Figura 66, La chiusura della porta della cella e l'ingresso al Sabazeo (rielaborazione da *Ostia* I).

Fig. 67, Il cd. Sabazeo invaso dalla vegetazione.

Fig. 68, Leontocefalo Fagan (*CIL* XIV 65).

Fig. 69, Dettaglio di *CIL* XIV 65.

Fig. 70, Rilievo Fagan con leontocefalo (da *CIMRM*).

Fig. 71, Leontocefalo con iscrizione di Arimanius da York.

Fig. 72, Nicchia all'ingresso del mitreo della cd. Casa di Diana

Fig. 73, Nicchia all'ingresso del mitreo di Felicissimo.

Fig. 74, Rilievo dal mitreo Fagan.

Fig. 75, Esempi di coabitazione: 1. Quattro Tempietti e M. delle Sette Sfere; 2. Tempio di Ercole, Tempio di Esculapio e Sacello di Giove Dolicheno; 3. *Serapeum* e m. della *Planta Pedis*; 4. M. del cd. Palazzo Imperiale e Sacello del Silvano; 5. *Campus* di *Mater Magna* e M. degli Animali; 6. M. di Felicissimo e Santuario di Bona Dea.

Fig. 76, a-d: a. *Thronus* del mitreo della cd. Casa di Diana; b. *Thronus* del mitreo della *Planta Pedis*; c. *Thronus* del cd. Palazzo Imperiale (da Bakker <https://www.ostia-antica.org/regio1/pi/pia.htm>); d. *Thronus* del mitreo degli Animali.

Fig. 77, Altare del mitreo della cd. Casa di Diana.

Fig. 78, Rilievo di Konjic, scena di banchetto (da Hattler 2013).

Fig. 79, Vaso di Mainz, scena di iniziazione (da Szabó [http://www.tertullian.org/rpearse/mithras/display.php?page=supp\\_Germany\\_Mainz\\_Ballplatz\\_MithraeumMithraeum](http://www.tertullian.org/rpearse/mithras/display.php?page=supp_Germany_Mainz_Ballplatz_MithraeumMithraeum) ).

Fig. 80 a-d, Pozzetti: a. M. delle Sette Porte, b. M. della cd. Casa di Diana, c. Vestibolo del m. della *Planta Pedis*, d. cd. Sabazeo (Neg. R. 2950. R. 2950-5), e. M. di Felicissimo.

Fig. 81 a-d, a. m. di Lucrezio Menandro, b. m. delle Pareti Dipinte, c. m. delle Sette Porte, d. m. della cd. Casa di Diana.

Fig. 82, Altare con *foculus* dal mitreo di Felicissimo.





## Introduzione

Questa ricerca di dottorato analizza il contesto topografico dei luoghi di culto di Mitra nella città di Ostia.

Come indica il titolo “I luoghi di culto mitraico a Ostia”, particolare attenzione è stata data al mitreo come luogo di culto, al fine di avere come punto di partenza la materialità del culto mitraico nella città, dimostrando come la dimensione spaziale sia fondamentale per la comprensione della sua diffusione e distribuzione nel tessuto urbano.

La tesi è strutturata in una prima parte in cui si espone la metodologia adottata, che prende le mosse dalla ricerca storiografica più recente (cap. 1), per proseguire con il dossier, nel quale confluisce l’esame di ogni mitreo e il suo contesto topografico, con un esame delle modalità di adattamento delle strutture preesistenti l’impianto del mitreo (cap. 2). La seconda parte unisce la sintesi dei dati raccolti, all’analisi e comparazione dei dati, secondo una lettura topografica (cap. 3), esaminando infine gli attori del culto (cap. 4) e il rituale (cap. 5).

Il primo capitolo affronta la tematica del culto di Mitra nel sistema religioso romano, di come sia stato affrontato nella storia degli studi e qual è il contesto storiografico in cui nasce questa ricerca. A partire dall’importanza della contestualizzazione storica e sociale del culto, si faranno alcune premesse metodologiche a questa tesi, che si è sviluppata intorno a uno studio topografico delle testimonianze archeologiche al fine di ricostruire le dinamiche storico-sociali di diffusione di questo culto.

La domanda di ricerca principale a cui la tesi offre una risposta è la comprensione del fenomeno mitraico nella città a partire dal dato territoriale. Tale ricerca è stata articolata in tre principali campi di indagine: i luoghi, la loro funzione e le persone. Nell’archeologia del sacro questo è traducibile in luoghi di culto, rito e attori.

Per il primo punto quindi il focus si rivolge allo spazio e la risposta a tale quesito è anche il punto di partenza per le domande successive: a Ostia abbiamo un numero sufficiente di mitrei che ci permette un’analisi comparativa e integrata nella realtà urbana. Il mitreo si configura quindi come espressione materiale di un culto, e *sistema complesso*. L’uso degli spazi, la scelta delle componenti strutturali e di arredo, ci danno informazioni sulle attività che vi si svolgevano e sul significato che tale sistema rappresentava per gli attori. Attraverso l’analisi topografica,

si vedrà anche se tale percezione del luogo di culto e del culto si estendesse anche a chi non era devoto al dio di origine iranica.

Questi aspetti vengono affrontati nei capitoli 2, 3 e 4, dedicati alla materialità e alla spazialità. Il primo è articolato in un dossier, in cui vengono esaminati tutti i mitrei e il loro contesto topografico. Ciascun luogo di culto è stato trattato come un singolo caso di studio, per sottolineare ogni peculiarità e dare spazio alla contestualizzazione territoriale. Questo approccio è il risultato di una prima fase della ricerca, in cui è parso evidente come le somiglianze e le categorie solitamente usate per descrivere il *mitraismo* di Ostia fossero inadeguate alle domande della ricerca e alla comprensione integrata di tutte le evidenze a nostra disposizione. Si è cercato comunque di mantenere una struttura di fondo al racconto di ogni mitreo, in cui affrontare i seguenti punti: descrizione del mitreo (analisi di murature e delle fasi di vita); descrizione della struttura (analisi delle murature e delle fasi di vita); viabilità e accessibilità; documentazione epigrafica pertinente; tipologia funzionale della struttura (ambito professionale, collegiale, domestico); modalità di frequentazione e tipologia degli agenti; aspetti giuridici (su base edilizia o epigrafica); arredo cultuale; ambienti annessi; datazione.

Nel capitolo successivo si cerca di operare una sintesi dei dati raccolti nel dossier. Nello specifico si affronta il tema del mitreo come luogo e spazio che ospita il dio e come la sua descrizione è confluita nelle fonti letterarie. In base a questo, si farà anche un accenno alle modalità di denominazione del tempio mitraico, sia nelle fonti primarie attraverso le attestazioni epigrafiche con la ricorrenza di alcuni termini, sia nelle fonti secondarie, quali la letteratura. In seconda istanza si affronta il tema del mitreo nella sua accezione più materiale e di come essa sia estremamente connessa e interrelata alla ritualità.

Se la struttura di un edificio sacro si esprime attraverso le esigenze del rito e il sistema di significati che si vogliono trasmettere, come si pone tale esigenza nel caso dei mitrei ostiensi, i quali sfruttano degli spazi preesistenti e dunque sono frutto di un'operazione di adattamento? Per cercare una risposta a questa domanda sono stati analizzati singolarmente e poi sintetizzati tutti i vari apprestamenti fatti per rifunzionalizzare gli ambienti in cui si è scelto di installare il mitreo. Gli ultimi due paragrafi di questo capitolo sono dedicati alla *coesistenza*, termine utilizzato in questo lavoro per definire i casi di presenza di altre divinità nel tempio mitraico, che si differenzia, ma senza alcuna contrapposizione, alla *coabitazione*, che è un tema che affronterò nel capitolo successivo. Si è ritenuto opportuno dedicare un piccolo

approfondimento alla figura del leontocefalo, quale elemento di coesistenza la cui natura divina e teologica è ancora molto incerta.

Il capitolo 4 si concentra sul mitreo in relazione agli spazi esterni e alla sua dimensione nel paesaggio urbano nella prima parte e in quello religioso nella seconda (paragrafo Competizione e Coabitazione). La prima parte inizia dal mitreo, o meglio dalle modalità di accesso, e di come queste si articolino nello spazio rappresentato da un caseggiato o da un isolato. Una conseguenza di tale disposizione è anche la visibilità di questi luoghi sacri a diversi livelli. Un livello più prossimo è rappresentato da chi frequenta le strutture che ospitano il mitreo, la cui funzione definisce anche gli agenti del culto. Un livello più generale, ed eventuale, è quello rappresentato dalle persone di passaggio, ovvero, nei casi di esposizione ad arterie stradali o a spazi di uso comune e condiviso, di gente estranea al culto di Mitra, ma che ne percepisce la presenza attraverso il mitreo. Per terminare l'esame dei mitrei nel paesaggio urbano ostiense, si analizza il rapporto tra il culto e le autorità, sempre a partire dal punto di vista dell'uso e dell'occupazione dello spazio, ricorrendo a esempi significativi anche da territori esterni alla colonia.

La seconda parte relaziona il mitreo come tempio di Mitra alle altre strutture sacre, sulla base della loro prossimità, sia che si tratti di templi pubblici, sia in caso di sacelli di culti privati.

Il secondo tema di ricerca analizza gli agenti (capitolo 5), dai promotori economici ai ministri del culto, ai devoti, ai proprietari degli edifici che ospitano il mitreo. Lo studio dei luoghi di culto, come parte integrante e integrata del paesaggio religioso ostiense, può aiutarci a ricostruire quale fosse il sostrato sociale alla base della fortuna di questo culto. Esaminando come si è scelto di sfruttare lo spazio nell'impianto dei mitrei in edifici preesistenti è possibile capire come fossero organizzati gli attori del culto e come si svolgessero i riti.

La ricerca sugli attori è coadiuvata anche dalla documentazione epigrafica: essi sono indagati su base individuale quando è possibile procedere a un esame prosopografico, per determinarne origine e status giuridico e sociale. Il secondo livello di analisi degli attori è quello della forma di aggregazione che si crea intorno al culto, nelle sue dinamiche interne (organizzazione e divisione dei ruoli) ed esterne (si può parlare di rappresentanza o rilevanza sociale di queste comunità? sono interconnesse? Sono legate ad altro tipo di forme associative, quali quelle professionali o di prossimità?).

Un altro aspetto ampiamente discusso nella storia degli studi è quello delle iniziazioni e dei gradi iniziatici, che si muove a metà tra i protagonisti e il rituale. In questo lavoro è considerato nel capitolo dedicato al rito e affrontato in modo problematico in relazione ai dati emersi dall'analisi territoriale dei mitrei.

La terza e ultima domanda della ricerca è uno degli aspetti più dibattuti nella storia degli studi: *come* si svolgeva il rituale? Cosa significava essere devoti di Mitra? Il presupposto è che la concezione architettonica del mitreo abbia un riscontro nella prassi rituale.

La mancanza di fonti dirette riguardo al rito ha portato a privilegiare come documenti per la ricostruzione le testimonianze letterarie di orizzonte cristiano e neopitagorico, e in quanto tali pregiudiziali, e quelle iconografiche. Queste si presentano sotto molteplici forme che vanno dai rilievi con scene singole a quelli con scene multiple, dalle pitture, ai mosaici e in cui molto spesso si confonde il piano del mito con quello del rito. Le evidenze materiali del culto, dalla forma e struttura del luogo, dall'arredo, dagli strumenti ritrovati, ci indicano che c'è una netta distanza tra il rito e la narrativa iconografica e nessuna intenzione di mimesi. A partire da questo assunto si procede quindi verso delle ipotesi sul rituale mitraico che hanno come punto di partenza l'espressione materiale di ciascuna azione. Per affrontare il tema del banchetto, oramai riconosciuto come aspetto preponderante del culto di Mitra, si esamina l'azione propedeutica a esso, di solito incarnata nel sacrificio. Gli strumenti per lo studio del sacrificio nel mondo romano sono gli altari, supporto indispensabile per questa prassi e i resti archeozoologici. Quest'ultimo punto permette un accenno, alle modalità con cui sono stati scavati i mitrei ostiensi e su cui torneremo a breve. L'assenza di scavi stratigrafici per i monumenti presi in esame<sup>1</sup>, ha portato alla perdita di grosse quantità di informazioni su vari aspetti, tra cui la mancanza di studi archeozoologici per i resti ossei e lo studio della tipologia di deposizione e dei contesti per questi rinvenimenti. La presenza di altari invece non è una costante, probabilmente legata anche alla dispersione del materiale mobile avvenuta sia in tempi antichi sia in tempi più recenti. A prescindere da questo gli altari ritrovati nei mitrei non sono stati sempre interpretati in modo univoco. In generale possiamo dire che l'articolazione

---

<sup>1</sup> A eccezione delle tre campagne di scavo tra il 2007 e il 2009 sotto la direzione della dott.ssa Barbara Faticoni effettuate dall'Università di Roma Sapienza in collaborazione con l'IsIAO che hanno interessato il m. delle Sette Porte, il m. delle Terme di Mitra e il m. dei Serpenti, già scavati precedentemente; del m. del cd. Palazzo Imperiale sottoposto ad alcuni saggi negli anni Settanta dalla Soprintendenza sotto la guida del prof. Fausto Zevi; del recentemente scoperto, mitreo detto dei Marmi colorati, sotto oggetto di studio da parte dell'Ostia Marina Project dell'Università di Bologna, guidato dal prof. Massimiliano Victor David.

dello spazio del mitreo e dei supporti rituali come l'altare, esprime proprio sulla comprensione dell'esistenza o meno di un sacrificio, tutta la distanza di un linguaggio materiale che si differenzia da quello *tradizionale* romano.

La più diretta conseguenza del sacrificio è come già detto il banchetto, che si configura come punto di riferimento certo per il rituale mitraico. In questo caso si prenderanno a esempio i più recenti studi su mitrei esterni al territorio ostiense, per tentare di ricostruire se le stesse dinamiche possano aver interessato anche la colonia.

Il ricorso alla comparazione con esempi esterni verrà fatto anche per lo studio dell'acqua come elemento di presenza dei luoghi di culto di Mitra e la possibile pertinenza alla sfera rituale.

Un altro punto affrontato nel V capitolo è quello dell'iniziazione. Si tratta di una prassi articolata secondo un processo gerarchico come quello che sembra suggerito dall'iconografia dei sette gradi? In tal caso si cercherà di capire se ciascun grado fosse propedeutico a quello successivo.

In considerazione della struttura della tesi, in cui vengono considerati più volte gli stessi dati per offrire una lettura quanto più esaustiva dell'intera portata del fenomeno del culto di Mitra a Ostia, si può verificare qualche ripetizione di temi o documenti.

A questa breve panoramica sull'articolazione di questo lavoro, sono doverose alcune precisazioni che permettono di creare un quadro più esauriente sulla tematica affrontata.

La scelta di Ostia quale sito da esaminare è fondamentale nell'approccio metodologico e teorico a questa ricerca.

Nella storia degli studi del culto di Mitra sono stati spesso utilizzati come indicatori i ritrovamenti di rilievi raffiguranti l'episodio della tauroctonia o le rappresentazioni dei due dadofori, anche in assenza della struttura cultuale. A Ostia abbiamo invece una concentrazione di luoghi di culto mitraici che ne fa un caso studio privilegiato: quindici sono i mitrei ritrovati, a cui si aggiunge la recente scoperta di un nuovo mitreo, il cd. mitreo dei Marmi Colorati, presso Porta Marina, ancora sotto indagine da parte del progetto Ostia Marina dell'Università di Bologna<sup>2</sup>, e due luoghi di culto non localizzati. Di uno abbiamo notizia dall'artista e scavatore inglese Robert Fagan, il cui materiale archeologico rinvenuto si trova attualmente

---

<sup>2</sup> DAVID M., *Il nuovo mitreo dei marmi colorati sulla via della Marciana a Ostia Antica*, in M. CÉBEILLAC-GERVASONI, N. LAUBRY, F. ZEVI (EDS.), *Ricerche su Ostia e il suo territorio*, Atti del Terzo Seminario Ostiense (Roma, École française de Rome, 21-22 ottobre 2015), Roma 2018, pp. 375-399; MELEGA 2017-2018. In questo lavoro non parleremo di questo mitreo perché ancora sotto scavo e pubblicazione da parte dell'equipe citata.

presso i Musei Vaticani e di cui non conosciamo la collocazione nella città. Il secondo è il mitreo Petriani, che prende il nome dal suo scavatore e che spesso è stato identificato con il mitreo delle Sette Sfere<sup>3</sup>.

A prescindere dal numero esemplare di mitrei, la scelta di Ostia ricade anche nelle possibilità che la città, per le sue dinamiche insediative, offre a uno studio diacronico dei settori della città. La componente urbana conferisce al culto una forma peculiare e fortemente connotata. Ciò si palesa quando confrontiamo le testimonianze archeologiche di Mitra in altre aree dell'impero. Per usare una definizione coniata da Lauechli<sup>4</sup>, quello di Ostia è un "urban mithraism", pienamente inserito in un contesto urbano. Non si tratta solo di città contrapposta a campagna o a *castra*. Il quadro che ne emerge è di sostanziale differenza anche con quanto è possibile vedere della diffusione del culto di Mitra a Roma, sebbene in questo caso manchi uno studio integrato della topografia mitraica dell'Urbe che possa darci una panoramica più completa.

Uno dei punti fondamentali di questa ricerca è proprio sottolineare le differenze più delle somiglianze, quindi si è evitato di fare continuo ricorso alla comparazione, se non nei casi in cui la perdita di dati archeologici non ci ha permesso di fare altrimenti.

È evidente come la materialità del culto di Mitra si esprima attraverso forme estremamente consolidate perché funzionali, in cui il mitreo è la rappresentazione più chiara e anche l'elemento che lo contraddistingue. La planimetria del mitreo può variare nelle dimensioni e in alcuni casi anche con lacune apparentemente poco comprensibili, come la possibile mancanza di *podia* laterali nei mitrei ostiensi della *Planta Pedis* o degli Animali. La struttura è quella di una sala da banchetto, una deviazione dal più noto triclinio, nella quale invece della terza *kline* si inseriscono una scena del dio su supporto scultoreo o pittorico, un altare e spesso un trono. In qualsiasi parte dell'impero romano in cui sia arrivato Mitra, ritroviamo questa struttura basilare, sebbene i materiali utilizzati siano differenti per lo sfruttamento delle risorse locali e le dinamiche territoriali. Se il mitreo è scavato nella roccia, o è stato adattato in una struttura preesistente in mattoni, o è in pietra, la planimetria di base rimane la stessa. Non si vuole sminuire l'importanza che un materiale rispetto a un altro abbia, soprattutto nella condivisione comune di un'esperienza quale quella religiosa: il mitreo, o antro, o *spelaeum* è una riproposizione della grotta di Mitra. La caverna e la pietra si configurano quindi come soluzioni

---

<sup>3</sup> Su questa identificazione torneremo più avanti nei paragrafi 2.6-2.7.

<sup>4</sup> LAUECHLI 1968.

ottimali, ma in assenza delle quali si colma la lacuna attraverso espedienti quale l'abbassamento del piano di calpestio o la scelta di alcuni temi iconografici sulle pareti o l'utilizzo di pomici, corallo e stucchi per ricreare le asperità della roccia.

Si riconoscono quindi nell'*ecumene* mitraica delle variazioni locali, estremamente interessanti almeno quanto funzionali e in cui il ricorrere alla comparazione non risponde sempre alla logica della ricerca.

Discorso inverso è quello che riguarda il rituale e la possibile organizzazione interna della comunità, in cui la scarsa conoscenza di alcuni aspetti, rende questi temi ancora molto controversi per la comunità scientifica.

Fare ipotesi sul rito con le evidenze archeologiche di Ostia è estremamente difficile: come accennato, i mitrei della colonia hanno iniziato a venire alla luce dalla fine del Settecento, con gran parte delle escavazioni effettuate però nella prima metà del Novecento, in occasione dei lavori promossi dal regime fascista per l'Esposizione Universale del 1942. La mancata applicazione della tecnica di scavo stratigrafico ha compromesso la lettura delle fasi di mitrei ed edifici e la perdita di informazioni e di materiali minori. È dunque impossibile risalire con certezza alla reale estensione di ciascun luogo di culto dedicato a Mitra, al di là del perimetro del mitreo riconoscibile dalla planimetria abbastanza standardizzata di *biclinium*. È più che verosimile che ci fossero altri ambienti o altre stanze, pertinenti al culto e adibite alla preparazione al rito o altre attività connesse. Anche il ritrovamento di suppellettili mobili come ceramiche o altre utensilerie, o di residui di pasti, testimoniati in altre località, sono un apporto valido per arrivare a una lettura quanto più possibile esaustiva e integrata del culto di Mitra.

Mitra a Ostia è stato oggetto di diversi studi. Fondamentale per lo studio delle testimonianze ostiensi è l'opera di G. Becatti, il secondo volume degli *Scavi di Ostia, I mitrei*, pubblicato nel 1954<sup>5</sup>. Recentemente il culto di Mitra a Ostia è stato analizzato a partire dalle iscrizioni nella tesi di dottorato di R. Marchesini, dedicata ai *sacra peregrina* di Ostia e *Portus*<sup>6</sup>, al quale ho fatto principale riferimento per il dato epigrafico. Del 2019 è la tesi di dottorato in archeologia di A. Melega che si è occupato dei mitrei, come caso di studio di edifici di culto non cristiani<sup>7</sup>. Sempre del 2019 è il lavoro di F. Van Haepere, volume della collana di *Fana, templa, delubra*,

---

<sup>5</sup> BECATTI 1954.

<sup>6</sup> MARCHESINI 2012-13.

<sup>7</sup> MELEGA 2017-2018.

*Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD) 6. Regio I. Ostie, Porto, dedicato a Ostia e Portus*<sup>8</sup>.

A supporto delle testimonianze epigrafiche relative ai gradi e alle cariche, il dato ostiense è stato integrato con le altre ricorrenze facendo ricorso ai grandi *corpora* come il *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* di M.J. Vermaseren<sup>9</sup> o il *Corpus Inscriptionum Latinarum, consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae editum*<sup>10</sup>.

In questi casi si è fatto quindi ricorso alla documentazione e alla letteratura relativa ad altri contesti mitraici.

Anche il tema dell'acqua, quale elemento per il quale non è possibile riconoscere un uso rituale preciso allo stato delle nostre conoscenze, ma che ricorre in varie forme, è stato trattato utilizzando confronti con altri siti. Quando possibile i mitrei si installano presso fonti o sorgenti di acqua di varia natura, o altrimenti l'elemento viene rappresentato sul piano simbolico.

È importante ribadire che la scelta di studiare il culto di Mitra non è stata dettata da una logica di divisione e di isolamento di un fenomeno rispetto ad altri culti e altre forme di religiosità. Come si vedrà nel capitolo successivo, la mia ricerca tenta di inserirsi in quei contributi degli anni recenti che si sono occupati di archeologia del sacro, considerando qualsiasi espressione culturale come parte integrante di un sistema complesso come quello religioso romano, che non è solo religioso ma anche sociale, superando la definizione di *culti orientali* e di *paganesimo*, termini che sono estremamente limitativi e rappresentativi di una contrapposizione non effettiva. Per questo è stato dato ampio spazio alle varie forme di relazione che ogni forma di culto tesse nella società del proprio tempo, come la competizione, la coabitazione, l'integrazione.

L'idea di rileggere la documentazione relativa al culto di Mitra a Ostia nasce dalla partecipazione a un progetto dell'Università Sapienza di Roma e dell'IsIAO (Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente) cui ho preso parte come studentessa di archeologia e che si è occupato dello scavo dei mitrei delle Sette Porte, delle Terme del Mithra e dei Serpenti e di alcuni

---

<sup>8</sup> In questo lavoro si fa riferimento alla pubblicazione online del volume, con i rimandi alle singole pagine web: <https://books.openedition.org/cdf/6147>.

<sup>9</sup> Di seguito *CIMRM*.

<sup>10</sup> Di seguito *CIL*.



contesti come il Cortile del Dioniso<sup>11</sup>. La riapertura di questi contesti archeologici ha dimostrato come le informazioni relative a questi luoghi di culto non sono ancora esaurite, seppure nella complessità di lettura di monumenti e stratigrafie già indagate.

Nello stesso tempo durante la mia formazione universitaria ho avuto modo di studiare e approfondire anche le tematiche relative all'archeologia, alla storia e alle religioni del mondo iranico preislamico, acquisendo le basi per una comprensione dei fenomeni religiosi dell'Iran antico e dei rapporti tra Roma e la Persia. Proprio nella consapevolezza, ancora acerba, delle modalità di confronto e di trasmissione delle culture, è nato il desiderio di approfondire queste tematiche, che spesso si concentrano nella ricerca delle origini e del percorso, perdendo di vista le peculiarità dei fenomeni nel contesto storico di cui si rivelano parte integrante e *integrata*.

L'impianto metodologico è stato concepito con l'idea di creare un modello di analisi del culto di Mitra a partire dalle evidenze archeologiche sul territorio che fosse replicabile ad altre realtà. Nel corso della ricerca è apparso però come i risultati di questa ricerca, a causa delle peculiarità del contesto ostiense, non siano tali da permettere di *esportare* un "modello mitraico" *tout court*. Il confronto con altre realtà apparentemente prossime per la natura stessa degli insediamenti e delle funzioni svolte (tra tutte Aquileia e *Puteoli*) dimostra come la comparazione rimanga uno degli strumenti principi della ricerca archeologica, ma che questa si deve nutrire anche delle differenze per meglio cogliere le dinamiche del singolo contesto.

Se in fase conclusiva si evince la specificità del culto di Mitra a Ostia, è anche vero che un approccio topografico per lo studio dei *sacra* si pone come un metodo di analisi e interpretazione estremamente produttivo. I risultati non sono limitati alla sola sfera religiosa, fatta di gesti, persone e divinità, ma anche al territorio di riferimento che è parte del culto, perché in relazione diretta con esso e in quanto tale replicabile e adattabile ad altri fenomeni religiosi o altri contesti territoriali

---

<sup>11</sup> I risultati sono in corso in fase di revisione per la pubblicazione.

## Cap. 1: Premesse storiografiche e metodologiche

L'inizio e la fortuna degli studi sui culti di provenienza orientale, nascono con Franz Cumont, di cui la pubblicazione de *"Les religions orientales dans le paganisme romain"* rappresenta un'opera che ha gettato le basi per tutte le ricerche successive in questo ambito. Fondamentale per lo studioso belga è stati l'approccio evoluzionistico del passaggio dal paganesimo greco-romano al Cristianesimo, al centro del quale si pone un Oriente in contrapposizione all'impero romano di III e IV secolo in declino. L'avvento dei nuovi culti rappresentava il ponte di passaggio da una religione arida e fredda come quella romana, incapace di essere ancora attrattiva, a una religione improntata alla salvezza dell'anima come quella cristiana<sup>12</sup>.

A partire dagli anni Ottanta del secolo scorso la ricezione di questo testo ha iniziato a ricevere le prime critiche soprattutto per la categoria e definizione di "religioni orientali" e il concetto di paganesimo romano.

L'uso del termine "paganesimo" pone le proprie basi sulla contrapposizione al Cristianesimo<sup>13</sup> e tale aspetto lo rende riduttivo e fuorviante se si vuole analizzare il sistema complesso di culti e rituali che è la religione romana. Inoltre, una lettura basata sul confronto e l'esclusione è stata contraddetta dalla coabitazione dei vari culti nel paesaggio religioso urbano e a livello epigrafico<sup>14</sup>.

Ci si è interrogati sulla validità sia della definizione sia del concetto di "religioni orientali", in nome dell'eterogeneità dei diversi culti, a livello di provenienza geografica e temporale, proponendo nuove definizioni come "religioni greco-romane" o "religioni d'origine orientale"<sup>15</sup> e discutendo l'opportunità di utilizzare una categoria come oggetto storico reale che in realtà è solo un concetto applicabile a un settore degli studi storico-religiosi<sup>16</sup>.

Proprio per evitare ogni distorsione dovuta all'astrazione in concetti di realtà storiche effettive, è risultato fondamentale contestualizzare i culti nel sistema storico-religioso romano senza

---

<sup>12</sup> MACMULLEN è uno dei primi a criticare questo approccio della storiografia a definire i culti di origine orientale sulla base di un'interpretazione spirituale degli attori del culto (1987, 10 e 185).

<sup>13</sup> Come scrive JÜRGENSCH 2015, 115-6, una divisione tra Cristiani e pagani esiste solo perché i due gruppi sono interdipendenti e sono necessari per comprendere ciascuna delle due parti nella contrapposizione che si attua in seno al IV secolo.

<sup>14</sup> PRICE 2011, 254-267 e il volume curato da Belayche e Dubois sulla coabitazione religiosa nel mondo greco e romano (vd. BELAYCHE – DUBOIS 2011).

<sup>15</sup> TURCAN 1992, 9.

<sup>16</sup> ROUSSELLE 1989, 163.

usare dei parametri moderni per forzare le categorizzazioni. D'altra parte, non ci sono attestazioni antiche dell'uso di "religioni orientali", ma ritroviamo piuttosto definizioni come "*externae*" *religiones*, "*peregrinae*" *superstitiones*<sup>17</sup> o *sacra peregrina*<sup>18</sup>, come possiamo leggere in Festo<sup>19</sup>. Già alcuni autori di inizi Novecento avevano usato definizioni diverse che però non hanno avuto la stessa fortunata ricezione delle proposte cumontiane: Toutain nel 1911 aveva intitolato la sua opera "*Le cultes païens dans l'Empire romain*" e l'anno successivo Wissowa in "*Religion und Kultus der Römer*" aveva dedicato una sezione ai *sacra peregrina*. Un altro aspetto che è stato oggetto di revisione del pensiero di Cumont è legato al rapporto tra culti misterici e religioni orientali, che lo studioso belga considerava inscindibili. La critica di Burkert nasce dall'idea che è indubitabile la provenienza dalle regioni orientali di talune divinità, ma che allo stesso tempo, i misteri siano un modello che ha origine da quelli eleusini o dal culto dionisiaco<sup>20</sup>.

Grazie alla testimonianza di Festo sappiamo che nella religione romana è insita la capacità di integrazione di nuovi culti, a partire dall'ellenismo medio-repubblicano fino al consistente arrivo dei culti peregrini di periodo imperiale<sup>21</sup>. Esisteva anche un'ulteriore suddivisione oltre a quella tra *sacra patria*, in cui confluivano i culti ancestrali, e i *sacra peregrina*, ovvero "stranieri" ed è quella che interessava entrambe le categorie appena citate, nelle quali erano presenti *sacra publica* e *privata*<sup>22</sup>. I primi erano celebrati a nome e spese della città in uno spazio consacrato a beneficio della *res publica* da un magistrato o un rappresentante della città e in età imperiale dall'imperatore o da persone elette che ne facevano le veci, mentre i secondi venivano celebrati da comunità private collegiali o domestiche, in spazi sia privati sia pubblici,

---

<sup>17</sup> *Superstitio* è un termine che i Romani utilizzavano in senso dispregiativo per descrivere altro rispetto a *religio* che è la parola che usavano per auto-definirsi. Diverso l'uso successivo che ne fecero gli autori cristiani in cui *religio* indicava la religione verso il vero dio, contrapposta alla *superstitio* che si rivolgeva a false divinità, vedi BEARD – NORTH – PRICE 1998, vol. I, 215-6.

<sup>18</sup> FEST., p. 268 L., "*Peregrina sacra appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Roman sunt conata, aut quae ob quasdam religions per pacem sunt petita, ut ex Phrydia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*".

<sup>19</sup> BELAYCHE 2000, 567.

<sup>20</sup> Burkert, si riferisce, oltre all'opera di Cumont, al lavoro di RICHARD REITZEINSTEIN "*Hellenistic Mystery Religions*" nel quale la parola "*hellenistic*" si riferisce alla forma ellenizzata di una spiritualità orientale (BURKERT 1987, 2-3)

<sup>21</sup> Alcuni studiosi indicano come "Secondo Ellenismo" il periodo che va dalla battaglia di Azio nel 31 a.C. all'editto di Teodosio del 391 d.C., epoca contraddistinta dal punto di vista religioso dalla molteplice presenza di culti stranieri (per il Secondo Ellenismo dal punto di vista storico-religioso vd. SANZI 2000).

<sup>22</sup> FEST. 284 L., "*publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis; at privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt*".

la cui autorizzazione doveva essere data dalle autorità competenti<sup>23</sup>. Si noti che anche se a livello istituzionale ci fosse una netta divisione tra due livelli culturali, ciò non portava, nella realtà devozionale del popolo, a una scelta: i romani erano liberi di muoversi tra la sfera privata e quella pubblica<sup>24</sup>. È importante sottolineare che non c'è corrispondenza tra *sacra publica* e *patria* o *privata* e *peregrina*. Culti “stranieri” come quelli di Cerere e *Mater Magna* erano pubblici in quanto adottati dallo Stato, mentre un culto ancestrale, la cui devozione era legata alla sfera domestica o comunitaria come quello di Silvano, era privato<sup>25</sup>. Proprio sui significati di pubblico e privato presso i romani tornerò più avanti, per analizzare in modo più approfondito la tematica in ambito giuridico applicato all'uso di *res* e *loca*. Si deve però sottolineare come l'accezione di privato applicato ai *sacra* non ne escluda un carattere collettivo o di visibilità<sup>26</sup>. Parimenti il carattere pubblico non si esaurisce nel *sumptus* sostenuto dallo stato, ma si esprime nella destinazione, ovvero il popolo<sup>27</sup>.

I culti introdotti per decisione delle autorità politiche sono immediatamente naturalizzati e diventano culti romani. *Mater Magna*, introdotta nel 204 a.C. per volontà oracolare dopo la vittoria dei Romani nella seconda guerra punica, di cui la dea è ritenuta artefice, fa parte di questa categoria: al suo arrivo Cibele ha assunto lo statuto di divinità ancestrale e tutelare<sup>28</sup>. Per il culto metroaco, il Senato istituì due forme di culto parallele. La forma romana trovava espressione nelle festività di aprile, mentre il rito frigio<sup>29</sup>, da cui erano interdetti i cittadini romani, in quelle di marzo. È sotto l'imperatore Claudio che il rito frigio viene

---

<sup>23</sup> DUBOURDIEU – SCHEID 2000, 60-61; FONTANA 2010, 4; VAN HAEPEREN 2011, 108.

<sup>24</sup> DUBOURDIEU – SCHEID 2000, 63.

<sup>25</sup> VAN HAEPEREN 2011, 108.

<sup>26</sup> VAN HAEPEREN 2011, 108, la quale precisa inoltre, che si usa il termine privato nell'accezione giuridica di opposizione a pubblico, cioè appartenente allo Stato. Il carattere privato del culto non ne impediva un carattere collettivo – si faccia riferimento ai culti di tipo collegiale - o una certa visibilità.

<sup>27</sup> FIORENTINI 2008, 995, sottolinea come la suddivisione tra *sacra publica* e *privata* si basi su due criteri: destinatari e *sumptus*. Il destinatario dei *sacra publica* è il popolo, espresso anche nelle ripartizioni minori di curie, *montes*, *sacella* che si contrappone ai singoli o famiglie o *gentes* che erano la tipologia di aggregazioni a cui si rivolgevano i culti privati. La promozione economica è l'altro aspetto di distinzione tra le due categorie: i culti pubblici erano officiati a spese dello stato. L'autore insiste però nell'importanza della destinazione, trovando non dirimente il criterio economico perché così si escluderebbero gli atti evergetici a fini pubblici. *Contra* RÜPKE 2004, 25 che ritiene che la differenza sostanziale nella distinzione tra culti privati e pubblici sia tra chi mette a disposizione la parte economica.

<sup>28</sup> BELAYCHE 2000, 570, inserisce in questa categoria solo *Mater Magna* in quanto gli dei egizi sarebbero stati introdotti solo col tempo (sullo *status* di Iside tra culto gentilizio in epoca repubblicana e culto “dinastico” sotto i Flavi vedi FONTANA 2010).

<sup>29</sup> In questa fase di esistenza di due forme di culto, il rito frigio veniva comunque gestito dallo Stato, attraverso i *quindecemviri* che si occupavano dell'arruolamento dei sacerdoti che dovevano essere di origine frigia.

istituzionalizzato e introdotto nel calendario ufficiale romano, assumendo, almeno parzialmente una forma romana attraverso l'istituzione del taurobolio e del criobolio<sup>30</sup>.

Gli altri culti, sebbene diffusi per via privata, dal momento in cui erano organizzati in maniera associativa, erano praticamente autorizzati dal sistema che ne garantiva la sorveglianza<sup>31</sup>. Per Belayche esiste una terza forma di integrazione di culti peregrini ed è rappresentata dal caso di Mitra che sebbene non sia mai stato adottato come culto dinastico, ha avuto un'ampia fortuna tra le fila delle alte cariche militari e imperiali e di cui riconosce una connotazione fortemente pubblica perché significativa a livello urbano e nei *castra*. Le dinamiche alla base del culto del dio iranico avrebbero incarnato gli ideali romani di disciplina, spirito di promozione individuale e rispetto della gerarchia<sup>32</sup>.

Il quadro della religione romana che emerge, soprattutto se pensiamo al paesaggio religioso di II secolo, è quello della pluralità religiosa. Questa si esprime negli aspetti di convivenza e interazione tra diversi gruppi religiosi, i modi in cui essi si percepiscono, le somiglianze e differenze a livello sia teologico sia rituale e l'eventuale competizione, senza dimenticare quali fossero le logiche sociali, professionali o personali nell'adesione a un culto<sup>33</sup>. Le *scelte* devozionali non erano delle prese di posizione che comportavano uno smarrimento della fede o il sintomo di non attaccamento ai culti civici, ma una scelta di adesione a un gruppo religioso per motivi personali e sociali. La definizione di Burkert "votive religion" che lui applica ai culti di *Mater Magna*, Mitra, Iside si accorda alla natura delle dediche che ne testimoniano il culto<sup>34</sup>. Il ricorso al voto è una sorta di pratica culturale a fini personali che sembra rappresentare bene le *scelte religiose* dei Romani e che si riscontra nei *sacra peregrina* come in quelli ancestrali.

---

<sup>30</sup> Nel processo di romanizzazione del culto l'istituzione di forme di sacrificio romane come il taurobolio e il criobolio rappresentano il tentativo, partito da Claudio e culminato con Antonino Pio, di fornire un'alternativa al rito originario della castrazione dei galli senza intaccare le fondamenta ideali (BELAYCHE 2000, 573-74).

<sup>31</sup> Dall'età imperiale i *collegia* e i *corporata* si costituiscono previa autorizzazione del Senato o dell'imperatore e se risponde all'utilità della *res publica*. Sul piano legale sono soggetti con personalità giuridica.

<sup>32</sup> BELAYCHE 2000, 576-577. L'ipotesi del mitraismo quale culto ufficiale, almeno in una fase avanzata della sua esistenza, è suggerita in LATTEUR 2011, che soprattutto su base epigrafica, ritiene che la concessione da parte dell'*ordo decurionum* di terreni o di autorizzazione a procedere nella costruzione e restaurazione di mitrei, la presenza di membri come dedicatari e l'iscrizione ritrovata a Carnuntum (CIL III 443=CIMRM 1698) "*D(eo) S(oli) i(nvicto) M(it)hrae) / fautori imperii sui / Iovi et Herculii / religiosissimi / Augusti et Caesares / sacrarium / restituterunt*, attesterebbero un'ufficializzazione del culto, o perlomeno una sua grande visibilità. Tali fonti sembrano indicare, soprattutto in relazione ai rapporti tra culto e autorità la tolleranza, più che un'ufficialità. Si tornerà sulla tematica più avanti nel presente capitolo e nelle conclusioni del lavoro.

<sup>33</sup> BELAYCHE – REBILLARD 2008, 139; BONNET 2006, 9-10.

<sup>34</sup> BURKERT 1987, 11-17.

Dati questi presupposti Van Andringa e Van Haeperen<sup>35</sup> hanno proposto quattro criteri di ricerca per lo studio dei *sacra peregrina*: la topografia del culto, ovvero lo spazio fisico che questi culti occupavano nel tessuto urbano, i rapporti spaziali con gli edifici e le infrastrutture contigue e quindi la loro visibilità; il rito, che rappresenta il fondamento del sistema religioso romano<sup>36</sup> e come espressione della capacità della popolazioni di evolvere la propria cultura religiosa in base ai nuovi culti e dell'omogeneità relativa di questi<sup>37</sup>; la documentazione archeologica ed epigrafica che fornisce indicazioni di carattere giuridico e sociale; gli attori del culto, siano essi sacerdoti o devoti.

Già il primo punto di questa proposta metodologica rivela le prime problematicità. Lo studio dei luoghi di culto, soprattutto quando si tratta di *sacra privata* e che sembrano in qualche modo allontanarsi dai modi tradizionale di installazione e manutenzione dei templi delle divinità di Stato, deve avvalersi di una serie di strumenti interpretativi per comprendere il rapporto con gli altri edifici e la città. In questo senso, il culto di Mitra a Ostia rappresenta un laboratorio anche sperimentale, che tenta di capire le dinamiche globali che hanno portato all'installazione e alla frequentazione dei mitrei e alla dicotomia pubblico *vs.* privato che è un nodo cruciale nell'interpretazione dei rapporti spaziali urbani.

Il diritto romano con i termini di *publicum, sacer, religiosus e sanctum* indica luoghi e cose sottratti al controllo individuale e perciò inalienabili e di cui non ci si può appropriare. Il giurista Gaio, nel commentario dedicato ai beni nelle *Institutiones*, opera una prima divisione: ci sono cose di diritto divino (*res divini iuris*) che sono *sacrae, religiosae et sanctae* e in quanto tali *extra patrimonium* ed *extra commercium*, ovvero che non possono essere alienate e vendute. Gli altri beni sono quelli di diritto umano (*res humani iuris*) che sono divisi a loro volta in privati e pubblici<sup>38</sup>. I beni pubblici e quelli di diritto divino sono inseriti prima da Gaio<sup>39</sup> e poi da Marciano<sup>40</sup>, tra le *res nullius in bonis*<sup>41</sup>, ovvero che non appartengono a nessuno perché proprietà di tutti e parte di un patrimonio inalienabile e non trasferibile<sup>42</sup>. Una proprietà che

---

<sup>35</sup> VAN ANDRINGA – VAN HAEPEREN 2009.

<sup>36</sup> SCHEID 2009.

<sup>37</sup> Vedi PRICE 2011, 253 – 275.

<sup>38</sup> GAIUS, *Inst.* II, 1-2.

<sup>39</sup> GAIUS, *Inst.* II, 7a.

<sup>40</sup> MARCIAN., 3 *Inst. Dig.* 1, 8,6,1-2.

<sup>41</sup> Tale dottrina si ritrova nel capitolo 82 della *lex Coloniae Genetivae Iuliae*, la carta municipale della fondazione della colonia di Urso, in cui si attesta che i terreni destinati all'uso pubblico non possono essere affittati o alienati per più di cinque anni e quindi esclusi da concessioni perenni.

<sup>42</sup> I beni della natura sono *res nullius*, di cui la proprietà è assente fino al momento in cui qualcuno se ne appropria.

trascende quella individuale, ma di cui dispone ciascun cittadino romano in quanto parte della comunità. Come ha sottolineato Thomas, la posizione *extra dominium* ed *extra commercium* di alcuni beni municipali non dipende da una questione di proprietà che la città esercita, ma della destinazione a uso pubblico di luoghi o monumenti a disposizione di tutti<sup>43</sup>. Tra *loca* e *res publica* c'è però anche una zona di “demanialità” della quale lo stato può disporre attraverso l'assegnazione e la vendita di terreni, qualora si tratti di beni facenti parte del patrimonio della città e non destinati all'uso pubblico e per i quali, come abbiamo già visto, vige la totale indisponibilità<sup>44</sup>.

Questo è un quadro, indubbiamente problematico, che si rivela necessario però per cercare di comprendere i rapporti tra le varie componenti che costituiscono lo spazio urbano e di cui i luoghi di culto rappresentano una delle variabili e di cui Ostia ci offre diversi casi di studio. A volte a supporto dei dati desumibili dal territorio, si aggiungono le informazioni archeologiche ed epigrafiche, che mettono in relazione gli interventi sulle strutture edilizie con personaggi la cui biografia ci aiuta a delinearne un peso sociale e comunitario specifico. Nei fatti, se a livello giuridico, la posizione dei mitrei può essere alquanto incerta, perché non esplicitamente regolamentata dallo stato, l'uso di determinati ambienti e di alcuni contesti spaziali, può indicare quale fosse lo statuto che le autorità locali concedevano al culto. Importanti in questo senso sono due iscrizioni che attestano il ruolo positivo dell'*ordo decurionum* nei confronti del culto del dio iranico. La prima proviene da Milano<sup>45</sup>

*D(eo) I(invcto) [Mithrae] / L(ucius) Atilius / Pupinius / v(otum) s(olvit) l(ibenter) m(erito) / l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)*

---

<sup>43</sup> THOMAS 2002, 1433.

<sup>44</sup> Un'analogia distinzione si ritrova anche nei trattati gromatici, in cui troviamo due tipologie di bene pubblico, uno inalienabile e legato alla città e l'altro contrapposto in quanto passibile di assegnazione e *commercium* e legato ai cittadini, attraverso l'amministrazione dell'*ordo decurionum*, vedi THOMAS 2002, 1434-36 e DUBOULOZ 2003, 938-940.

<sup>45</sup> *CIL* V, 5796 = *CIMRM* II, 707 = EDR124116 (S. Zoia); ora perduta.

e riferisce la concessione di un terreno pubblico<sup>46</sup> per la costruzione di un tempio mitraico<sup>47</sup>. L'altra iscrizione proviene da Montoro<sup>48</sup>, frazione di Terni:

*Soli et invicto Mithrae. / Ex permissu san[ctissimi] / ordinis dec[ur(ionum)] / Sex(tus) Egnatius Primi[t]ivus / sacerdos probatus, VIvir / Aug(ustalis) Casuenti et Carsulis, / q(uaestor) arcae Aug(ustalium) designat(us) / speiaeam vi motu terrae di/ruptum ex suo omni inpen/sa reeedit,*

in cui si concede l'autorizzazione al rifacimento di un mitreo (qui chiamato *spelaeum*) danneggiato da un terremoto, a spese del richiedente.

Possiamo dunque dedurre che le autorità locali fossero a conoscenza e fossero ben disposte nei confronti del culto di Mitra e delle persone in esso coinvolte: ci sono dei casi in cui un bene pubblico, in questo caso un terreno, è stato concesso per l'edificazione di un mitreo. Secondo Van Haepere, tali atti di evergetismo rivolti a un edificio da considerarsi pubblico perché costruito su concessioni di terreni che sono tali, possono essere difficilmente un'indicazione che il culto di Mitra fosse ufficiale in alcune località. La natura iniziatica sembra far propendere più per un uso privato dello spazio da parte di una comunità alla quale sappiamo veniva fatta disposizione di terreni ed edifici di uso pubblico. Forse la chiave di lettura è la concessione all'associazione o comunità di uno spazio o di un luogo, e non la concessione a edificare un mitreo nello specifico<sup>49</sup>. In ogni caso è evidente il riconoscimento e la visibilità di questo culto. La dimensione del privato in cui ci muoviamo è decisamente stretta e va quindi non considerata in modo dogmatico, ma analizzata in base ai nuovi elementi che possono scaturire da una lettura

---

<sup>46</sup> La concessione di suolo pubblico prevedeva l'autorizzazione a costruire, ma l'edificio rimaneva comunque di proprietà pubblica, in virtù del principio del *superficies solo cedit*. C'era un obbligo di pagamento annuale (*solarium*) che garantiva al concessionario il diritto di trasmissione. Si veda come esempio *CIL X*, 1783 in cui *Laelius Atimetus* costruisce un edificio su terreno pubblico e chiede di essere esentato dal *solarium* in cambio della sua rinuncia a ogni diritto di trasmissione ereditaria dopo la sua morte e trasforma il diritto di superficie in un usufrutto. Dall'obbligo del *solarium* erano esclusi i *loca sacra* ai quali veniva quindi data una concessione gratuita. Questa gratuità doveva essere però motivata dal vantaggio pubblico come si ritrova nei casi della costruzione di un luogo destinato agli Augustali a *Caere* (*CIL XI* 3614 = *ILS* 5918a (3) = EDR143775 (A. Raggi)), vedi CAMODECA 1999.

<sup>47</sup> A questa iscrizione si collega *CIL V*, 5795 = *ILS* 4224 = *CIMRM II*, 706 = EDR124115 (S. Zoia) "*D(eo) S(oli) I(nvicto) M(ithrae) P(ublius) Acilius Piso/nianus pater patratus qui hoc speleum vi [I] ignis ab/sumptum com/parata area a re pub(lica) Mediol(anensium) pecunia sua restituit*", in cui il *pater patratus* ha ricostruito a proprie spese un mitreo dopo che era stato incendiato su un terreno fornito dalla *res publica*.

<sup>48</sup> *AE* 1996, 601 = EDR136596 (G. Cinerini), CIOTTI 1978, 239-246.

<sup>49</sup> VAN HAEPEREN 2006a, 49. Per quanto riguarda le concessioni di *loca publica* a *collegia*, da un decreto decurionale di *Puteoli* (*AE* 1999, 453 = EDR101500 (G. Camodeca)) abbiamo una concessione *ad aedificandum* agli *Augustales* con la clausola di rinuncia al diritto di alienazione (*ea condicione / ne ab eo transferatur dominium, quando / res publica suum credat esse quod ab tam / multis possidetur*), da cui il divieto al cambio di uso dell'edificio, in quanto l'occupazione del suolo pubblico era stata motivata dal valore pubblico della costruzione di un luogo destinato a questo collegio (vedi CAMODECA 1999, 10-11).



del contesto topografico dei mitrei già editi e che ci parlano di un privato che si rapporta e si esprime col pubblico attraverso la propria visibilità nel paesaggio religioso e urbano<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> FONTANA 2013, 1.



Figura 1, Mithrei di Ostia: 1. M. della cd. Casa di Diana, 2. M. di Lucrezio Menandro, 3. M. di Fructosus, 4. M. delle Terme di Mithra, 5. M. Aldobrandini, 6. M. presso Porta Romana, 7. M. delle Sette Sfere, 8. M. del cd. Palazzo Imperiale, 9. M. delle Pareti Dipinte, 10. M. della Planta Pedis, 11. M. degli Animali, 12. M. delle Sette Porte, 13. M. dei Serpenti, 14. M. di Felicissimo, 15. Cd. Sabazeo, 16. M. dei Marmi Colorati.

## Cap. 2: Dossier

### 2.1. Il Mitreo della Casa di Diana (I iii, 4)

Il mitreo della Casa di Diana occupa due ambienti nell'angolo nord-orientale dell'*insula*, che è situata tra il Molino del Silvano a est, dalla quale è divisa da un angiporto, il Caseggiato del mitreo di Lucrezio Menandro a nord e dalla via dei Balconi e la via di Diana rispettivamente ad ovest e a sud<sup>51</sup> (fig. 2).

La cosiddetta Casa di Diana è stata scavata da Calza tra il 1914 e il 1915. Egli ha portato alla luce un complesso edilizio in mattoni inizialmente datato all'epoca antonina<sup>52</sup>, ma del quale i più recenti scavi della Soprintendenza per i Beni Archeologici di Ostia, svolti durante gli anni 90 del secolo scorso, hanno aggiunto nuovi dettagli e proposto una datazione al 130 d.C. basata sul rinvenimento di alcuni bolli laterizi di epoca adrianea<sup>53</sup>. Datazione sulla quale, soprattutto riguardo la questione cronologica delle ultime fasi torneremo più avanti. Marinucci insiste quindi sulla contemporaneità delle costruzioni delle strutture adiacenti, ovvero il Caseggiato del Mitreo di Lucrezio Menandro e il Molino del Silvano, entrambi in opera mista. Per quando riguarda la contemporaneità tra l'*insula* di Diana e il caseggiato a nord di essa, lo studioso sottolinea come il muro perimetrale nord del complesso che stiamo prendendo in esame, sia in comune con il Caseggiato del Mitreo di Lucrezio Menandro, mentre le pareti est e ovest appoggiano a questa *paries communis* in laterizi che quindi non può essere successiva<sup>54</sup>.

Le recenti attività di scavo<sup>55</sup> hanno riconosciuto cinque fasi di vita per il complesso edilizio, che collocherebbero intorno alla metà del III secolo l'installazione del mitreo negli ambienti 1-2. Tale proposta cronologica e delle sue successive fasi di vita, risulta però poco condivisibile sia per l'interpretazione di alcuni materiali datanti, sia per il confronto con il contesto. L'esistenza di una quinta fase viene attribuita per il ritrovamento di tre lucerne fuori contesto e

---

<sup>51</sup> CALZA 1917, 312-28; BECATTI 1954, 9-15; *CIMRM* 216; BAKKER 1994; STEUERNAGEL 2004, 96, 107; PAVOLINI 2006a, 86; STÖGER 2011, 139-46; WHITE 2012, 445-51; MARCHESINI 2012-13, 100-51; MARINUCCI 2013; MELEGA 2017-18, 36-40, 207-15; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum de la Casa di Diana (I, III, 3-4)*, <https://books.openedition.org/cdf/6534>.

<sup>52</sup> CALZA 1917, 312-28.

<sup>53</sup> MARINUCCI 1999 e 2013.

<sup>54</sup> MARINUCCI 2013, 9.

<sup>55</sup> MARINUCCI 2013.

per le quali è stata accettata la datazione più bassa della loro produzione. Ciò ha portato a una datazione per la quarta fase alla prima metà del III sec. e per l'ultima dalla metà in avanti dello stesso secolo<sup>56</sup>. Il materiale ritrovato durante lo scavo degli anni 90 del XX secolo però, non va oltre la metà del III secolo, testimoniando che entro questo periodo deve essere collocata l'ultima fase di vita della struttura<sup>57</sup>, compatibilmente con quanto ritrovato durante gli scavi del secondo decennio del 900 diretti da Calza che aveva posto come data di abbandono l'età di Probo, in seguito al ritrovamento di tre tesoretti monetali<sup>58</sup>. Tale ipotesi trova inoltre conferma nella fase finale del Caseggiato dei Molini che è stato distrutto da un incendio intorno al 280<sup>59</sup>. Sul rapporto di reciprocità tra le due strutture, soprattutto per le fasi più tardi, si tornerà più avanti.

Durante le fasi edilizie, questi due ambienti hanno subito una serie di rimaneggiamenti e di cambi di funzione (fig. 3). Inizialmente erano stati concepiti come *oeci* in totale dipendenza dall'adiacente triclinio situato a ovest (ambiente 12) che era l'unica stanza con la quale erano messi in comunicazione attraverso una porta sulla parete occidentale dell'ambiente 2. Nella terza fase, risalente all'epoca commodiana, oltre a un rialzamento del livello pavimentale, i due ambienti sono stati trasformati in *cubicula* voltati a crociera, con un ingresso dal *triclinium* e uno dal corridoio che circonda il cortile centrale. Nella quarta fase sono registrate ulteriori modifiche alle imposte, con la parziale chiusura del passaggio tra il triclinio e il vano 2 a vantaggio di una finestra e la creazione di una porta in mezzo al muro che divide gli ambienti 1 e 2 che sfrutta la preesistente finestra. In contemporanea un passaggio nello stesso muro, ma leggermente a ovest viene dotato di una soglia marmorea<sup>60</sup>. A causa di interventi di rinforzo

---

<sup>56</sup> MARINUCCI 2013, 28, le lucerne ritrovate recano il bollo di *C. Iunius Bitus* (CIL XV, 6502) operativo alla fine del II sec. e fino alla metà di quello successivo e quelli di *Annius Serapiodorus* (CIL XV, 6296a-b) attivo tra il 180 e il 250 d.C. Vedi anche CECI 2001, su *Annius Serapiodorus* che situa la sua produzione in età severiana. Vedi anche PAVOLINI 2006b, 60. Una lucerna con bollo di Annio Serapiodoro è stata ritrovata anche nel mitreo del cd. Palazzo Imperiale.

<sup>57</sup> Sulla datazione proposta da Marinucci per le fasi tarde della Casa di Diana e sull'interpretazione del materiale datante vedi MARCHESINI (2012-13, 134-36) e PAVOLINI (2016, 386-87). In base al ritrovamento, in uno strato dello scavo delle Terme del Nuotatore datato al 240 d.C., dei bolli delle stesse officine ritrovati nell'interro al di sotto del mosaico dell'ambiente 2, Marinucci ha datato la quarta fase alla prima metà del III sec. e l'ultima dalla metà in avanti dello stesso secolo. Marchesini ritiene che la datazione delle ultime due fasi, basate sui marchi di fabbrica delle lucerne, sia da considerare rispetto a una datazione più alta della produzione e anche del consumo di questi oggetti. Rialza quindi le datazioni delle ultime due fasi, con l'installazione del mitreo entro la prima metà del III secolo. Tale lettura si adatta bene al contesto storico che si deduce dalle iscrizioni collegabili al mitreo della Casa di Diana.

<sup>58</sup> CALZA 1914, 252-53.

<sup>59</sup> CALZA 1915, 249, anche l'incendio del Caseggiato dei Molini viene datato in base ai rinvenimenti monetali.

<sup>60</sup> MARINUCCI 2013, 42-3.

strutturale è stato necessario rialzare le quote pavimentali in questa fase, con l'inserimento di nuovi mosaici scarsamente conservati, ma dei quali l'interro ha restituito lucerne bollate che sono state usate come riferimento cronologico per la datazione delle ultime fasi.

Quindi in questa fase già si intravedono i cambiamenti strutturali che porteranno all'isolamento degli ambienti in cui, nel periodo immediatamente successivo, sarà impiantato il mitreo. Si nota infatti l'interruzione del rapporto di accesso diretto tra la sala triclinare e l'ambiente 2, che mantiene il solo passaggio con il corridoio. Importanti modifiche avvengono anche nel resto della casa con la ripavimentazione in basoli del tablino (10) all'interno del quale viene costruita una mangiatoia. La pavimentazione in basoli interessa anche l'ambiente 3, mentre il corridoio di ingresso e il braccio occidentale del corridoio vengono pavimentati in *opus spicatum*. Gli intercolumni del cortile 11 vengono chiusi da tramezzi, il pavimento ricoperto in bipedali e si costruisce una fontana con abbeveratoio. Contemporanea è anche l'installazione del mitreo che si articola in due vani, di cui quello che occupa l'ambiente 1 è leggermente più allungato dell'ambiente 2 che lo precede (fig. 4). L'ingresso da una porta situata verso l'angolo sud-est della parete meridionale è, come di consueto, decentrato rispetto all'ingresso della stanza più a nord, che invece è in asse con la nicchia sul muro di fondo che doveva ospitare l'immagine della divinità. In entrambe le stanze sono stati predisposti i *podia* di cui uno, quello della parete sinistra del primo ambiente, è più corto rispetto a quello corrispondente, probabilmente per non chiudere il passaggio che è assicurato dalla porta situata a ridosso dell'angolo occidentale della parete meridionale dell'ambiente 2. In questa stanza, che forse poteva avere funzione di anticamera, entrambe le banchine sono dotate di un gradino. Sul lato orientale la banchina del vestibolo<sup>61</sup> e quella della parte più interna sono in comunicazione diretta attraverso la finestra che è stata mantenuta nella parete divisoria a ridosso del muro perimetrale (fig. 7). Nella finestra sorta al posto della porta di raccordo tra triclinio e la stanza 2 è stata operata una chiusura in mattoni intonacati a calce, dove è stata predisposta una nicchia semicircolare di 50 cm di larghezza per 15 cm di profondità. Al di sotto dei *podia*, che nel vestibolo non sono conservati, è stato rinvenuto un mosaico pavimentale e lungo le pareti è stato possibile vedere le pitture che erano coperte dalle banchine e che sono databili a livello stilistico alla fine del II sec.<sup>62</sup>. Tra i due *podia* in asse con l'ingresso vero e proprio, è stato trovato un dolio in terracotta

---

<sup>61</sup> Per comodità ci riferiamo al primo ambiente usando il termine vestibolo, sebbene la sua funzione è tutt'altro che certa. Si tornerà più avanti sull'argomento (nel paragrafo 3.3) e nelle conclusioni.

<sup>62</sup> FALZONE 2004, 238-39.

interrato (33 cm di diametro apertura della bocca), che è stato interpretato come pozzetto rituale<sup>63</sup>.

Superato il vestibolo arriviamo nella stanza più remota della casa che è costituita dai due *podia* laterali di cui quello orientale leggermente più ampio nella parte a ridosso dell'ingresso, ai lati del quale ci sono due gradini simmetrici per la salita sulle banchine. Come di consueto, il fulcro della struttura è addossato alla parete di fondo e in questo caso sembra essere rappresentato dal *thronus*, elemento architettonico che ritroviamo nei contesti mitraici ostiensi<sup>64</sup>. Abbiamo dunque un'edicola con coronamento arcuato a sesto pieno decorata da una cornice sagomata in stucco bianco (fig. 8). Lo stucco di rivestimento della lunetta dell'arco è stato arricchito da pezzetti di pomici, che insieme alle tracce di colore blu trovate sul sottarco, portano a pensare che la decorazione servisse a conferire il senso di grotta tipica dello *spelaeum*<sup>65</sup>. Ai due lati ci sono due semicolonne di travertino con capitelli che poggiano su due mensole ai lati di una cornice sagomata in stucco bianco con linee rosse e gialle, su un basamento in muratura intonacato di bianco. Quest'ultimo rivela una fase originaria in cui presentava una piccola apertura sul lato destro<sup>66</sup>, chiusa in una fase successiva da un muro di mattoni e tufelli. È stata costruita anche una scaletta di tre gradini in muratura che si addossa alla parte destra del lato frontale del basamento e che poggia su uno scalino. Sempre davanti al basamento è stato predisposto un ripiano approssimativo ricoperto da lastre di travertino e marmo sul quale poggia un'ara di marmo lunense che reimpiega un altare dedicato a Ercole e all'Acqua Salvia, come dimostrano le due iscrizioni riportate sulla faccia sinistra e sul retro<sup>67</sup>. L'altare usato capovolto è stato preventivamente scalpellato: sul lato sinistro si riconoscono *urceus* e *patra*, mentre sul retro era forse scolpita un'immagine maschile. Sulla parte inferiore è stato eliminato il pulvino di destra e ricostruita in muratura la parte sinistra mancante, che quindi era già perduta al momento dell'utilizzo dell'oggetto nel mitreo<sup>68</sup>. Sulla parte superiore è stato ricavato

---

<sup>63</sup> BECATTI 1954, 10.

<sup>64</sup> Si rimanda al paragrafo 6.1 per un approfondimento sul *thronus*.

<sup>65</sup> Durante lo scavo delle banchine del mitreo delle Sette Porte sono stati rinvenuti invece pezzi di corallo. Si può supporre che l'effetto decorativo ricercato fosse lo stesso (vedi paragrafo 2.13).

<sup>66</sup> Riguardo a questa piccola apertura BECATTI (1954,10) ha ipotizzato che potesse condurre allo spazio interno del basamento, spazio che doveva essere predisposto a qualche attività rituale, come un'accensione del fuoco o la pronuncia di formule e trova un confronto con l'altare vuoto e con foro sulla superficie superiore dal mitreo di Koenigshofen, per il quale FORRER (*Das Mithras\_Heiligtum von Koenigshofen bei Starssburg*, 1915, 56-58) aveva immaginato potesse essere dedicato all'iniziazione del grado di *cryphius* (corrispondente al *nymphus*).

<sup>67</sup> Sul retro: *Aqua`e` Salvia`e` / `et` Herculi sacr(um)*; sul lato sinistro: *Aqua Salvia / Hercli sacr(a)*, *CIL XIV 4280 = AE 1971, 0073 = EDR106174* (R. Marchesini).

<sup>68</sup> BECATTI 1954, 12.

un foro circolare forse per predisporre l'alloggiamento di un *foculus*. Sulla fronte è stata mantenuta la corona di foglie e ghiande di quercia, vittata, all'interno della quale è stato praticato un foro di circa 20 cm di diametro<sup>69</sup>. Nello spazio tra la corona e la modanatura superiore è l'iscrizione

*M(arcus) Lollianus / Callinicus pater / aram Deo do(no) de(dit)*<sup>70</sup>

che attesta che il *pater Marcus Lollianus Callinicus* ha donato quest'ara a una divinità maschile. Il dedicante è attestato a Ostia in altre due iscrizioni ritrovate in altro contesti in cui si specifica sempre il ruolo di *pater* e che nonostante la mancanza di specificazione del culto, si può ipotizzare provenienti dal mitreo della Casa di Diana. La prima<sup>71</sup>, trovata durante gli scavi di via della Fontana, è scolpita sui listelli di un architrave e recita:

*[M(arco) L]olliano Callinico patre / [--- P]etronius Felix Marsus / [---] signum Ar«i»manium do(no) ded(it),*

mentre la seconda<sup>72</sup>, su lastra opistografa ritrovata in una taberna prospiciente il decumano massimo, riporta:

*[M(arco) Lollia]no Callinico / [patre --- Pet]ronius Felix / [Marsus sign]um Deo [---] / [do(no)] de(dit) d(edicavit?) [---] / [---]atus XIN[V[---]] / [---] fecit [---?]*

In entrambe le iscrizioni ricorrono gli stessi personaggi: M. Lolliano Callinico nel ruolo di *pater* e *Petronius Felix* che si configura come il dedicante a Mitra, nella prima di una statua di *Arimanius*<sup>73</sup> e nella seconda di un oggetto non identificabile.

Sull'altro lato di questa lastra si legge l'iscrizione<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> BECATTI 1954, 12-3, ritiene che possa trattarsi di un foro creato per scopi rituali, quali l'alloggiamento di una lucerna come nei casi di altre are ritrovate in altri mitrei ostiensi: Mitreo delle Sette Porte (ara in muratura stuccata), Mitreo delle Pareti dipinte (ara in marmo), Mitreo di Lucrezio Menandro (ara in muratura con rivestimento marmoreo).

<sup>70</sup> *CIL* XIV 4310 = EDR106224 (R. Marchesini), datata da MARCHESINI (2012-2013, 118), per la quale la studiosa propone una datazione nella prima metà del III sec. per la paleografia e per il contesto di riferimento, al quale si aggiungono anche le iscrizioni che seguono.

<sup>71</sup> *CIL* XIV 4311 = AE 1899, 0205 = EDR071717 (I. Manzini), datata da GATTI (1899, 62) alla fine del II sec. e da Marchesini (2012-23, 123) entro la prima metà del III sec. su base onomastica e paleografica.

<sup>72</sup> *CIL* XIV 4312 = EDR106225 (R. Marchesini), datata da MARCHESINI (2012-13, 127) alla prima metà del III secolo.

<sup>73</sup> Vedi paragrafo 3.5.

<sup>74</sup> *CIL* XIV 4313 = EDR106227 (R. Marchesini), riguardo la datazione, ci sono delle posizioni discordanti riguardo la dinamica temporale tra le due iscrizioni della lastra. Secondo MARCHESINI (2012-13, 110) *CIL* XIV 4312 mostra una paleografia che fa propendere per la sua posteriorità, in disaccordo da CALZA 1915, 332 (da cui anche BECATTI

*MM. Caer[elli Hiero]/nimus et C[---]/us sacerdo[tes et antisti]/ tes Solis [---] / thronum [---] / fec[erunt ---?].*

Come ha evidenziato Bakker, *M. Caerellius Hieronimus* potrebbe coincidere con il membro della *plebs* dei *fabri tignuari* dell'albo collegiale del 198 ritrovato nella Casa dei Triclini<sup>75</sup>. Altri *Caerelli* ricorrono in iscrizioni da Roma e Tivoli. A Roma abbiamo un *M. Caerellius Zmaragdus curator* del collegio *pistorum* che dedica ad Antonino Pio nel 144<sup>76</sup> mentre da Tivoli abbiamo la dedica di *M. Caerellius Iazemis* a Ercole Invitto, come *quinquennalis pistorum III et perpetuus et codicarius item mercator frumentarius*<sup>77</sup> e che Meiggs ritiene essere ostiense<sup>78</sup>. Il *cognomen Iazemis*, d'origine non greca e non latina, potrebbe essere originario della Cappadocia; Valjus ritiene che provenga dalla Siria<sup>79</sup>. Tran, nell'incertezza della provenienza di questo cognome, lascia sul piano ipotetico la possibilità che *M. Caerellius Iazemis* fosse uno schiavo orientale, arricchitosi per meriti professionali dopo la *manumissio*<sup>80</sup>.

Questi documenti fanno emergere un quadro per il quale la famiglia dei *Caerelli* sarebbe coinvolta nei *pistrina* di Roma e Ostia. Zevi ipotizza un coinvolgimento ancora maggiore, come protagonisti della riorganizzazione del *corpus pistorum* nel momento del loro ingresso tra i *corpora qui annonae serviunt* al tempo di Commodo<sup>81</sup>.

Un'altra iscrizione<sup>82</sup>, dedicata da *M. Caerellius Hieronimus* proviene dal Campo della Magna Mater recita:

*----- / d(ono) d(edit) / M(arco) Cerellio / Hieronymo, patri / et sacerdoti suo / eosque antistes s(upra) s(criptus) / Deo libens dicavit*

Ritroviamo dunque lo stesso personaggio di *CIL XIV 4313* sempre nel ruolo di sacerdote e *antistes*, a cui si aggiunge quello di *pater*. La datazione proposta su base paleografica per questa iscrizione va dal 170 d.C. al 230 d.C.<sup>83</sup>, rendendo plausibile l'identificazione con lo *Hieronimus*

---

1954, 14 e FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, 49) che ritiene che invece questa iscrizione con la dedica del trono da parte dei *Caerelli* fosse un reimpiego.

<sup>75</sup> *CIL XIV 4569 = AE 1928, 0123 = EDR073099* (R. Marchesini).

<sup>76</sup> *CIL VI 31222 = ILS 7269 = EDR104057* (S. Pastor).

<sup>77</sup> *CIL XIV 4234 = ILS 03417 = EDR127755* (C. Ricci).

<sup>78</sup> MEIGGS 1973, 277; 231.

<sup>79</sup> VALJUS 1998, 259-64.

<sup>80</sup> TRAN 2006, 288.

<sup>81</sup> ZEVI 2008, 500.

<sup>82</sup> *CIL XIV 70 = CIMRM 0282 = EDR144061* (R. Marchesini).

<sup>83</sup> MARCHESINI 2012-13, 106.



iscritto al collegio dei *fabri tignuari* nel 198 d.C. e accordandosi con quella dell'epigrafe ritrovata nella *taberna* sul decumano massimo.

Altre due iscrizioni (*CIL XIV 70* e *CIL XIV 4313*) sono state collegate al mitreo della Casa di Diana perché riferibili allo stesso personaggio e al medesimo contesto culturale<sup>84</sup>. Se *CIL XIV 70* sembra fare riferimento al mitreo degli Animali, l'altra iscrizione ritrovata nei pressi della cd. Casa di Diana ben si accorda alla datazione dell'ultima fase proposta da Calza su via numismatica. Questo mostrerebbe ancora una volta, come una datazione troppo bassa per l'impianto del tempio mitraico, come quella proposta dagli editori dello scavo più recente, può risultare difficile da considerare rispetto alle altre evidenze. Nello specifico, una data per il mitreo alla seconda metà del III secolo, non renderebbe possibile l'identificazione di *M. Caerellius Hieronimus* con il membro del *corpus* dei *fabri tignuari*.

A prescindere dall'attribuzione delle due epigrafi al mitreo che stiamo esaminando resta comunque aperta la relazione tra la Casa di Diana e i *pistores*, soprattutto se si pensa al contesto topografico. Come ha dedotto Bakker, la trasformazione finale della casa di Diana, da *domus* signorile a stalla per il bestiame e alloggi per i lavoratori, potrebbe rappresentare il passaggio della struttura al servizio del Caseggiato dei Molini, il cui rapporto diretto con i Grandi Horrea potrebbe significare un ruolo di questi *pistrina* al servizio diretto dell'annona e quindi dello stato<sup>85</sup>.

Un'iscrizione su lastra marmorea ritrovata in reimpiego nella pavimentazione della basilica cristiana di Pianabella<sup>86</sup> riporta la notizia dell'assegnazione di un *locus* da parte del prefetto dell'annona Papirio Dionisio, attraverso l'assenso dei decurioni e databile alla fine del II secolo<sup>87</sup>. Date le dimensioni e la cura dell'incisione, Zevi propone si tratti della targa della sede

---

<sup>84</sup> BECATTI 1954, 13; MARCHESINI 2012-13, 100-10 ritengono che *CIL XIV 70* provenga dal contesto della cd. Casa di Diana. Poco condivisibile è anche l'idea di White per il quale *CIL XIV 4313* fosse originariamente pertinente al *thronum* del mitreo degli Animali e successivamente riutilizzata nell'edicola del trono del mitreo della Casa di Diana (WHITE 2012, 454-55). Sembra più probabile che l'epigrafe fosse pertinente al mitreo degli Animali e che sia finita nel vicino *campus* insieme ad altro materiale lapideo, come dimostrerebbero le modalità di ritrovamento (VAN HAEPEREN, *Ostia. Aire sacrée de Mater Magna (IV, 1)*) (<https://books.openedition.org/cdf/6969>). A questo punto il collegamento tra i due mitrei sarebbe il *pater et antistes M. Caerellius Hieronymus*.

<sup>85</sup> BAKKER 1999, 125.

<sup>86</sup> "*Corpus Pistorum / locus adsignatus a Papirio Dionisyo, tunc praefecto annonae, / decurionumque con[ces]su (o con[sen]su)*" in D. NUZZO 1996, 90-92.

<sup>87</sup> Papirio Dionisio ottiene la carica di prefetto dell'annona nel 189-90 d.C. L'iscrizione deve essere successiva alla fine sia di Papirio Dionisio, messo a morte da Commodo sia di quella dell'imperatore stesso, in quanto la presenza del nome dell'allora prefetto doveva essere subordinata alla riabilitazione dei condannati avvenuta dopo la fine di Commodo avvenuta nel 192 (ZEVI 2008, 495).

del *corpus pistorum* e che sia la testimonianza del passaggio del *corpus* al diretto servizio dell'annona<sup>88</sup>.

Sappiamo però che la sede collegiale è stata concessa attraverso il beneplacito dell'*ordo decurionum*<sup>89</sup> e si dovrebbe trattare quindi di un edificio di pubblica proprietà che viene assegnato a un *corpus* meritevole<sup>90</sup>. Nel caso si voglia collocare la sede dei *pistores* presso la Casa di Diana dell'ultima fase, in cui è evidente dal punto di vista strutturale il cambio di destinazione d'uso in favore di un supporto all'attività di molitura e panificazione del caseggiato adiacente, risulta utile l'analisi di Zevi che vede nel passaggio della struttura da *domus* signorile a edificio per lo stallo degli animali e dei lavoratori, la conseguenza della politica di confisca delle proprietà delle famiglie senatorie attuata da Commodo. Tali provvedimenti contraddistinguono l'età severiana per la disponibilità di nuove proprietà immobiliari che favoriscono il ruolo dei *collegia*, come si riscontra a Ostia. In questo caso l'installazione del mitreo potrebbe indicare un ruolo del dio iranico come divinità tutelare dei *pistores*. Ruolo, che anche nel caso in cui la Casa di Diana non avesse ospitato una sede di un'associazione professionale, continuerebbe a essere calzante, visto la funzione della struttura che sembra essere una zona di lavoro per gli impiegati del Caseggiato dei Molini.

Va detto che si riconosce la tendenza a dividere tra luoghi di rappresentanza, scelti lungo arterie stradali frequentate e luoghi di lavoro<sup>91</sup>. Nel nostro caso si tratta anche di un *corpus* la cui

---

<sup>88</sup> ZEVÌ 2008, 494-95.

<sup>89</sup> CALDELLI 2008, 283-4, inserisce l'iscrizione tra quelle recanti la formula *lddd (locus datus decurionum decreto)*, che designano le assegnazioni di luoghi pubblici da parte della comunità a un privato, previo pronunciamento del senato locale.

<sup>90</sup> NUZZO ritiene che la concessione sia stata fatta dal prefetto dell'annona che aveva la possibilità di assegnare gli spazi pubblici che erano sotto l'amministrazione dell'annona e che il *corpus pistorum* ostiense sia stato premiato per la sua partecipazione ai moti popolari conseguenti alla carestia del 190 d.C. (1996, 90-92). L'esistenza di terreni controllati dall'annona è riscontrabile anche in un'iscrizione da Porto (*AE* 1977, 0171) in cui il prefetto dell'annona *Messius Extricatus* autorizzava i *saborrarii* a prelevare la sabbia, prevedendo lo sfruttamento di luoghi che dovevano essere comunque sotto la giurisdizione imperiale (CÉBEILLAIC GERVASONI 1979, 267-277). In questo caso si trattava del litorale che rientra nella casistica dei *loca publica*, fuori dalla competenza delle città perché spazi destinati all'uso pubblico e in quanto tali inalienabili. Il caso specifico del litorale è peculiare, in quanto non si tratta di *res nullius* come i beni naturali, ma di *res nullius in bonis* ovvero non facenti parte del patrimonio di nessuno, perché patrimonio di tutti (vedi THOMAS 2002, 1435; DUBOULOZ 2003, 926). La concessione ai *saborrarii*, sebbene operata sempre da un prefetto dell'annona, sembrerebbe diversa dall'assegnazione di uno spazio al *corpus pistorum*, che verosimilmente di riferisce a un terreno o un edificio che potevano sfruttare probabilmente per una sede collegiale. Secondo SIRKS invece, il terreno era stato assegnato dopo una disputa, alla quale mise fine la decisione del prefetto, che si doveva essere espresso a favore dei *pistores* (in BAKKER 1999, 106). Leggi casi analoghi in CAMODECA 1999 e in PAROLI 1999, 39-40.

<sup>91</sup> BOLLMANN 2001, 173; ZEVÌ 2008, 485.

importanza è significativa, dettata dal legame con l'annona e che gode di una concessione, o intermediazione, del prefetto incaricato<sup>92</sup>.

Se a Ostia si predilige distanziare la sede collegiale dal luogo di lavoro, non possiamo però parlare di una regola: l'Aula dei *mensores* (I xix, 1-3), sede dell'omonimo *corpus* è adiacente ai relativi Horrea (I xix, 4). Si potrebbe trovare un'analogia con quanto succede rispetto alla distribuzione topografica delle sedi collegiali a Roma: sembra che le sedi corporative dei lavoratori collegati a magazzini e *horrea* scegliessero dei luoghi in prossimità del posto di lavoro<sup>93</sup>, contrariamente a quanto possiamo affermare per le altre tipologie di associazioni a Roma, come a Ostia<sup>94</sup>.

Anche il confronto con la pianta della *schola* dei *fabri tignuarii* presso il Caseggiato dei Triclini (I xii, 1), che è spesso considerata una planimetria di riferimento per la tipologia edilizia attribuita alle attività collegiali (fig. 5), può essere un argomento a favore della collocazione della sede dei *pistores* presso la Casa di Diana. Sottolineo però che è difficile trovare una linea di demarcazione netta tra l'architettura privata e quella pubblica e quindi è difficile identificare una *schola* senza alcuni indizi, di carattere epigrafico o iconografico come la rappresentazione di strumenti o momenti di lavoro o la rappresentazione del Genio del mestiere<sup>95</sup>.

A questo proposito, si ricordi che presso il Molino del Silvano è stata trovata una rappresentazione in terracotta di un Genio con cornucopia che nutre un serpente e che potrebbe essere collegato al *corpus pistorum*<sup>96</sup>.

Al di là della dubbia collocazione della *schola* dei *pistores*, si può affermare che la Casa di Diana, e in generale questo settore della *regio* I, fosse caratterizzato dalle attività dei *pistrina*, soprattutto in seguito alla presa di servizio presso l'annona del *corpus*, che è collocabile intorno al 190 d.C. A questa data inoltre corrisponderebbe anche la fase in cui ci sono le maggiori modifiche strutturali nel settore orientale della struttura e che ne segnano il cambio di destinazione, forse proprio a favore del Molino del Silvano<sup>97</sup>.

---

<sup>92</sup> ZEVİ 2008, 500.

<sup>93</sup> BOLLMANN 1997, 221, con i casi rappresentativi della *schola* del *collegium salutare* dei *villici* degli Horrea Galbana, nella *Regio* XIII (CIL VI 30983 = ILS 3840 = EDR121827 (G. Crimi)) e della *schola* del *collegium Liberi Patris et Mercuri*, i commercianti di vino presso le *cellae vinariae nova et Arruntiana* (CIL VI 8826 = ILS 7276 = EDR004917 (A. Ferraro). Da ultimo abbiamo l'iscrizione che attesta l'erezione di un sacello per il genio degli Horrea Agrippiana da parte dei *negotiantes* degli *horrea* (CIL VI 39417).

<sup>94</sup> Vedi *supra*.

<sup>95</sup> BOLLMANN 1997, 209; TRAN 2006, 255.

<sup>96</sup> PAVOLINI 2006a, 81.

<sup>97</sup> BAKKER 1999, 125; ZEVİ 2008, 500.

Le stanze adibite a mitreo rappresentano la zona più nascosta della casa che era raggiungibile probabilmente dal solo ingresso (3) sulla via di Diana attraverso il braccio orientale del corridoio 19. Per raggiungere il luogo di culto era necessario fiancheggiare tutte le stanze di servizio predisposte in questo settore, dallo spazio per l'alimentazione degli animali, ai *cubicula*, alla latrina. Oltre alla scelta di un luogo riservato e lontano dalle vie di passaggio, probabilmente la scelta è ricaduta sui due ambienti che potevano garantire una scarsità di luce naturale, ottenuta grazie alle modifiche strutturali ultimate proprio in occasione dell'impianto del mitreo. L'oscurità sembra essere un elemento integrante della scenografia del rituale<sup>98</sup>.

Riguardo alla possibile utenza del mitreo, si dovrebbe ricercare proprio tra i lavoratori impegnati nelle attività del Molino del Silvano: la vocazione "alberghiera" attribuita alle ultime fasi della Casa di Diana sembra esserci ma inequivocabilmente dipendente al *pistrinum* vicino. Altre indicazioni sulla vocazione dell'area in cui sorge il mitreo provengono dall'analisi delle strutture adiacenti. Risalta la prossimità con un altro luogo di culto mitraico, quello del Caseggiato di Lucrezio Menandro, installato nel proseguimento verso il Tevere dell'Angiporto del Silvano intorno all'ultimo quarto del II secolo<sup>99</sup>, all'interno di due stanze originariamente concepite come sale di ricevimento<sup>100</sup> e che avevano chiuso il percorso originario del vicolo che univa la via di Diana e il centro cittadino con la sponda del Tevere in età medio-antonina<sup>101</sup>. L'angiporto, che divide la Casa di Diana dal Molino del Silvano, deve aver cambiato connotazione probabilmente in una fase successiva alla chiusura nel settore nord, come sembrerebbe testimoniare la presenza di un abbeveratoio. Si tratta di una vasca in *opus latericium* addossata al muro della Casa di Diana (fig. 6), che riceveva acqua attraverso un foro praticato in questo muro, all'altezza della latrina della quale con molta probabilità sfruttava la conduttura attraverso un allaccio<sup>102</sup>. Questo abbeveratoio è stato datato all'epoca severiana per l'uso del laterizio, contestualmente anche alla chiusura del settore sud dell'Angiporto, avvenuta sotto Settimio Severo, con la costruzione del cosiddetto Sacello del Silvano<sup>103</sup>. L'angiporto ha quindi perso la sua natura di spazio percorribile, sia verso nord, sia verso sud, comportando un

---

<sup>98</sup> Vedi paragrafo 6.5.

<sup>99</sup> Secondo la datazione su base paleografica dell'iscrizione sull'altare che suggerisce MARCHESINI (2012-13, 179).

<sup>100</sup> Vedi scheda del mitreo di Lucrezio Menandro.

<sup>101</sup> Dall'analisi delle pitture Falzone data le modifiche strutturali del caseggiato di seconda fase tra 160 e 170 (2004, 60) e OOME al 155-165 d.C. (2007, 242).

<sup>102</sup> RICCIARDI 1996, 22 (scheda 11).

<sup>103</sup> HERES colloca la costruzione del sacello tra il 210 e il 235 d.C. (1988, 49-53, vedi pianta pp. 38-9). La studiosa data la chiusura dell'angiporto nella parte del Caseggiato di Lucrezio Menandro nel terzo quarto del III sec. sempre sulla base dell'analisi muraria (HERES 1999, 52).

cambiamento di funzione. La presenza dell'abbeveratoio è un ulteriore indizio che la nuova destinazione fosse collegata ad attività lavorative<sup>104</sup>.

Potrebbe trattarsi dunque di una fase dell'isolato in cui le strutture a est del Molino sono state sfruttate come ulteriori spazi di lavoro, contestualmente anche alla perdita del collegamento con il Caseggiato del Lucrezio Menandro che nella sua prima fase ospitava un forno. Questo forno è analogo a quello presente in un ambiente del *pistrinum*, che aveva un collegamento diretto con il Molino del Silvano (fig. 9)<sup>105</sup>. Deve essersi quindi verificata una sottrazione di spazio per le attività lavorative. Inoltre l'allaccio della condotta dell'abbeveratoio a quella della latrina della Casa di Diana, è un indizio di come dall'età severiana, la Casa di Diana e l'Angiporto del Silvano fossero interdipendenti, forse pertinenze del Molino del Silvano, rendendo ancora più esplicito il ruolo del *pistrinum* nell'isolato tra la via dei Balconi e la via dei Molini.

Come abbiamo visto le ultime fasi di attività dell'*insula* sono riconducibili dalla fine del III secolo in avanti. Un incendio datato al 280 d.C. circa ha distrutto il Caseggiato dei Molini che sembra essere stato abbandonato, come dimostra il materiale datante ritrovato durante gli scavi di Calza. L'abbandono avrebbe coinvolto anche la Casa di Diana, che come abbiamo visto era strettamente connessa, se non dipendente, dalle attività di questa struttura. La mancanza di interventi di ricostruzione per questi due edifici si può rintracciare anche in una dinamica di "collasso delle strutture civili" che affligge Ostia tra III e IV secolo<sup>106</sup>. Infatti, un esame più approfondito di questo specifico settore della *regio* II mostra come i Grandi *Horrea* adiacenti al panificio non mostrino fasi edilizie posteriori agli interventi di ampliamento che si registrano a inizio III secolo<sup>107</sup>. Questi dati sembrano definire un quadro della colonia in cui il deposito del grano e la sua lavorazione subiscono un'inflessione tale da non reputare produttivo intervenire sulle infrastrutture. Tale crisi ha portato all'emergenza legata allo smaltimento dei detriti e dei rifiuti derivati da crolli e abbandoni di tali strutture e da accumuli derivati da apporti naturali, che sembrano essere la principale causa del riempimento dei piani terra di vari caseggiati e del rialzamento del livello delle strade<sup>108</sup>, che nel quartiere che stiamo esaminando

---

<sup>104</sup> Vedi anche PAVOLINI 2006a, 83.

<sup>105</sup> Nella seconda fase del Caseggiato di Lucrezio Menandro, la stanza nell'angolo sud-est dotata di forno, interrompe il collegamento con l'angiporto e con il Molino, attraverso la tamponatura dell'accesso aperto sul lato est del muro perimetrale.

<sup>106</sup> PAVOLINI 2002, 343.

<sup>107</sup> BOETTO, BUKOWIECKI, MONTEIX, ROUSSE 2016, 189-202.

<sup>108</sup> PAROLI 1993, 166-67; PAVOLINI 2016, 388.

interessa anche la via dei Balconi, la via dei Dipinti e la via di Diana nel tratto tra la via dei Balconi e la via del Molini<sup>109</sup>, una delle arterie stradali che rimangono utilizzabili anche in età tardoantica<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> DELAINE 1995, 98.

<sup>110</sup> Vedi pianta di GERING 2004, 383.

## 2.2. Mitreo di Lucrezio Menandro (I iii, 5)

Il mitreo di Lucrezio Menandro è installato all'estremità orientale del caseggiato da cui prende il nome. L'edificio, in opera mista di età adrianea, è di poco posteriore alla Casa di Diana, al cui muro settentrionale si appoggia<sup>111</sup>. A ovest confina con la via dei Balconi e a est con un corridoio in *opus spicatum* che prosegue, o fa parte, dell'Angiporto del Silvano e che collega la via di Diana al Tevere e che divide il nostro caseggiato dall'edificio I iii,6 di probabile funzione commerciale e dal Molino del Silvano (fig. 9).

Importante, per determinare la funzione del caseggiato nella sua fase originaria, è proprio il rapporto con il *pistrinum*: nel vano che occupa l'angolo sud-est del caseggiato è stato infatti ritrovato un forno che risulta simmetrico a quello posizionato nell'ambiente dell'angolo nord-ovest del Molino del Silvano. Questi due ambienti sono separati dal già citato corridoio pavimentato in *spicatum*, prosecuzione dell'Angiporto del Silvano. Tra il Molino e l'edificio I iii, 6 risulta esserci un piccolo corridoio (forse un *ambitus*) che collega la parte orientale del Caseggiato che stiamo analizzando con la via dei Molini e che viene tamponato durante la seconda fase edilizia, di cui parleremo tra poco. Un altro indicatore della connessione con il Molino del Silvano è dato dalla presenza di una pietra da macina ancora presente in uno dei vani prospicienti la via dei Balconi, tutti adibiti a *tabernae*. Gli ambienti che invece affacciano sull'angiporto sono probabilmente vani di servizio in relazione al grande forno. Tutto sembra rivelare che in questa fase il Caseggiato di Lucrezio Menandro fosse connesso al Caseggiato dei Molini, con il quale doveva condividere l'attività di panificazione<sup>112</sup>.

Il cambiamento di funzione dell'edificio avviene con la seconda fase (fig. 10), in età medio-antonina<sup>113</sup>, durante la quale avvengono le prime modifiche strutturali: viene chiuso l'accesso che dalla stanza dotata di forno dava sul piazzale e si crea una sorta di piccolo cortile creato nello spazio in cui l'Angiporto del Silvano devia leggermente verso ovest e apre il vicolo verso nord. Parallelamente si costruisce un muro di materiali di pezzame vario a chiusura del corridoio verso nord. Questa chiusura è funzionale alla creazione di un due ambienti contigui

---

<sup>111</sup> BECATTI 1954, 17-20; *CIMRM* 226; BAKKER 1994; PAVOLINI 2006a, 87; OOME 2007; MARCHESINI 2012-13, 177-85; MELEGA 2017-18, 41-5, 216-21; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum de Ménandre (I, III, 5)* (<https://books.openedition.org/cdf/6559>).

<sup>112</sup> Vedi anche OOME 2007, 239.

<sup>113</sup> Dall'analisi delle pitture FALZONE (2004, 60) propone una datazione tra 160-170 d.C., OOME (2007, 242) invece la colloca tra 155-165 d.C. Per la bibliografia precedente sulle pitture vedi FALZONE 2004 e OOME 2007.

che occupano parte del corridoio e sono collegati alle stanze a ovest mediante finestre, che probabilmente in questa fase diventano porte. Il muro sud dei nuovi ambienti affaccia sul cortiletto. Questi due ambienti sono stati coperti con volta a botte impostata al di sotto della parte inferiore delle porte-finestre sulle pareti ovest per non chiudere la luce a queste stanze. Parallelamente si è creata l'esigenza di abbassare il piano di calpestio, sia negli ambienti di nuova costruzione (circa 40 cm), sia nelle stanze a ovest (fig. 10, ambienti 2,3,5). L'unica parte che ha mantenuto lo stesso livello pavimentale è quello del corridoio 6 (presente nella planimetria di Falzone), raccordato con il corridoio 5 attraverso dei gradini. I due nuovi vani sono stati interpretati come *cubicula* da Wirth<sup>114</sup>, l'ipotesi sembra poco verosimile per la presenza di aperture su tre dei quattro lati e l'utilizzo dello stesso schema decorativo delle pitture della stanza 3<sup>115</sup>. Si tratta di uno schema con una zoccolatura a fondo grigio-celeste con fasce orizzontali gialle, bordate di rosso. Al di sopra la parte centrale è composta di riquadri con fondo bianco e fasce rosse e con quadretti centrali che si sono conservati nel numero di quattro. Un quadretto sulla parete est della parte sud del mitreo ha dei piccoli uccelli vicini a una mensa e un oggetto non identificato a causa delle condizioni di conservazione, con un paesaggio sullo sfondo. Questo tema è praticamente speculare a un quadretto del settore 4b del mitreo, situato sulla parete nord. Altri due quadretti conservati sono sempre in 4b, ma lungo il muro est, e raffigurano un tempio affiancato da alberi e un uccello accanto a un cesto. Lungo l'attacco della volta a botte c'è anche una cornice di stucco, sopra la quale insiste una fascia azzurra con spicchi rossi.

Il mantenimento delle pitture durante la fase in cui i due ambienti sono stati adibiti a mitreo, possono essere interpretati secondo una lettura estremamente funzionale: i temi proposti non confliggevano con il rituale o con il culto stesso. Si potrebbe forse anche considerare la mancanza di capacità economica o di atti evergetici che avrebbero permesso una nuova decorazione pittorica per le pareti del mitreo. Un caso analogo è quello del Mitreo dei Serpenti, nel quale sono state mantenute le pitture dell'ambiente precedente, probabilmente un larario<sup>116</sup>. Diverso è invece il caso del Mitreo delle Pareti Dipinte, nel quale a una precedente decorazione pittorica, si è sovrapposta quella a contenuto mitraico.

---

<sup>114</sup> WIRTH 1934, 133.

<sup>115</sup> FALZONE 2004, 59, nt. 16.

<sup>116</sup> In questo caso non sappiamo se l'impianto del mitreo abbia previsto il mantenimento del larario stesso, condividendone quindi lo spazio.



Durante la seconda fase la stanza 2, ricavata attraverso la costruzione di un tramezzo di laterizi, sembra diventare l'ambiente più importante interpretato come *triclinium*<sup>117</sup> o più verosimilmente *tablinum*<sup>118</sup>, di cui la parte più a sud diviene lo spazio di servizio. Nell'angolo sud-est sono state ritrovate anche due lacerti murari di difficile comprensione. Discorso analogo per le nuove stanze che occupano l'angiporto: sono ambienti di ricevimento, probabilmente collegati al *tablinum*<sup>119</sup>. In base all'analisi dell'apparato pittorico gli ambienti in cui verrà installato il mitreo e il *tablinum* sono considerati stanze di rappresentanza, superando l'interpretazione di Wirth che riteneva che ci fosse una netta divisione tra lo spazio di pubblica destinazione riservata a 3 e quello privato rappresentato da 4a e 4b<sup>120</sup>.

Un aspetto importante di questa fase è la chiusura del passaggio tra Via di Diana e il Tevere attraverso i muri tirati su per la creazione degli ambienti 4a e 4b che sembrano essere la prima modifica intervenuta in questo vicolo. Questa chiusura ha mutato la circolazione degli isolati che si affacciano sulla via di Diana. Secondo Heres, il primo intervento sull'Angiporto del Silvano è quello relativo alle chiusure nella parte sud, con gli alzati datati secondo la tecnica muraria tra 210-235 (vedi fig. 11, per la fase severiana). In mancanza di una datazione per i muri con una tecnica mista approssimativa che andranno a costituire parte della struttura del successivo Mitreo di Lucrezio Menandro, la studiosa ipotizza che possano essere successivi, forse del terzo quarto del III secolo<sup>121</sup>. Considerando l'analisi delle pitture che decorano le pareti dei vani interessati e di altre stanze del Caseggiato di Lucrezio Menandro, si rende necessario abbassare la datazione almeno all'età medio-antonina<sup>122</sup>.

Come si vede nell'analisi del mitreo della Casa di Diana, ulteriori modifiche sembrano aver reso l'angiporto uno spazio lavorativo interposto tra la Casa di Diana e il Caseggiato del Molino, con un abbeveratoio, fontane e nella parte più a sud un sacello.

La terza fase, quella di impianto del mitreo, vede anche modifiche estremamente interessanti nel settore meridionale che sembrano essere intimamente connesse all'impianto del luogo di culto mitraico negli ambienti di ricevimento costruiti nell'angiporto. Si costruiscono dei muri

---

<sup>117</sup> OOME 2007, 239.

<sup>118</sup> FALZONE 2004, 58-9.

<sup>119</sup> In base all'analisi delle pitture OOME ritiene che gli ambienti 11a e 12a-b avrebbero svolto una funzione importante di ricevimento, mentre la stanza 11 una funzione secondaria, 2007, 240.

<sup>120</sup> WIRTH 1934, 133.

<sup>121</sup> HERES 1991, 52.

<sup>122</sup> In base alla datazione delle pitture.

e una specie di esedra in 9 e 10, che quindi vengono a perdere la funzione di ambienti di passaggio del caseggiato. In 10 viene installato un *balneum*.

Nel *tablinum* si aggiunge un altro tramezzo (*opus vittatum*) che delimita ulteriormente lo spazio, arrivando alla creazione di un passaggio sul lato nord della stanza 6 e si chiude la porta sull'angolo est tra le stanze 2 e 3. Addossata a questa tamponatura è una piccola vasca angolare (non più visibile) di forma rettangolare di cui è stato ipotizzato l'uso rituale<sup>123</sup>. Inoltre le aperture sulla parete ovest, vengono tamponate.

Le trasformazioni avvenute contestualmente all'impianto del mitreo suggeriscono quindi un'interruzione di reciprocità tra la parte nord e sud del caseggiato, che originariamente e anche durante il periodo antonino, risultavano speculari e collegate dai due vani centrali di accesso. Sembra quindi che il settore meridionale sia indipendente e che le modifiche strutturali possano essere connesse allo sfruttamento degli spazi in funzione del mitreo. Effettivamente la costruzione di un tramezzo in *opus vittatum* all'altezza della porta di accesso alla stanza 3 sembra limitare lo spazio di camminata e indirizzarlo in modo piuttosto netto, separando un settore dell'ambiente che appare limitato da un'analogia aggiunta muraria eretta dal muro sud e che si estende per un 1/3 circa della lunghezza della stanza 6. Non ci sono purtroppo ulteriori indicazioni per capire se la costruzione di questi tramezzi abbia comportato la definizione di un settore di servizio specifico. Becatti riteneva che l'ingresso al mitreo avvenisse da nord, con il superamento di un "pianerottolo" pavimentato in *opus spicatum* e dal quale si scendeva verso una scaletta in laterizi con tre gradini a lato della porta ricavata nel muro nord<sup>124</sup>. Questa struttura non è di facile interpretazione: non è possibile infatti capire se il muro, in tufi di pezzatura irregolare con un ricorso orizzontale di laterizi e che si eleva per l'altezza del pianerottolo in *spicatum*, sia stato rasato. È evidente che appoggia però al muro perimetrale esterno del caseggiato di Lucrezio Menandro e si lega al muro di seconda fase che chiudeva il vicolo e che diventa il muro d'ingresso al mitreo (fig. 12). Sembra che però qualsiasi fosse l'altezza, sia stato sfruttato per limitare la visuale dalla parte nord verso il mitreo e che sia stato utilizzato nel tentativo di circoscrivere uno spazio funzionale a esso, come la parte vestibolare che ritroviamo in vari esempi<sup>125</sup>. Purtroppo l'assenza di scavi nell'area a nord del mitreo non

---

<sup>123</sup> RICCIARDI-SCRINARI 1996, vol. 2, n° 13, p. 27.

<sup>124</sup> BECATTI 1954, 18-20.

<sup>125</sup> Vestiboli sono riconoscibili con certezza nei mitrei della *Planta Pedis*, dei Serpenti, delle Pareti Dipinte e di *Fructosus*.

ci aiuta a capire quale fosse il contesto topografico. Però due saggi, effettuati dalla Soprintendenza di Ostia nel 1990, hanno messo in luce resti di muri in opera reticolata e vittata, più altri muri che segnalano la presenza di una strada e un sistema fognario<sup>126</sup>, che possiamo immaginare occupare anche il settore più a nord ovest, tra il Tevere e l'isolato III della *regio* I.

In asse con l'ingresso è la parete di fondo, che occupa il muro sud, tamponato per l'installazione del mitreo. Davanti a esso è stato collocato l'altare in muratura, rivestito di lastre marmoree e con base modanata. Sulla faccia anteriore riporta l'iscrizione<sup>127</sup>

*Deo Invicto Mithrae / Diocles ob honorem / C(ai) Lucreti Menandri, / patris, / d(ono) d(edit) d(edicavit)*

riguardo la dedica per il *pater Lucretius Menander* da parte di *Diocles*. Dall'analisi onomastica si può ipotizzare che il dedicante fosse uno schiavo per l'uso del solo *cognomen* greco e il *pater* un liberto, anch'egli di origine greca<sup>128</sup>. L'iscrizione è stata datata su base paleografica ai primi del III da Becatti e all'ultimo quarto del II secolo da Marchesini<sup>129</sup>. Sullo stesso lato della lastra è stata praticata una fessura a forma di falce lunare, dalla quale verosimilmente doveva filtrare la luce di una lucerna posta all'interno dell'altare, come suggerisce la cavità. Si tratta di un espediente probabilmente legato all'illuminazione del mitreo durante i rituali che ritroviamo anche in altri esempi mitraici ostiensi<sup>130</sup>.

Il resto del mitreo mantiene le consuete caratteristiche con le banchine costruite in muratura e con il ripiano anteriore rivestito in laterizi, al centro delle quali sono state ricavate due nicchie sfruttando parti di anfora (fig. 13). La banchina destra non raggiunge la parete di fondo, diversamente da quella sinistra che riempie tutta la lunghezza, lasciando uno spazio libero probabile per favorire il movimento intorno all'altare<sup>131</sup>. Per l'impianto del mitreo si è scelto di mantenere sia il mosaico pavimentale, sia le pitture, pertinenti alla fase precedente del

---

<sup>126</sup> Lo scavo dei saggi effettuati negli anni 90 dalla Soprintendenza ai Beni Archeologici di Ostia è ancora inedito. L'informazione è riportata in BOETTO, BUKOWIECKI, MONTEIX, ROUSSE 2016, 185.

<sup>127</sup> BLOCH 1953, 244, n°8; *CIMRM* 225.

<sup>128</sup> MARCHESINI 2012-13, 177-79.

<sup>129</sup> BECATTI 1954, 20; MARCHESINI 2012-13, 179.

<sup>130</sup> Le stesse cavità atte all'alloggiamento di lucerne si ritrovano negli altari dei mitrei della Casa di Diana, delle Sette Porte e delle Pareti Dipinte (vedi anche paragrafo 6.5).

<sup>131</sup> OOME 2007, 244, nt. 10, ha ipotizzato che questo spazio di risulta potesse essere l'indicazione della presenza di una porta funzionante nell'angolo sud-ovest del mitreo. In assenza di tracce della presenza di una porta, questo risparmio di spazio accanto all'altare può essere contemplato nelle dinamiche di movimento intorno all'altare che rivediamo anche in altri contesti mitraici ostiensi, in cui si prevedono passaggi verso altri ambienti o semplicemente spazi liberi.

caseggiato (Fase 2). Il pavimento porta i segni della struttura originaria in cui un tramezzo divide i due ambienti. È ancora visibile la soglia marmorea della porta con il foro per il cardine ovest, mentre sulle pareti sono visibili le tracce del tramezzo (fig. 14). Il mosaico dell'ambiente a nord, quindi nella parte dell'ingresso al mitreo, è a fondo bianco con tessere nere, mentre quello del settore più a sud ha sempre lo sfondo bianco con schemi geometrici a ottagoni con una croce di quattro steli terminanti in foglie trilobate, o quadrati con al centro una foglia di edera, entro due fasce a tessere nere. Questo schema, che è conservato solo per la parte centrale, e occupa perciò il corridoio del mitreo, potrebbe essere stato ripetuto anche negli spazi al di sotto delle banchine in muratura.

Pensando all'articolazione dello spazio negli ambienti interni del caseggiato e all'abbassamento del piano pavimentale, parimenti a quanto fatto nel mitreo, si potrebbe ipotizzare un percorso d'accesso alternativo a quello da nord, citato prima. Il posizionamento di un tramezzo in vittata con orientamento est-ovest poteva funzionare come indicatore dello spazio da percorrere. In questo caso l'ingresso sarebbe avvenuto dalla via dei Balconi attraverso la stanza 8, a sua volta collegata alle stanze a est, attraverso il passaggio 6 (vedi fig. 15). Nell'angolo nord-est, come è stato accennato prima, è stato costruito un bacino d'acqua rettangolare, nello stesso punto in cui è stata murata una porta che comunicava con la stanza a nord (fig. 16). Il bacino, che occupa l'angolo, termina nella parte a sud nel punto in cui c'è la porta tra la stanza 5 e il vano con probabile funzione di vestibolo che occupa la parte a nord del mitreo. La presenza della piccola vasca<sup>132</sup>, purtroppo non più visibile, potrebbe essere considerato un indicatore di legame al rituale mitraico, in base alla presenza di fonti d'acqua di vario genere che ritroviamo in vari casi presso gli ingressi dei mitrei<sup>133</sup>. A prescindere dalla possibilità che ci fosse un ingresso nel settore est del caseggiato, possiamo però considerare le due stanze attigue al mitreo come ambienti pertinenti al luogo di culto.

Alla prima metà del IV secolo il rialzamento di livello che ha interessato la via dei Balconi, per un'altezza dai 2 ai 5 metri, dovuto allo scarico di detriti edilizi, anfore rotte e altro genere di

---

<sup>132</sup> RICCIARDI - SCRINARI 1996, vol. II n°13.

<sup>133</sup> Nel piazzale antistante il Mitreo della *Planta Pedis*, di cui nel capitolo dedicato discutiamo della probabile pertinenza al mitreo, c'è un pozzo circolare (RICCIARDI - SCRINARI n°29), alla sinistra dell'ingresso al mitreo di Felicissimo (n°52), pozzo nel cortile del mitreo delle Pareti Dipinte (n°26). Nel mitreo della Casa di Diana, alla destra dell'ingresso, c'è un dolio infilato nel pavimento. È difficile attribuire con certezza all'uso di acqua anche i cosiddetti "pozzetti rituali", da definizione di Becatti, che troviamo all'interno di alcuni mitrei ostiensi, inseriti nei pavimenti e di dimensioni abbastanza ridotte. Si tornerà sull'argomento in modo più approfondito nel paragrafo 6.5.

rifiuti ha portato all'obliterazione dei pianterreni<sup>134</sup>. L'accesso al mitreo dalla via dei Balconi, qualora fosse stato in uso in una fase precedente come la dislocazione architettonica della parte sud del caseggiato sembra dimostrare, sarebbe diventato inutilizzabile nel IV secolo.

L'incendio che aveva colpito nel 280 d.C. il Caseggiato dei Molini, pare avesse interessato anche il Caseggiato del Mitreo di Lucrezio Menandro<sup>135</sup>. A questo si aggiunge l'abbandono post-incendio del Caseggiato dei Molini e della Casa di Diana<sup>136</sup>.

È probabile che gli edifici prospicienti, almeno per quanto riguarda i piani inferiori, siano stati abbandonati e insieme alla contrazione della viabilità, deve essersi verificato un progressivo deterioramento del quartiere<sup>137</sup>.

Considerato il quadro generale della topografia limitrofa, possiamo supporre che il mitreo sia rimasto in uso fino ai primi decenni del IV secolo.

---

<sup>134</sup> Il ritrovamento datante più tardo è una moneta di Massenzio, PAVOLINI 1986, nt. 72, i bolli d'anfora raccolti e citati da Calza che ipotizza l'abbandono delle *tabernae* lungo la via dei Balconi sarebbe avvenuto alla fine del III secolo, si possono datare complessivamente alla metà del IV secolo.

<sup>135</sup> CALZA 1915, 249.

<sup>136</sup> Vedi paragrafo sul mitreo della Casa di Diana, 2.1.

<sup>137</sup> DELAINE 1995, 94-9 ritiene che in alcuni casi, conseguentemente a una fase di abbandono, ci sia stato un tentativo di riutilizzo delle fabbriche, almeno per quanto riguarda i piani superiori.

### 2.3. Mitreo di *Fructosus* (I x, 4)

Il mitreo è stato installato nelle favisse di un tempio collegiale, mai terminato, nell'angolo tra via del Pomerio e via del Tempio Rotondo<sup>138</sup> (fig. 17).

La storia edilizia di questo santuario mitraico è legata al collegio degli *stuppatores*<sup>139</sup> e alla loro sede. La cortina muraria utilizzata è un *opus latericium* di mattoni sottili e rossi, tecnicamente vicina a quella utilizzata per il Tempio Rotondo, datato sotto Alessandro Severo. La facciata invece è in mattoni gialli, con l'ingresso incorniciato da due lesene in mattoni rossi con basi in travertino.

Il progetto dell'associazione prevedeva la costruzione di un tempio collegiale, non sappiamo dedicato a quale divinità. I calafati erano già presenti in questo settore della *regio* I con alcune *tabernae* di età traianea<sup>140</sup>. L'edificazione della *schola* prevedeva una pianta tipica per questa tipologia di strutture: un cortile porticato con tempio su podio sul fondo<sup>141</sup> (fig. 18). Non sappiamo a chi fosse dedicato il tempio, ma da un'iscrizione sappiamo che gli *stuppatores* di Portus avevano dedicato un tempio a Minerva<sup>142</sup>.

Il cambio di progetto sarebbe avvenuto quando erano stati costruiti solo i muri esterni delle favisse. Si è quindi scelto di installare, senza troppe difficoltà, un mitreo al posto del podio del tempio. Quella di Mitra non è stata la scelta iniziale del collegio, come sembra essere successo per il Mitreo di Porta Romana. In entrambi i casi, la scelta di dedicare un luogo di culto a Mitra nei propri edifici collegiali è avvenuta successivamente al primo progetto.

Per il mitreo degli *stuppatores* si è modificata l'impostazione della volta a crociera e si sono adattati gli spazi delle favisse con una volta più bassa e leggera. Considerato che non era più

---

<sup>138</sup> BECATTI 1954, 21-28; *CIMRM* 226; HERMANSEN 1982; BAKKER 1994; BOLLMANN 1998, 278-82; STEUERNAGEL 2004, 101, 115; PAVOLINI 2006a, 196 MARCHESINI 2012-13, 186-98; MELEGA 2017-18, 46-51, 222-28; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum des stuppatores (I, X, 4)*, <https://books.openedition.org/cdf/6604>.

<sup>139</sup> Sul *corpus stuppatorum* vedi HERMANSEN 1982, 121-126 e BOLLMANN 1998, 281. Questo collegio, impegnato nel calafataggio delle navi, è attestato a Ostia e Portus con la sola eccezione di un'iscrizione proveniente da Roma (*CIL* VI 1649 = EDR111454 (A. Ferraro)). A Ostia erano presenti nel Piazzale delle Corporazioni, con una *statio* in comune con i *restiones* (fabbricanti di corde) (*CIL* XIV 4549 = *AE* 1913, 0114 = EDR072614 (M.L. Caldelli); *CIL* XIV 4549 58 = EDR110868 (R. Marchesini)), di cui sappiamo che il collegamento tra i due mestieri era limitato alla condivisione di questo spazio perché è attestata l'esistenza di un *collegium restionum* (*CIL* VI 9856).  
<sup>140</sup> HERMANSEN 1982.

<sup>141</sup> Vedi MEIGGS 1973<sup>2</sup>, 327-329.

<sup>142</sup> *CIL* XIV 44 = *ILS* 3129 = EDR149982 (R. Marchesini): *Numini / evidentissimo / Minervae Aug(ustae) / sacrum, / conservatrici et / antistiti splendidis/simi/ corporis / stuppatorum orna/tam omni cultu <:aediculam> d(ono) d(ederunt) / Marcii Iulii Carpus patr(o)n(us), / Carpus I(lius) corp(oratus), Amat(ii) Rufinian(us) / hon(oratus), Firmus hon(oratus).*

necessario sorreggere il peso della cella del tempio, si sono resi non necessari i pilastri di fondazione, senza i quali si è guadagnato in spazio. Tale adattamento è quindi proseguito con l'erezione degli alzati in *opus listatum* con ricorsi alternati in modo disomogeneo.

La planimetria dell'edificio presenta un ingresso su via del Pomerio, superato il quale ci sono due piccoli ambienti laterali. Per il vano a destra si riconosce l'intervento di rinforzo dell'angolo che dava sulla via suddetta e via del Tempio Rotondo, successivo allo smussamento fatto per favorire il transito stradale. Si procede quindi verso il cortile con largo corridoio oltre il quale è stato impiantato il mitreo, che si presenta accessibile attraverso un vestibolo, il cui ingresso è sul lato sinistro. Ai due lati del mitreo si trovano, altri vani. Quello di sinistra è collegato a un sottoscala il cui accesso doveva avvenire da Vicolo del Pino e che secondo Becatti sarebbe stata costruita come parte del progetto originario. La scala serviva per raggiungere l'ala sinistra del piano superiore. Per i due ambienti alla destra del mitreo, ipotizza invece che la scala su via del Tempio Rotondo sia stata costruita nella stessa fase del mitreo, colmando il sottoscala con la stessa gettata servita per la volta<sup>143</sup>. La scala a sinistra invece sarebbe contestuale all'edificazione della sede collegiale come collegamento ai vani superiori<sup>144</sup>. Partendo dall'ingresso, posto su via del Pomerio, si incontrano due *tabernae*, sui rispettivi lati. Doveva essere parte della sede collegiale anche l'ambiente sul lato nord, attiguo alla prima *taberna* (indicato sulla planimetria di Hermansen con la lettera d, vedi fig. 18) e il cui muro perimetrale est sporge rispetto all'allineamento delle *tabernae* sul vicolo, segnando però un leggero andamento verso est rispetto alla parte più a sud del muro<sup>145</sup>. Questo ambiente è collegato alla parete nord della sede collegiale attraverso una porta e potrebbe essere servito come cucina o sala per banchetti<sup>146</sup>.

Il mitreo presenta la nicchia semicircolare scalpellata nella parete di fondo in laterizi e con una scialbatura bianca, stuccata in modo irregolare, forse per ricreare le asperità tipiche delle grotte. Becatti riporta anche di aver visto tracce di pittura rossa, a formare quadrati o rettangoli, e sotto i pennacchi, tracce di colore celeste<sup>147</sup>. Per quanto riguarda le due banchine laterali è conservata

---

<sup>143</sup> BECATTI 1954, 27.

<sup>144</sup> BECATTI 1954, 27.

<sup>145</sup> Secondo HERMANSEN 1982, 124, l'impianto della *schola* rispecchia quello delle precedenti terme, che era più avanzato rispetto alla linea delle successive *tabernae*.

<sup>146</sup> HERMANSEN 1981, 62; BOLLMANN 1998, 280.

<sup>147</sup> BECATTI 1954, 24.

solo quella di destra che mostra tracce di intonaco rosso. Il riempimento del podio ha ricoperto i resti di una struttura di II secolo in opera mista.

Nell'ambiente a nord dell'ingresso su via del Pomerio c'è un pozzo circolare per cisterna in opera listata e laterizia, probabilmente per la raccolta di acqua, forse dal tetto della struttura<sup>148</sup>.

Presso l'incrocio tra Via del Tempio Rotondo e via del Pomerio, sono stati trovati durante gli scavi del 1938, ma in momenti diversi, due frammenti di cornice marmorea<sup>149</sup> con iscrizione

[ - ca.  $\frac{3}{4}$  - ]rius **Fructosus**, patron(us) corp(or)is s[tupp(atorum)?, te]mpl(um) et spel(aeum) Mit(hrae) a solo sua pec(unia) feci<t><sup>150</sup>

che ha permesso di attribuire il finanziamento del mitreo a *Fructosus* patrono di un *collegium* di cui conosciamo solo l'iniziale *S. Bloch*<sup>151</sup>, editore dell'iscrizione, aveva presunto potesse trattarsi del *corpus scaphariorum* o del *corpus stuppatorum*, entrambi attestati a Ostia<sup>152</sup>. Becatti collega però il cognome *Fructosus* al *Fructosus senior*<sup>153</sup> che compare in una lista collegiale degli *stuppatores*, facendo propendere quindi per l'attribuzione della *schola* a questo collegio<sup>154</sup>. *Fructosus* si sarebbe preso l'onere pecuniario di costruire un mitreo al posto del tempio collegiale. Forse il blocco dei lavori è avvenuto per mancanza di fondi e la situazione è stata risolta da questo atto evergetico<sup>155</sup>.

All'interno del mitreo sono state trovate e sono tuttora *in situ* due basi di statua, di cui una in marmo grigio verdastro con cornice su tre lati e tracce di incassi sul lato destro, mentre la seconda è in travertino senza cornice. A queste si aggiungono due trapezofori di marmo bianco con base larga scorniciata. Attualmente irreperibile è invece una statua acefala, attribuibile a *Cautes* perché dotata di una fiaccola alzata con la mano destra, e abbigliato con tunica,

---

<sup>148</sup> RICCIARDI-SCRINARI 1996, vol. I, n° 3, pag. 105, durante le operazioni di pulizia non è stato possibile verificare con certezza la presenza di canali di emissione o di immissione dell'acqua. Gismondi riporta in pianta la vera a terra che era costituita dalla bocca dell'orcio, perduta già durante le fasi di studio di Ricciardi. Al di sotto c'è una camerella rivestita in cocciopesto e con volta a crociera.

<sup>149</sup> Cornice marmorea sagomata con sguscio e listello e con incassi nella parte inferiore.

<sup>150</sup> MARCHESINI 2012-13, 186.

<sup>151</sup> BLOCH 1953, 244-245, n°9, fig. 5.

<sup>152</sup> Altri *collegia* di possibile identificazione sono quelli dei *saccarii*, dei *suburrarii*, dei *susceptores* come riporta BECATTI (1954, 26). Secondo HERMANSEN, i *saccarii* potrebbe aver avuto una *statio* presso il piazzale delle corporazioni, dove è raffigurato un lavoratore (1981, 59) Per un esame aggiornato dell'iscrizione cfr. MARCHESINI 2012-13, 186-192.

<sup>153</sup> *CIL* XIV 257 = EDR143821 (R. Marchesini). MARCHESINI 2012-2013 fa notare la somiglianza delle lettere fra questa iscrizione e quella ritrovata presso il mitreo e che le maggiori dimensioni delle lettere possono indicare che si trattasse di un personaggio eminente, forse il *patronus*.

<sup>154</sup> Sull'attribuzione dell'edificio e degli spazi adiacenti a questo *corpus* torneremo più avanti.

<sup>155</sup> BECATTI 1954, 27; HERMANSEN 1982, 125.



pantaloni e mantello allacciato con fibbia sulla spalla destra. La statua è mancante, oltre della testa che era agganciata con un perno, anche del braccio sinistro e delle gambe fino all'altezza delle ginocchia. Dispersi sono anche un frammento di colonnina in marmo cotto dal fuoco<sup>156</sup> e una piccola mensa marmorea con tracce di perno sulla superficie superiore.

L'ingresso al mitreo era assicurato da una specie di vestibolo allungato che affianca il cortile e ha un ingresso sul lato ovest. Il tragitto percorribile per arrivare al mitreo sembra essere solo quello che sfrutta l'ingresso su via del Pomerio, superato il quale si passa lungo il lato sinistro del cortile e si raggiunge il vestibolo.

La costruzione del mitreo è avvenuta attraverso l'occupazione di un settore della città, tra la via del Pomerio e la via del Tempio rotondo, che vede anche una fila di *tabernae* in opera laterizia di epoca traianea (I, x 3) dedicate alle attività degli *stuppatores*. Si tratta dei soli ambienti che affacciano su vicolo del Pino, divisi da quelli contigui che danno su via del Pomerio da un doppio muro che, come nota Hermansen<sup>157</sup>, sembra implicare una doppia proprietà. L'autore suggerisce che anche il vicolo del Pino, pavimentato in basoli, possa essere una strada a uso dei *restiones* per la lavorazione e stesa del cordame. Chiusa da porte sui due lati opposti, nord e sud, sarebbe stata utilizzata come spazio di lavoro<sup>158</sup>.

Sulla parte nord della fila di *tabernae* stuppatorie, ci sono tre *tabernae* repubblicane (I, x 1)<sup>159</sup>, costruite nella seconda metà del I sec. a.C in opera reticolata con pilastri di tufo. Le *tabernae* su via del Pomerio (I, x 2)<sup>160</sup>, che un saggio lungo le mura del *castrum* data all'epoca augustea, sfruttano come parete di fondo il muro del *castrum*. Evidentemente sono state costruite in una fase in cui il pomerio non rappresentava più un limite di edificabilità<sup>161</sup>. Negli anni Settanta del secolo scorso è stato aperto un saggio di scavo<sup>162</sup> presso il muro occidentale del *castrum*, per indagare una parte del pomerio. Lo scavo ha restituito otto fasi: dalla fondazione delle mura all'abbandono degli edifici costruiti in questo piccolo settore del pomerio. La prima attestazione di attività edilizia si ha nella Fase 3, databile all'epoca augustea per il materiale ritrovato e

---

<sup>156</sup> È probabile che l'abbandono del mitreo sia avvenuto a causa di un incendio.

<sup>157</sup> HERMANSEN 1982, 121

<sup>158</sup> Gli ingressi entro i quali si apriva il vicolo per una lunghezza di 38,50 m, erano dotati di arco con porta di cui rimangono i resti dei mattoni dei pilastri e avevano una dimensione di circa 1,96 m, vedi HERMANSEN 1982, 122.

<sup>159</sup> GIRRI 1956, 15; SCHOEVAERT 2018a, 73-74.

<sup>160</sup> GIRRI 1956, 15; SCHOEVAERT 2018a, 70-72.

<sup>161</sup> MARTIN 1996, 26-28.

<sup>162</sup> Il saggio di scavo è stato condotto dall'Istituto di Archeologia dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" negli anni 1971-72.

rappresenta il momento in cui si è smesso di rispettare lo spazio pomeriale. Alla fase 5 viene attribuita la costruzione della *taberna*, il cui muro di fondo era stato innestato sull'ultimo filare dei blocchi del muro del *castrum*. Grazie a questo saggio sono state riconosciute due fasi pavimentali, conseguenti a due rialzamenti del livello. Il ritrovamento di un frammento di lucerna di un'officina attiva tra fine I e inizi II secolo, in un deposito relativo al muro e al primo pavimento, conferma la datazione di Girri per le *tabernae* del vico del Pino all'età traianea<sup>163</sup>. La fase successiva è relativa al tardo II secolo o III secolo, quando la bottega viene dotata di un sistema fognario. Probabilmente attribuibile a questa fase è anche il tentativo di costruzione del tempio collegiale e quindi del mitreo, che viene datato in base al confronto con le murature del Tempio Rotondo alla prima metà del III secolo<sup>164</sup>.

Durante gli scavi degli anni 1938-39, al di sotto dei livelli relativi alla costruzione del tempio, Becatti ha riconosciuto i resti di un piccolo impianto termale di II secolo<sup>165</sup>, sul quale, successivamente alla rasatura dei muri, è stato impiantato il complesso collegiale. Secondo Hermansen il perimetro del *balneum* doveva racchiudere anche le *tabernae* su vicolo del Pino, perché il ritrovamento di grandi bacini e di una volta crollata sarebbero stati idonei a un edificio di questo tipo.

Queste piccole terme sarebbero state poi sfruttate dagli *stuppatores* che, per la loro attività manifatturiera, necessitavano di molta acqua. Secondo Hermansen, la costruzione delle *tabernae* stuppatorie sullo spazio del *balneum* implica la stessa proprietà<sup>166</sup>, che sarebbe quindi estesa anche alla sede collegiale<sup>167</sup>.

La sede del *corpus stuppatorum* si trova quindi a ridosso della zona di lavoro, come avviene nel caso dei *mensores* ostiensi.

Le *tabernae stuppatorie* sono rimaste in uso fino al tardo IV – inizi del V secolo. Non sappiamo se la fine del mitreo sia pertinente a questa fase. Tracce di incendio fanno ritenere che potesse essere questa la causa di abbandono del luogo di culto ma purtroppo non hanno fornito alcuna testimonianza utile per proporre una datazione. In base alla frattura della statua di *Cautes*, della

---

<sup>163</sup> MARTIN 1996, 19-38.

<sup>164</sup> BECATTI 1954, 21.

<sup>165</sup> BECATTI 1954, 27, HERMANSEN 1982, 125; POCCARDI 2006, 168.

<sup>166</sup> HERMANSEN 1982, 125

<sup>167</sup> Rileggendo i giornali di scavo (*GDS* 1971-72, vol. 158) e le pubblicazioni (MARTIN 1989 e 1996; SILBERSTEIN TREVISANI 1996) relative alle due campagne di scavo degli anni Settanta del XX secolo, non ci sono riferimenti al *balneum* e nemmeno evidenze archeologiche riferibili direttamente a un certo tipo di attività connesse. Non è comunque stato possibile collocare la posizione precisa di questo saggio di scavo.

cornice inscritta e alla mancanza di immagini di Mitra, è stata ipotizzata l'origine dolosa dell'incendio e della fine violenta del mitreo<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> BECATTI 1954, 28; HERMANSEN 1982, 125-26. *Contra* MELEGA (2017-2018, 48) ritiene che non ci siano tracce di dolo dell'incendio.

## 2.4. Mitreo delle Terme di Mithra (I xvii, 2)

Il mitreo delle Terme di Mithra è installato al piano inferiore delle terme e occupa alcuni vani di servizio<sup>169</sup>. Le Terme di Mithra sono state costruite in epoca adrianea<sup>170</sup> all'interno della *regio* I in un lotto di terreno non lontano da Via della Foce e verso la riva meridionale del Tevere, occupato a ovest dagli *horrea* e dall'Aula dei *mensores* (I xix, 4 e I xix, 1-3) (fig. 19). Le terme e gli *horrea* sono separati da uno spazio abbastanza ampio che non sappiamo se ricondurre a una strada secondaria, a un *ambitus*, o uno spazio, non solo di sicurezza, tra i due complessi, secondo le norme sugli *horrea*<sup>171</sup>. A sud, affacciato sulla via della Foce sorge invece il cosiddetto Caseggiato con fornace per laterizi (I xvii, 1) di epoca adrianea. A est sorgono dei caseggiati di epoca adrianea o tardo adrianea (I xvi, 1-2) separati dal complesso termale dalla via delle Terme di Mithra, che doveva unire la via della Foce con il settore a nord<sup>172</sup>. Questa parte è stata solo parzialmente scavata e quindi non è possibile fare deduzioni di alcun genere. La vita delle terme è caratterizzata da una fase adrianea relativa alla costruzione, con un rifacimento databile all'inizio del III secolo. In una terza fase, nel IV secolo, avviene la perdita di funzione, quando la struttura preesistente viene adattata e integrata per diventare uno dei pochi ambienti sicuramente relativi al culto cristiano ritrovati a Ostia.

L'ingresso al mitreo (fig. 20) avveniva attraverso una piccola uscita da una delle sale più grandi delle terme, sul lato ovest, dove si raggiungeva un vicolo, interpretato come corridoio di servizio<sup>173</sup>. Questo portava a una scala che raggiungeva i sotterranei in cui era celato il complesso sistema idrico che permetteva il funzionamento delle terme. Si entrava dunque al mitreo dal lato nord, facendo una piccola inversione rispetto alla direzione di discesa. L'ambiente in cui è stato impiantato il mitreo sfruttava le caratteristiche ipogee dei vani occupati, secondo una tendenza che ritroviamo accennata in altri mitrei ostiensi<sup>174</sup>.

---

<sup>169</sup> BECATTI 1954, 29-28; *CIMRM* 229; BAKKER 1994; STEUERNAGEL 2004, 108, 116; PAVOLINI 2006a, 126; MARCHESINI 2012-13, 157-69; MELEGA 2017-18, 52-61, 229-35; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN *Ostia. Mithraeum des thermes de Mithra (I, XVII, 2)*, <https://books.openedition.org/cdf/6610>.

<sup>170</sup> PAVOLINI 2006a, 125.

<sup>171</sup> *Cod. Theod.* XV, 1, 38. Gli *horrea* devono mantenere uno spazio di sicurezza rispetto agli altri edifici, per prevenire la diffusione di incendi. Anche i casi in cui, soprattutto per i magazzini di piccole dimensioni, si confina con altre strutture, non deve esserci nessun muro in comune (RICKMAN 1971, 78-9).

<sup>172</sup> La parte terminale, verso il Tevere, di via delle Terme di Mithra sembra avere una soglia d'accesso che ne limiterebbe l'utenza (vedi fig. 19).

<sup>173</sup> PAVOLINI 2006a, 126.

<sup>174</sup> I casi ostiensi di mitrei con quote pavimentali ribassate sono numerosi. Ma a causa dell'impianto in edifici preesistenti, l'abbassamento delle quote di calpestio appare abbastanza limitato a qualche decina di centimetri rispetto agli ambienti adiacenti. I mitrei che possiamo definire semi-sotterranei di Ostia sono il mitreo degli

Per questo mitreo, gli interventi relativi all'impianto sono stati limitati alla suddivisione degli spazi e alla creazione delle banchine. Sul lato sud è stato costruito un tramezzo in *opus listatum* per creare la parete di fondo del mitreo e per delimitare lo spazio rispetto agli altri vani di servizio del complesso termale. Questo tramezzo lascia uno spazio per una porta che consentiva l'accesso agli altri ambienti verso l'estremità orientale. Un altro tramezzo è quello sul lato nord, nel quale è inserito l'ingresso al mitreo. Ingresso che potremmo definire principale, in quanto, un altro accesso al mitreo era possibile attraverso un'apertura lungo la parete orientale, a ridosso dell'arco che divide il mitreo in due, sempre in collegamento agli altri ambienti di servizio. Un altro piccolo tramezzo è stato creato alla fine della banchina di sinistra, lungo solo 1,25 m forse per impedire la visuale dell'interno del mitreo dagli ambienti a sud<sup>175</sup> che, come detto, erano collegati a esso da una porta.

Il mitreo si presenta diviso in due sezioni, quella a nord era quella di accesso ed è più corta rispetto a quella più interna<sup>176</sup>. La suddivisione è originaria e creata da un arco di rinforzo alla volta che poggia su due pilastri laterizi. Ambedue gli ambienti sono voltati a botte, con due lucernari nell'ambiente più ampio e uno in quello più piccolo, che è stato chiuso. Dai due lucernari aperti, collocati a ridosso della parete di fondo a sud e al centro, filtravano luce e aria dal corridoio superiore.

I due *podia* sono stati costruiti sia nella prima parte del mitreo, sia in quella più interna. La banchina di destra parte dalla scala di discesa dal piano superiore all'arco, mentre quella di sinistra si allunga per tutta la prima sezione, mostrando un lieve restringimento in prossimità dell'ingresso. Nella parte interna, le due banchine in opera listata non occupano la lunghezza del mitreo: quella di sinistra si ferma a ridosso del piccolo tramezzo. Entrambe hanno un pilastrino in laterizi nella parte terminale verso l'altare, in cui dovevano trovarsi due piramidi tronche di tufo. Due arette di tufo a doppia piramide tronco-conica rovesciata, ora perdute, ma rinvenute durante lo scavo, dovevano essere collocate nelle due nicchie parzialmente distrutte e ricavate nella metà della fronte delle banchine interne.

Non ci sono indicazioni su quale fosse la funzione di questi spazi in cui si è scelto di installare il mitreo. Quello che sappiamo è che i pochi apprestamenti edilizi operati non hanno in alcun

---

Animali, di *Fructosus*, di Lucrezio Menandro, di Porta Romana, del Palazzo Imperiale, il cd. Sabazeo e forse il mitreo della *Planta Pedis*.

<sup>175</sup> BECATTI 1954, 29.

<sup>176</sup> Rispettivamente 6,55 m e 7,60 m.

modo compromesso il complesso sistema idrico delle terme. Come è visibile nella pianta (fig. 20), il percorso dei canali idrici è stato mantenuto, anche quando interessava la parete occidentale alla quale si addossava la banchina destra.

Un bollo laterizio<sup>177</sup>, collocato sulla volta tra i due lucernari più interni, rimanda al periodo tra il 163 e il 180 d.C. e secondo Becatti potrebbe essere prudentemente relativo all'impianto del mitreo<sup>178</sup>. Un recente riesame dei bolli dei bipedali del pavimento<sup>179</sup> ha portato alla lettura di un solo esemplare<sup>180</sup> collocabile all'età di Diocleziano e pertinente forse a una fase di rimodernamento che ha interessato il pavimento del luogo di culto.

Presso la fronte sud del mitreo trova spazio la statua di culto ritrovata *in situ* e ora collocata nel Museo Ostiense<sup>181</sup>. Il gruppo scultoreo in marmo pentelico (fig. 21) era disposto in diagonale in modo da offrire una prospettiva abbastanza completa dell'immagine raffigurata. Un intento scenografico è ricercato anche nella sua collocazione al di sotto del lucernario. Questa scultura è un elemento di estremo interesse in quanto si discosta dalla tipologia dell'apparato decorativo proprio dei mitrei che di solito vedono rappresentazioni della tauroctonia in pittura o rilievi. Un altro aspetto è la distanza iconografica dal tema standard: mancano alcuni degli attributi che "raccontano la vicenda di Mitra" come il cane, lo scorpione, il corvo, le figure di Sol e Luna. Anche il dio è abbigliato in maniera non consueta: veste una *exomis*, che lascia scoperta la spalla destra, invece del caratteristico abbigliamento che rimanda all'Oriente con corta tunica, anassiridi e mantello. Il berretto frigio, altro elemento essenziale che testimonia l'origine orientale del dio, è probabilmente andato perduto e doveva essere lavorato a parte, forse in metallo. Nel momento del ritrovamento la scultura risultava mancante della testa del toro, di quella del dio e delle braccia. Durante lo scavo della fogna, che corre lungo la parete occidentale dell'ambiente, sono stati ritrovati oltre ai pezzi appena citati, alcuni frammenti che dovevano essere stati inseriti in un restauro antico per integrare alcune parti quali orecchio, pezzi di corna, di coda e il ginocchio dell'animale, tutti in marmo proconnesio. Sia la tipologia di marmo, sia il livello di integrazione con il resto dell'opera, indicano che si sia trattato senza dubbio di un restauro.

---

<sup>177</sup> CIL XV, 367.

<sup>178</sup> BECATTI 1954, 30, 37.

<sup>179</sup> MARCHESINI 2012-13, 163, 167.

<sup>180</sup> CIL XV, 1569.

<sup>181</sup> All'interno del mitreo è ospitata una copia in gesso su base in proconnesio che era la base su cui era inserito il gruppo scultoreo sul proprio piano di posa che è in marmo pentelico, come quello della statua. Nel mitreo è conservata anche la base in muratura alta 30 cm che rialzava la scultura.

Altro aspetto importante è l'atto rappresentato, che non è quello dell'uccisione del toro, ma un momento precedente in cui il dio si appresta a sferrare il colpo letale. Probabilmente anche in conseguenza della mancata tauroctonia è assente il cane che lecca il sangue del toro e quindi lo scorpione che ne pizzica i testicoli. Questo gruppo scultoreo sembra avvicinarsi, per alcuni aspetti, alle rappresentazioni del sacrificio più propriamente romano, in cui si è soliti raffigurare le fasi precedenti all'uccisione delle vittime sacrificali<sup>182</sup>. Sul petto del toro è iscritta in lingua greca la firma dell'artista, Kriton. Questo nome è un *unicum* a Ostia, ma ci sono varie attestazioni tra scultori omonimi sia in Grecia sia a Roma<sup>183</sup> ai quali non è possibile far risalire con certezza l'opera. Becatti aveva riconosciuto un gruppo scultoreo estremamente somigliante al Mitra di Kriton presso il Giardino Odescalchi di Bassano di Sutri e facente parte originariamente della collezione Giustiniani. L'opera già a quei tempi riversava in stato di abbandono ed è stata successivamente trafugata. La scultura, ritrovata al Getty Museum di Malibu, è stata riconsegnata alle autorità italiane nel 1999 e musealizzata accanto all'originale di Kriton nel Museo Ostiense<sup>184</sup>. Secondo Valeri, il Mitra ostiense sarebbe l'originale che avrebbe ispirato il Torso Giustiniani, a giudicare dal panneggio più naturalistico, il modellato anatomico e l'uso moderato del trapano del primo esempio. Propone quindi che si tratti di una creazione originale neoattica<sup>185</sup>, databile alla prima metà del I secolo<sup>186</sup>, diversamente da quanto ipotizzato da Becatti che ha proposto una data tra il 160-170 d.C.<sup>187</sup>

---

<sup>182</sup> Vedi PRESCENDI 2006, 113-122 su come sia inopportuno considerare la tauroctonia mitraica un sacrificio. Vedi anche il paragrafo 6.2 dedicato al sacrificio.

<sup>183</sup> Per approfondimenti vedi BECATTI 1954, 33-38 e MARCHESINI 2012-13, 157-162.

<sup>184</sup> Il gruppo Giustiniani è attualmente l'unica copia del Mitra di Kriton, con il quale condivide alcune caratteristiche come il marmo pentelico e le dimensioni, ma che si discosta sia per la lavorazione più approssimativa e per una peggiore resa dei dettagli anatomici, caratteristiche che inducono a pensare che si tratti di una copia leggermente più tarda del modello ostiense.

<sup>185</sup> Conosciamo altri due Kriton di Atene, oltre all'autore del gruppo di Mitra. Si tratta di uno scultore di età augustea o tiberiana, di cui abbiamo testimonianza perché ha cofirmato una statua ora presente a Villa Albani a Roma e un altro conosciuto attraverso una base di statua ritrovata in Beozia (vd. Marchesini 2012-13, 160).

<sup>186</sup> VALERI 2004.

<sup>187</sup> BECATTI 1954, 33-38, che identifica lo scultore con il Kriton attivo in quegli anni e che sarebbe anche il dedicante del *labrum* ritrovato presso il Mitreo della *Planta Pedis* in cui si è firmato come *M. Umbilius Criton*, il cui prenome e gentilizio sarebbero quelli del senatore *M. Umbilius Maximinus* grazie al quale il greco avrebbe ottenuto la cittadinanza e di cui poi avrebbe preso prenome e gentilizio, aggiungendo il proprio nome greco. Da un albo collegiale ostiense sappiamo che il senatore romano è stato patrono del *corpus lenunculariorum tabulariorum auxiliariorum ostiensium* nel 192 (*CIL* XIV 177, *CIL* XIV 251) e quindi il gruppo scultore raffigurante Mitra deve essere precedente a questa data, alla quale la cittadinanza romana doveva essere stata ottenuta. Il confronto con altre teste rinvenute sempre in contesti mitraici ostiensi (Mitreo degli Animali e Mitreo del Palazzo Imperiale) e l'*Alexander-Helios* del Museo Barracco di Roma hanno portato Becatti a ritrovare nel modello comune di queste opere un precedente tardo ellenistico asiatico. La datazione proposta da Valeri recentemente, risulta convincente, e di conseguenza l'identificazione proposta da Becatti non può essere accolta.

Un aspetto da non trascurare è la modalità di collocazione della statua all'interno del mitreo (fig. 22). Al momento del ritrovamento, il gruppo scultoreo poggiava su una sottile base in marmo pentelico, lo stesso marmo utilizzato per la scultura, che a sua volta si adagiava su un'altra base in proconnesio con un piano di posa più ampio della precedente. La base in proconnesio sembra però adattarsi perfettamente al basamento in muratura, probabilmente perché entrambi sono stati concepiti nello stesso momento. Inoltre anche delle piccole parti di restauro, aggiunte in modo abbastanza rozzo alla scultura, sono in proconnesio. Questo ha fatto ipotizzare che ci sia stata una seconda fase di vita per il Mitra di Kriton, durante la quale si è intervenuti sia con un restauro, sia con un nuovo adattamento e posizionamento. L'opera poteva essere stata concepita per un'altra destinazione e poi acquistata e inserita come immagine culturale all'interno del mitreo. Non sembra infatti verosimile che, dato lo spazio esiguo, ci possa essere stato un adattamento da una fase originaria a una seconda. In questo caso sarebbe interessante capire quale fosse la collocazione originaria. Se fosse sempre relativa all'ambito culturale, fornirebbe un'interessante indicazione di un passaggio, forse una compravendita di materiale sacro dopo l'abbandono o il rifacimento di un mitreo. Andrebbe a costituire la testimonianza di legami con altre comunità mitraiche.

La peculiarità di questo mitreo è la sua installazione negli ambienti di servizio del complesso termale. Tale collocazione ne ha sicuramente limitato la frequentazione a quanti avevano il diritto di accedere a questi spazi per scopi puramente professionali. Un dato da considerare è anche la presenza all'interno del settore ipogeo delle terme, di un'area, concentrata nell'angolo nord-est, adibita a fullonica (fig. 20)<sup>188</sup>, con un potenziale aumento delle persone che avevano accesso a questi sotterranei. Sappiamo infatti che le terme rimasero funzionali almeno fino al IV secolo quando il sistema di riscaldamento venne obliterato, mantenendo comunque attive le piscine fredde.

In questa fase finale, il dato più importante sembra però essere l'installazione nel pianterreno, sopra il settore in cui sorgeva il mitreo, di un edificio con abside in *opus listatum*. Esso è situato lungo il muro perimetrale nord delle terme e conserva gli stipiti marmorei, forse di una balaustra di un presbiterio, con monogramma cristiano. La tecnica muraria utilizzata fa propendere per una datazione al IV secolo, sebbene l'analisi paleografia del monogramma

---

<sup>188</sup> NIELSEN – SCHIØLER 1980, 151.



potrebbe indicare il VI secolo<sup>189</sup>. L'edificio è stato interpretato come oratorio cristiano o come chiesa; nel primo caso è ipotizzabile che si sia trattato dell'iniziativa di un privato. La presenza di un luogo di culto cristiano in prossimità del mitreo ha portato gli studiosi a considerare che la fine di questo sia avvenuta a seguito della prima presenza cristiana nell'edificio. Dunque nel IV secolo, un gruppo di cristiani avrebbe occupato in modo cruento lo stabile, motivo per il quale sarebbero stati gettati nella fogna alcuni pezzi del gruppo scultoreo<sup>190</sup>. Rimane da capire come sia avvenuto il cambio di funzione dell'area e in che modo si svolgevano le "attività cristiane" dell'area. Recentemente l'ipotesi di una fine violenta del luogo di culto mitraico è stata sposata da Melega, che si è occupato del rilievo fotogrammetrico del gruppo statuario, al fine di comprendere meglio le dinamiche delle fratture delle parti mancanti e ripristinate<sup>191</sup>. Tuttavia, nonostante l'indubbia malasorte capitata al gruppo statuario di Kriton, altri studiosi ipotizzano che l'episodio di distruzione della statua sia posteriore all'abbandono del mitreo e non un atto legato alla competizione tra gruppi cristiani e pagani<sup>192</sup>.

Si ritiene che le Terme del Mithra possano essere state un'iniziativa privata<sup>193</sup> e talvolta messe in relazione con gli *Horrea* dei Misuratori del grano<sup>194</sup>, che occupano l'isolato che si trova a ovest del complesso termale. I due edifici sono separati da uno spazio che corre da nord a sud, dalle rive del Tevere alla via della Foce. È credibile che le terme fossero frequentate principalmente dai lavoratori dei magazzini e del porto fluviale. Gli *horrea* dei *mensores*, a ridosso della riva del Tevere, sono adiacenti a sud all'Aula dei *mensores* e al relativo tempio, secondo un progetto unitario di cui conosciamo la data esatta, cioè il 112 d.C.<sup>195</sup>. La dimensione di questi *horrea* potrebbe indicare che non si tratta di un edificio pubblico, ma appartenente al collegio<sup>196</sup>.

---

<sup>189</sup> BRENK 2001, 264; PAVOLINI 2006a, 126.

<sup>190</sup> BECATTI 1954, 33; PAVOLINI 2006a, 126-27.

<sup>191</sup> Si rimanda perciò all'analisi di MELEGA del gruppo statuario (2017-2018, 53-4 e tavv. XIII-XVI).

<sup>192</sup> Vedi BAUER 2003, 45; STEUERNAGEL 2004, 16, entrambi ritengono che si tratti di un fatto successivo all'abbandono del mitreo. Per Bauer si tratterebbe di un tardivo tentativo di ribadire la superiorità cristiana sui pagani e non una reciproca contrapposizione tra devoti di Mitra e cristiani. Similmente per Steuernagel che non sia stata un'azione atta a colpire la comunità mitraica o pagana, ma un atto simbolico su una divinità già morta.

<sup>193</sup> PAVOLINI 2006a, 125; PENSABENE 2007, 361. POCCARDI rimane vago rispetto a un'attribuzione alla proprietà privata o pubblica, esprimendosi solo sull'accesso pubblico del complesso (2006, 170).

<sup>194</sup> RICKMAN 1971, 70, esprime qualche perplessità sulla funzione come *horrea* di questo edificio perché la tipologia di pianta è differente da quella di altri esempi e testimonia una concessione più ampia allo spazio, indicando, secondo lo studioso, la possibilità che non fossero dedicati all'immagazzinamento ma al controllo e alla misurazione del grano che sarebbe stato preliminarmente ricevuto negli ampi spazi della struttura, misurato e poi assegnato ai vari *horrea* della città.

<sup>195</sup> Ostia I, 125.

<sup>196</sup> ZEVİ 2008, 485.

Secondo Pensabene anche le Terme del Mithra sono connesse agli *horrea* e di pertinenza del collegio dei *mensores*, oltre che per la prossimità, per la presenza degli stessi bolli laterizi di costruzioni imperiali dello stesso periodo segnale di un unico progetto<sup>197</sup>.

A prescindere dalla pertinenza delle terme al *corpus mensorum*, pare difficile pensare a una frequentazione vasta di questo mitreo, proprio per le caratteristiche di accesso che sembrano vincolarlo ai soli lavoratori dell'impianto termale o della fullonica<sup>198</sup>. Sul piano più strettamente legato al culto, i *mensores* di Ostia scelgono delle divinità tutelari<sup>199</sup> legate alla loro attività in un'ottica di autorappresentazione del *corpus* come attore civico. La tendenza si riscontra anche tra i *mensores* di Roma che si legano ai Lari, al Genio, alla Fortuna, a Tutela, al *numen* imperiale o Ercole<sup>200</sup>. In questo quadro, Mitra può essere indubbiamente una delle divinità tenute in considerazione, come è testimoniato anche nel cd. Sabazeo, ma in riferimento a forme aggregative spontanee e non legate necessariamente a *collegia* e *corpora*<sup>201</sup>.

La scelta di installazione del mitreo in questi spazi ha sfruttato alcuni dettagli particolarmente idonei alla scenografia che rimanda alla grotta o allo *spelaeum*, ricercata dalle comunità mitraiche con diversi artefici<sup>202</sup>. Oltre alla sotterraneità, bisogna anche considerare l'uso dei lucernari, che dovevano permettere un'illuminazione scenografica del *signum* di Mitra. D'altra

---

<sup>197</sup> PENSABENE 2007, 361-2, che aggiunge che la dismissione di Terme del Mithra, *Horrea*, Aula e Tempio dei *mensores* sarebbe avvenuta contemporaneamente come conseguenza del trasferimento del collegio da Ostia a *Portus*. In realtà di tale spostamento non abbiamo testimonianze certe, se non il riferimento all'interno del Codice Teodosiano dei soli *mensores Portuenses*. Attestazioni di interventi di restauro e manutenzione degli *horrea* dei *mensores* si hanno sotto Costantino o Diocleziano (PAVOLINI 1986, 247).

<sup>198</sup> Anche BECATTI (1954, 134) riteneva che forse questo mitreo potesse essere frequentato dai collegiati dei *mensores*.

<sup>199</sup> Per quanto riguarda i *mensores* ostiensi, si ritiene che il loro tempio (I xix, 2) sia dedicato a Cerere Augusta, in base all'iscrizione *CIL* XIV 409 = *ILS* 6146 = EDR146430 (R. Marchesini), in cui il dedicante *Cn. Sentius Felix* è *patronus mensorum frumentariorum Cereris Augustae* e all'iscrizione *CIL* XIV 2 = *ILS* 3339 = EDR143739 (R. Marchesini), in cui i *mensores* hanno dedicato un puteale in occasione dei *Volcanalia*, su *monitus* di Cerere e le Ninfe. In ottica di autorappresentazione si stabilisce un legame con Vulcano, dio tutelare della colonia. Le Ninfe sono divinità dell'acqua e quindi connesse all'opera che si sta dedicando. A Roma inoltre sono associate al culto di Vulcano e sono onorate in entrambe le città lo stesso giorno. Cerere è con ogni probabilità la divinità tutelare del *corpus mensorum* (cfr. MEIGGS 1973, 327, 383; Van HAEPEREN 2010, 245-6; 2017, 270; per *CIL* XIV 409 vedi anche CÉBEILLAC-GERVASONI, ZEVI, CALDELLI 2006, n° 81; PELLEGRINO – LICORDARI 2018, 261-72).

<sup>200</sup> VAN HAEPEREN 2010.

<sup>201</sup> Vedi paragrafi 3.4 e 4.5, dove rispettivamente su base topografica e sull'analisi storico-sociale che ne deriva, la presenza di Mitra tra le organizzazioni collegiali può essere rivendicata solo per quattro casi (Mitreo di *Fructosus*, presso Porta Romana, Aldobrandini e di Felicissimo).

<sup>202</sup> Elementi ricorrenti nei mitrei per conferire l'aspetto di grotta, prevedono l'uso di pittura, di pomici, di coralli e l'abbassamento dei piani pavimentali. È anche testimonia l'uso di fuochi o di lucernari per giochi di luce e l'illuminazione della sala di culto (vedi paragrafo 6.5).

parte, siamo in presenza di un ambiente poco accattivante e sicuramente insalubre vista la sua natura ipogea e il contesto di canali e fulloniche nel quale era inserito.

## 2.5. Mitreo Aldobrandini Reg. II, Is. I, 2

Il mitreo sorge nell'attuale proprietà della famiglia Aldobrandini, presso la cinta muraria repubblicana di Ostia<sup>203</sup>. Per questioni di sicurezza legate agli edifici sovrastanti, lo scavo dell'edificio è stato limitato a circa la metà della struttura. Il mitreo è stato impiantato in un ambiente, che si appoggia al muro esterno di una torre, situata alla terminazione settentrionale delle mura della cinta sillana (fig. 23). Il muro nord sfrutta la parete in grandi blocchi di tufo della torre, mentre i due lati lunghi sono in laterizi. Quello ovest poggia sul muro di una struttura più antica in *opus reticulatum*. L'alzato dei due muri laterali è conservato per circa 240 cm.

La struttura interna, sebbene parziale, ha conservato parte dei podi e il settore con l'altare. Nelle due banchine (alte 65 cm, quella est larga 140 cm e quella ovest 134) sono state riconosciute due nicchiette nella fronte di quella occidentale, una nella parte a nord e una centrale e la sola nicchietta centrale nel podio orientale. In ciascuna di queste nicchiette è stata trovata una piccola ara di tufo rettangolare con tutte le pareti lisce<sup>204</sup>.

Il corridoio, largo tra i *podia* 190 cm, si allarga verso la parte nord fino a formare una specie di transetto con *opus sectile*, in cui al centro è inserito un *émblema*: su un fondo quadrato in giallo antico con listelli di serpentino, rosso antico e marmo grigio, è rappresentato un ottagono, a sua volta circondato sui lati da quattro rettangoli di dimensioni minori, su due dei quali è inscritto un rombo, e quattro piccoli quadrati agli angoli del quadrato maggiore<sup>205</sup>. Dietro si apre una parte sopraelevata (larga 220 cm) che interessa tutta l'area fino alla parete nord. Secondo Calza si tratta di una sorta di *adyton*, a cui si accedeva dai podi attraverso un gradino che immette in due strette ali che fiancheggiano l'area, raggiungibili da due gradini posti su entrambi i lati. Accanto ai gradini sono stati trovati due pilastri rivestiti in marmo<sup>206</sup> su cui poggiava una lastra marmorea rettangolare<sup>207</sup> addossata a un pilastro laterizio centrale<sup>208</sup>. Dallo scavo della terra di riempimento al di sotto del ripiano marmoreo sono venuti alla luce: un'erma di Sileno

---

<sup>203</sup> BECATTI 1954, 39-43; *CIMRM* 232; STEUERNAGEL 2004, 108-09, 189-90; MARCHESINI 2012-2013, 139-56; MELEGA 2017-18 62-9, 236-42; VAN HAEPEREN, 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum Aldobrandini (II, I, 2)*, <https://books.openedition.org/cdf/6522>.

<sup>204</sup> CALZA 1924, 72; BECATTI 1954, 42; *CIMRM* I p.121, n° 237a; MARCHESINI 2012-2013, 149.

<sup>205</sup> CALZA 1924, 72 (con foto); BECATTI 1954, 39-41; *CIMRM* 119-129, n° 232.

<sup>206</sup> Per CALZA sono i sostegni per le immagini di *Cautes* e *Cautopates* (1924, 71).

<sup>207</sup> Secondo MARCHESINI si trattava di una sorta di *mensa* (2012-2013, 152), per CALZA era una specie di nascondiglio di oggetti rituali che poi potevano venire esposti sul ripiano orizzontale (1924, 71).

<sup>208</sup> BECATTI 1954, 40.

barbato, con corona di nastri e frutti e tracce di colore azzurro tra i capelli; tre vasetti in terracotta rossiccia a pareti sottili, di forma ovoidale e senza manici; due trapezofori con decorazione di rosette a rilievo; otto lucerne di terracotta rossiccia, forma comune e prive di decorazione<sup>209</sup>.

Qui è anche stato ritrovato un basamento quadrangolare in laterizio con due ante, possibile base per un'immagine di Mitra, sulla cui fronte è stata trovata l'iscrizione *CIL XIV 4314*<sup>210</sup>:

*Deum, vetusta religione / in velo formatum et umore obnubi/latum, marmoreum cum / throno omnibusq(ue) ornamentis / a solo omni impendio suo fecit / Sex(tus) Pompeius Maximus pater / Q(ui vel -uod) s(upra) s(criptus) est / et praesepia marmoravit p(edes) LXVIII idem s(ua) p(ecunia).*

Collegata a questa iscrizione è *CIL XIV 403*<sup>211</sup>, lastra di bronzo tricuspidata, con raffigurazioni a rilievo di *Sol* nella cuspide centrale, un coltello sacrificale in quella sinistra e una patera in quella destra, il cui luogo di rinvenimento è sconosciuto ma che viene verosimilmente attribuita a questo contesto:

*Sex(to) Pompeio Sex(ti) fil(io) / Maximo, /sacerdoti Solis In/victi Mît(hrae), patri patrûm, / q̄(uin)q̄(uennali) corp(or)is treiect(us) toga/tensium, sacerdo/tes Solis Invicti Mît(hrae), / ob amorem et meri/ta eius. Semper ha/bet.*

*Sex. Pompeius Maximus* risulta impegnato come *quinquennalis* del *corpus traiectus Togatensium*<sup>212</sup> di Ostia, ruolo collegiale per cui si ipotizza una sua appartenenza a una famiglia di liberti<sup>213</sup>. Questa corporazione di battellieri incaricati del trasporto di civili, che viene

---

<sup>209</sup> Per tutti i ritrovamenti vedi CALZA 1924, 72; BECATTI 1954, 42-43; *CIMRM* da 237a a 237d; MARCHESINI 2012-2013, 149-150. Attualmente tutto questo materiale è irreperibile.

<sup>210</sup> *CIL XIV 4314* = *AE* 1924, 0119 = EDR106230 (R. Marchesini), CALZA 1924, 73; BECATTI 1954, 40-41; *CIMRM* 233; FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, 49; MARCHESINI 2012-2013, 144. Conservata nel deposito Aldobrandini (*in situ* è presente una copia in cemento).

<sup>211</sup> *CIL XIV 403* = *ILS* 4231 = EDR144062 (R. Marchesini); *MMM* II, p. 118 n°141; *CIMRM* 234-235; FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, 42; CÉBEILLAC – GERVAISONI 2010, 185-186 n°47; MARCHESINI 2012-2013, 144-148. Attualmente conservata al British Museum.

<sup>212</sup> Secondo TRAN, *togatenses* si riferirebbe a un quartiere di Ostia o Porto per l'uso del suffisso *-enses* che avrebbe significato etnico (2014, 138-9).

<sup>213</sup> MARCHESINI 2012-2013, 141. Per Cumont che scrive a Calza, in risposta all'invio dell'iscrizione *CIL XIV 4314*, *Sextus Pompeius* è da mettere in relazione con l'arrivo del culto di Mitra a Roma attraverso i pirati prigionieri di Pompeo e che avrebbero formato la prima comunità mitraica romana (CALZA 1924, 79; e vedi anche *MMM* I, p. 244).

considerata un *corpus* minoritario, è attestata oltre che nelle due iscrizioni qui considerate anche in *CIL XIV 404*<sup>214</sup> e *AE 1977, 153*<sup>215</sup>.

Dalla prima iscrizione sappiamo che è stato *Sextus Pompeus, pater* a occuparsi, a proprie spese, della realizzazione di un'immagine marmorea della divinità. Per il confronto con *CIL XIV 403* si suppone sia Mitra. La prima parte dell'iscrizione ha avuto interpretazioni differenti<sup>216</sup>: Calza ha ipotizzato si trattasse di un'immagine di *Juppiter Caelus*<sup>217</sup> con il capo velato (*in velo formatum*) circondato da nuvole (*obnubilatum*) e seduto in trono (*cum throno*). Cumont, ripreso da Becatti, invece ritiene si trattasse di un'immagine dipinta su tela (*in velo*) cancellata (*obnubilatum*) dall'umidità (*umor*). Più convincente risulta l'idea di Becatti e poi ripresa da Marchesini che, ritenendo inappropriato l'uso di *formare* in riferimento alla pittura, propone che si trattasse di un'immagine tessuta (*in velo*), probabilmente pertinente a un allestimento precedente e più modesto del mitreo. Persuasiva è anche l'ipotesi dell'aggiunta delle ultime due righe (scritte in caratteri più piccoli) per ricordare un intervento successivo di *Sex. Pompeius Maximus* rispetto a quanto scritto nella parte restante dell'epigrafe<sup>218</sup> e che avrebbe interessato la marmorizzazione dei podi (qui *praesepia*<sup>219</sup>).

La datazione proposta per queste due iscrizioni è di fine II secolo per *CIL XIV 4314* e di fine II secolo - inizi III secolo per *CIL XIV 403*, quando la posizione di *Sex Pompeius Maximus* avrebbe avuto un avanzamento<sup>220</sup>.

Torniamo al personaggio. In queste due iscrizioni, egli si presenta come *pater* (*CIL XIV 4314*) e come *sacerdos* e *pater patrum* (*CIL XIV 403*) rivelando un'antiorità della prima rispetto alla seconda, nella quale si aggiunge una carica. A Ostia, siamo davanti all'unica attestazione del titolo *pater patrum*<sup>221</sup>. In questo caso, la celebrazione da parte di altri sacerdoti per la sua

---

<sup>214</sup> *CIL XIV 404* = EDR164993 (R. Marchesini).

<sup>215</sup> MEIGGS 1973, 373-374; CÉBEILLAC – GERVAISONI 2010, 289-290; MARCHESINI 2012-2013, 141; TRAN 2014, 138-9

<sup>216</sup> Vedi bibliografia in nota 205. Per Cumont vedi CALZA 1924, 78-79.

<sup>217</sup> CALZA sottolinea la centralità della figura di *Juppiter Caelus* nel mitreo lo identifica con l'Ahura Mazda iranico (1924, 73-78).

<sup>218</sup> MARCHESINI 2012-2013, 143.

<sup>219</sup> Risulta un *unicum* nell'ambito mitraico. Il primo a proporre l'idea che *praesepia* potesse riferirsi ai podi è stato BECATTI (1954, 42) che ne vede una somiglianza con le mangiatoie e parte dal presupposto che non c'è nessuna attestazione testuale a indicare le banchine dei mitrei. Calza invece ritiene che la parola *praesepia* si possa riferire alle nicchie o a tutto il mitreo.

<sup>220</sup> MARCHESINI 2012-2013, 154.

<sup>221</sup> Questa carica ricorre altre volte nei contesti mitraici, ma non è comune prima del IV secolo (MEIGGS 1973, 373).

amicizia e i suoi meriti, parrebbe metterlo a capo del culto nella città<sup>222</sup>. Marchesini invece propone in modo condivisibile che sia solo un titolo dal solo valore onorifico, senza implicare la copertura di alcuna carica specifica. È equiparabile ai titoli di *pater sacrorum* e *pater patratus*, la cui diffusione dal IV secolo nelle iscrizioni onorarie di Roma sarebbe stata motivata dalla fase di opposizione senatoria al Cristianesimo, espressa nella crescita di titolature collegate ai culti “pagani” nel *cursus honorum* che però non avevano una ricaduta reale nelle attività culturali<sup>223</sup>.

Un riesame della pavimentazione ha portato l’equipe di archeologi del progetto Ostia Marina dell’Università Alma Mater di Bologna a proporre due fasi, di cui la prima di età antonina e la seconda al regno di Caracalla sulla base della modifica delle modalità di accesso alla sezione sopraelevata<sup>224</sup>, confermando la lettura prosopografica di Marchesini.

Altri ritrovamenti avvenuti durante lo scavo di Calza sono un rilievo in marmo bianco con Silvano<sup>225</sup> e una colonnina con base in laterizio<sup>226</sup>. Per entrambi, l’archeologo non specifica l’esatto punto del ritrovamento. Il rilievo ritrae il dio con una tunica corta, con la mano destra che regge un falchetto e un ramo di pino nella sinistra. Sempre sulla sinistra c’è un cane. Silvano è raffigurato entro un’edicola composta da due lesene con capitello e frontone decorato con un *gorgoneion* con nastri svolazzanti ai lati, stante su una base. Nella parte frontale dell’edicola ci sono tre gradini a segnare una sorta di ingresso. Ci sono altre due attestazioni di Silvano in contesti mitraici da Ostia: uno è dagli ambienti contigui al mitreo del Palazzo Imperiale<sup>227</sup> e

---

<sup>222</sup> MEIGGS 1973, 373 propone che i *sacerdotes* fossero a capo dei vari mitrei. Vedi anche paragrafo 5.2.

<sup>223</sup> MARCHESINI 2012-2013, 147.

<sup>224</sup> DAVID, MELEGA, ROSSETTI 2018, 312-3.

<sup>225</sup> CALZA 1924, 72; BECATTI 1954, 42-43; *CIMRM* da 237a a 237d; MARCHESINI 2012-2013, 149-150. Attualmente tutto questo materiale è irreperibile

<sup>226</sup> CALZA 1924, 72; BECATTI 1954, 43; *CIMRM* 237d; MARCHESINI 2012-2013, 150. Attualmente irreperibile.

<sup>227</sup> Nei mitrei Aldobrandini e del Palazzo Imperiale, Silvano è rappresentato nell’iconografia che lo vede indossare la tunica, come anche la raffigurazione dal Sacello di Silvano.

una dedica, in reimpiego, dal mitreo della *planta pedis*<sup>228</sup>. Il legame tra i due culti riflette una condivisione degli stessi devoti<sup>229</sup>, forse anche nell'ambito degli stessi gruppi familiari<sup>230</sup>.

A causa della mancanza di un contesto topografico in cui inserire il mitreo, è difficile fare ipotesi sia sulla datazione del mitreo, sia su chi fossero i *mystes* che frequentavano questo luogo di culto. La stretta relazione però con la cinta sillana e con la torre lascia pensare che si tratti di un terreno pubblico, potenzialmente concesso a uso di un'associazione per predisporre un luogo di riunione, forse del *corpus traiectus togatensium* citato nell'epigrafe del *quinquennalis Maximus*.

---

<sup>228</sup> Altri ritrovamenti relativi al culto di Silvano in contesti mitraici sono a Roma presso il mitreo dei *Castra Peregrinorum*, in cui nella lista di oggetti trovati durante lo scavo c'è un'aretta votiva che però non viene considerata originariamente pertinente al mitreo (PANCIERA 2006, 425 n°239) e due rilievi pannonicici: uno proveniente da *Aquincum* (CIMRM 1764) e uno da Ptuj (CIMRM 1604).

<sup>229</sup> DORCEY 1992, 82-83, ritiene molto più debole il legame tra Silvano e i *sacra peregrina* rispetto alle divinità *tradizionali*. Bisogna indubbiamente concordare con lo studioso quando distingue i due culti come indipendenti, soprattutto rispetto al caso ostiense, ma anche in riferimento a Roma e la Pannonia, per il quale Cumont tributava un peso importante a *Silvanus* all'interno del culto di Mitra (DORCEY, 82). Bisogna considerare il ricorrere di Silvano e Mithra negli stessi spazi o in contesti adiacenti, nell'ambito della coabitazione tra divinità.

<sup>230</sup> Nel mitreo della *Planta Pedis* la presenza di una dedica reimpiegata sembra delineare la storia culturale della famiglia dei *Marcii Iulii*.



## 2.6. Mitreo di Porta Romana (II ii, 5)

Questo mitreo, scavato da Paribeni nel 1919<sup>231</sup>, si trova nei pressi di Porta Romana, a ovest dei Magazzini Repubblicani (II ii, 1-2) e a sud delle Terme dei Cisiari (II ii, 3), mentre a ovest ci sono gli *Horrea Antoniniani* (II ii, 7) (fig. 24). La struttura è scarsamente conservata: attualmente sono riconoscibili gli alzati dei quattro muri perimetrali e le colmate di terra che ricoprono i due *podia* laterali. I due muri lunghi, a cui sono addossate le banchine, sono in opera laterizia, il lato breve verso nord è in *opus reticulatum*. Il lato sud, dove c'era la parete di fondo, è in reticolata nella parte ovest, mentre al centro c'è un inserto in laterizi nel punto corrispondente a una nicchia esterna. Nella parte est è stata usata l'opera listata per tamponare un'apertura che serviva da collegamento tra questo ambiente e il sacello retrostante. Il rapporto di questo ambiente con il sacello sul decumano massimo (II ii, 4) sembra rimanere però attivo nonostante questa chiusura. Sul lato ovest, a ridosso della parete di fondo del mitreo, sembra essere rimasta in uso una porta che lo collegava all'ambiente al vano con pavimento musivo policromo pertinente al sacello. Secondo Becatti c'era un'altra porta, sempre lungo la parete ovest, ma verso nord che immetteva nel mitreo direttamente dalla piccola strada che divide il mitreo dagli *Horrea Antoniani* e che termina nell'ambiente absidato del sacello<sup>232</sup>. Dalla visione della pianta della *regio II* da *Ostia I*, si nota però che questa porta ha un'apertura minima e sembra non rendere possibile il passaggio (fig. 29). Anche all'esame autoptico, nonostante la cattiva conservazione delle strutture, non si può dire con certezza che questa apertura nella muratura fosse funzionale al passaggio<sup>233</sup>. La banchina su questo lato si estendeva comunque rispettando lo spazio delle due aperture lungo questa parete (fig. 25). Per la porta di collegamento all'ambiente con il mosaico policromo, data la differenza quota del piano di calpestio tra questo e il mitreo, erano stati predisposti dei gradini, di cui Becatti riporta lo stato di rovina<sup>234</sup>; oggi non sono più visibili. Il podio sul lato est invece si estendeva per tutta la lunghezza, arrivando fino al muro perimetrale a nord e terminando a sud all'altezza della porta di collegamento con la sala allungata sul lato opposto. Verso la parete di fondo erano

---

<sup>231</sup> BECATTI 1954, 45-6; *CIMRM* 238; BAKKER 1994; BOLLMANN 1998, 95-7; STEUERNAGEL 2004, 99; PAVOLINI 2006a, 56; MARCHESINI 2012-13, 272-78; MELEGA 2017-18, 70-76, 243-48; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Chapelle et mithraeum de la Porta Romana (II, II, 5)* <https://books.openedition.org/cdf/6351>.

<sup>232</sup> BECATTI 1954, 45.

<sup>233</sup> Le misure, per quanto intuitive e basate sull'attuale livello di conservazione delle murature sono di circa 120 cm per l'apertura attuale, ma lo spazio tra la fine della banchina ovest che ne delimita il passaggio su quel lato e lo stipite opposto è di soli 50 cm (vedi fig. 29).

<sup>234</sup> BECATTI 1954, 45.

predisposti dei gradini per la salita sui *podia*. Negli anni 50, sulla fronte delle banchine, erano visibili due nicchiette, una per ciascun lato. Sempre nella parte sud del mitreo, Becatti parla di resti di fondazioni di un altare conservati per pochi centimetri. Riporta che la fronte dell'altare era rettangolare e in aggetto.

Sul lato opposto c'era l'ingresso principale, con una pavimentazione in formelle quadrate di marmo giallo o portasanta. In marmo doveva essere anche uno zoccolo che correva lungo le pareti e i *podia*. Sempre nei pressi dell'ingresso, in posizione centrale e probabilmente simmetrica all'altare, era una vaschetta quadrangolare in marmo costruita con lastre di reimpiego. Una di queste lastre, trovata spezzata in due frammenti e databile al 205 d.C. (data consolare) è iscritta<sup>235</sup>:

*Locus adsignatus a Callis[[to]], / Aug(usti) lib(erto), proc(uratore), / cultorib(us) Larum et imaginum / dominorum nostrorum / invictissimorum Augustor(um) / praediorum Rusticelianorum / ad sollemnes dies confre/quentandos, curante Maxi/miano, Aūg(usti) n̄(ostri) verna, vilico / eorundem praediorum, sicut / litteris ab eodem Callisto / emissis continetur. Dedic(atus) / Kal(endis) Iunis, Imp(eratore) Antonino Pio / Felic(e) Aug(usto) II co(n)̄s(ule). / Exemplum libelli. / Callistus Maximiano. [L]ibellum datum mihi a cu[l]/[t]oribus Larum Aug(ustorum) at te misi. / [O]portuerat te in tam religi/[os]am rem ipse etiam omne(m)/ solli/[ci]tudine(m) adhibuisse ut locus/ [o]lim consecratus confre/q]uentetur pro salute domi/[n]orum nn. Augg., quod vel nu[nc] / [e]tiam volentibus cultoribus / [f]acere intervenire cura, ut s[i]/[n]e recrasti <nati>one mundetur.*

Ne consegue che il reimpiego nel mitreo deve essere avvenuto in un momento successivo e quindi in pieno III secolo, a meno che la sistemazione della vaschetta e della pavimentazione siano pertinenti a una seconda fase del luogo di culto. Becatti, per l'uso del marmo nella pavimentazione, ha proposto una datazione analoga<sup>236</sup>.

Questa sala del mitreo era dunque accessibile da due lati. Ci sembra di poter affermare l'impossibilità che l'apertura sul muro ovest, verso il lato breve a nord, possa essere servita come ingresso al mitreo, soprattutto per le dimensioni estremamente limitate del passaggio<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> CIL XIV 4570 = AE 1922, 0093 = EDR072871 (R. Marchesini), vedi anche CÉBEILLAC-GERVASONI, ZEVI, CALDELLI 2006, 194-5, n°51.

<sup>236</sup> BECATTI 1954, 45.

<sup>237</sup> Vedi *supra*.

Rimangono quindi due soluzioni: dal muro ovest attraverso il sacello che affaccia sul decumano massimo o da quella che potremmo definire “entrata principale” sul lato nord. Attraverso quest’ultima si giunge a un ambiente di forma quadrangolare e che è collegato da una soglia alla stradina che divide il mitreo dai Magazzini Repubblicani. In quest’ultimo caso, è probabile che l’ingresso al luogo di culto avvenisse da questa stanza direttamente collegata all’esterno. Vi si può riconoscere una funzione di vestibolo, che isola il mitreo da un contatto diretto con il resto del tessuto urbano (figg. 26-27). Due piccole strutture inoltre sono poste all’ingresso del mitreo vero e proprio, come riportato nella pianta del settore in *Scavi di Ostia I*, purtroppo attualmente scarsamente intuibili (fig. 28). Si doveva trattare verosimilmente di una sorta di piccola fabbrica, di cui non è possibile ricostruire l’alzato, che si estendeva per tutta la parte est del muro nord. In pratica, doveva estendersi dall’ingresso al muro perimetrale, con una larghezza di poco superiore a quella della banchina di sinistra. Una struttura di non facile comprensione che forse serviva per delimitare anche a livello visuale l’interno del mitreo, quando si entrava nella stanza vestibolare. Una situazione analoga, di cui è possibile immaginare lo stesso tipo di funzione, è presente davanti all’ingresso del mitreo di Lucrezio Menandro. Qui, analoghi accorgimenti in muratura sembrano limitare la visione della parte più sacra del luogo di culto. Simile nella possibile interpretazione funzionale, ma differenti nell’apprestamento tecnologico, sono anche i muretti aggettanti verso l’interno e l’esterno del mitreo della *Planta Pedis*.

Rispetto al rapporto con il sacello preesistente (II ii, 4), non possediamo molte informazioni. È costituito da un piccolo vano rettangolare con mosaico geometrico, direttamente a sud del mitreo e con il quale ha in comune il muro di fondo. Su questa parete era inserita una nicchia con intonaco rosso. Questo ambiente era collegato a una sala allungata, a ovest del mitreo, pavimentata con un mosaico policromo. Blake e Meiggs considerano il pavimento uno dei primi esempi di policromia musiva ostiense, databile all’età adrianea o di Antonino Pio<sup>238</sup>, mentre Becatti lo data alla metà del III secolo<sup>239</sup>. Quest’ultimo ritiene che questo ambiente sia contestuale al mitreo per via della muratura rozza di costruzione dell’abside, ma è più probabile che si tratti di un rimaneggiamento successivo alla fase originaria del sacello.

---

<sup>238</sup> MEIGGS 1973, 451; BLAKE 1973, 126.

<sup>239</sup> BECATTI 1961, 44-5.

Una lettura topografica dell'area non è di facile approccio. A est dell'edificio che stiamo analizzando sorgevano i Magazzini Repubblicani, una delle prime costruzioni presso Porta Romana e all'interno dell'area pubblica dei Cippi di Caninio. Considerate le varie fasi strutturali che hanno interessato questo complesso, è difficile stabilirne datazioni e funzioni. Sembra probabile, in età adrianea, il corpo centrale di questi magazzini è stato convertito in impianto termale – le Terme dei Cisiarii (II ii, 3) – perdendo il suo carattere commerciale.

In età antonina, la costruzione del Portico del Tetto Spiovente con annesse *tabernae*, restituisce a questo primo tratto del decumano un aspetto monumentale, disegnando la passeggiata che inizia subito dopo la struttura in cui più tardi verrà impiantato il mitreo.

L'edificio del mitreo è dotato di tre sale: un piccolo sacello, un ambiente di forma allungata con pavimento musivo policromo e una terza stanza nella quale, a un certo punto del III secolo, viene installato il tempio mitraico. Questa costruzione porta a un'occupazione della strada che correva perpendicolare al decumano e fiancheggiava i cd. Magazzini Repubblicani, interrompendone il traffico<sup>240</sup>.

Tale chiusura deve essere avvenuta contestualmente a una concessione o un'autorizzazione di occupazione o sfruttamento di uno spazio pubblico. La planimetria di questo edificio sembra riflettere quello di una sede collegiale, con il sacello e la sala rettangolare mosaicata, che poteva fungere da luogo di riunione<sup>241</sup>. In un secondo momento, Mitra si deve essere affiancato o aver sostituito, la divinità tutelare di questa associazione.

Interessante è la collocazione di questo edificio nell'area pubblica delimitata dai cosiddetti Cippi di Caninio, dal nome del pretore che decise interdire uno spazio da lasciare all'uso pubblico presso la riva del Tevere. Proprio a causa della prossimità al fiume, fino alla metà del I secolo a.C., quest'area è stata lasciata libera da costruzioni, probabilmente per permettere le operazioni di sbarco e scarico del porto fluviale<sup>242</sup>. Non sappiamo quale statuto giuridico avessero poi gli edifici sorti in questo settore che comprendeva gran parte della *regio* II. Forse lo spazio è continuato a essere *ager publicus* e concesso a gruppi o a istituzioni per attività legate alle necessità della collettività. In questo senso si deve pensare all'eventualità che questo edificio fosse stata una concessione a un *collegium*, secondo una prassi che ritroviamo nella

---

<sup>240</sup> BOLLMANN 1998, 295; STEUERNAGEL 2004, 99; PAVOLINI 2006a, 56.

<sup>241</sup> BOLLMANN 1998, 295; BOLLMANN 2001, fig. 1; STEUERNAGEL 2004, 99; PAVOLINI 2006a, 56; VAN HAEPEREN 2019, 89-90.

<sup>242</sup> PAVOLINI 2006a, 30.

stessa Ostia ma anche altrove<sup>243</sup>. Come abbiamo visto, anche l'impianto architettonico sembra accogliere l'ipotesi che si tratti di una sede collegiale<sup>244</sup>.

Un'iscrizione, incisa su lastra di reimpiego della vaschetta presso l'ingresso, parla di una concessione di un *locus* per il culto dei Lari e *imaginum dominorum nostrorum Augustorum*, probabilmente destinato ai lavoratori dei *Praedia Rusticeliana*. I *praedia* che sappiamo di proprietà imperiale<sup>245</sup>, attualmente non sono collocabili. Sappiamo di alcuni possedimenti della famiglia a Roma, ma non a Ostia<sup>246</sup>. La loro presenza sul territorio ostiense è però probabile, perché conosciamo un *corpus traiectus Rusticeli*, uno dei collegi di battellieri fluviali. In ogni modo, la dinamica del reimpiego non ci permette di avanzare ipotesi sull'originaria collocazione di questa lastra e la sua pertinenza a un luogo specifico.

---

<sup>243</sup> Per citare alcuni esempi: Ostia abbiamo la concessione del *locus* per il *corpus pistorium* (*AE* 1996, 309), a Pozzuoli (*AE* 1999, 453). Sempre da Ostia è la concessione della *crypta* di un *palatium* a un sacerdote di Mitra, da parte di un liberto imperiale (*CIL* XIV 66 = *ILS* 4227 = EDR143958 (R. Marchesini)) e dell'altare nel sacello dei *sacomarii* presso il Piazzale delle Corporazioni (*CIL* XIV 51 = *AE* 1987, 0175 = EDR163029 (R. Marchesini)).

<sup>244</sup> Vedi *supra*.

<sup>245</sup> MEIGGS 1973, 333; CÉBEILLAC-GERVASONI, CALDELLI, ZEVI 2006, 194-5, n°51.

<sup>246</sup> Un ritrovamento di un loro sepolcro sul Monte Testaccio attesta che i *Rusticeli* avessero un fondo in quella zona di Roma.

## 2.7. Mitreo delle Sette Sfere (II viii, 6)

Durante gli scavi di Lanciani tra il 1881 e il 1885<sup>247</sup> sono stati portati alla luce, al centro della *regio II*, la cosiddetta *Domus* di Apuleio (II viii, 5), i Quattro Tempietti (II viii, 2) con il relativo portico, una *fullonica*<sup>248</sup>, i Grandi *Horrea* (II ix, 7) e il mitreo delle Sette Sfere<sup>249</sup>. Scavi successivi nell'area furono quelli di Vaglieri nel 1911<sup>250</sup> e di Paribeni nel 1912<sup>251</sup>.

Il mitreo è quindi delimitato immediatamente ad est dalla *domus* e poi dal teatro e dal Piazzale delle Corporazioni, a sud dai Quattro Tempietti<sup>252</sup> e a ovest dai Grandi *Horrea* (fig. 30). Presenta una planimetria tipica: una stanza rettangolare con ingresso decentrato, con i lati lunghi percorsi da due banchine e un altare/podio sulla parete di fondo (fig. 31). Il podio lungo la parete occidentale è leggermente più stretto di quello opposto (1,50 m vs 1,75m). Entrambi sono leggermente inclinati verso i muri ed entrambi toccano la parete a nord ma si fermano prima di quella a sud. Sono completamente ricoperti da mosaici in bianco e nero, come quelli del pavimento. Sulla fronte dei due podi sono raffigurate a mosaico sei divinità planetarie entro porte ad arco con capitelli. Sul podio di sinistra, partendo dall'ingresso a sud, troviamo una divinità femminile con crescente lunare, *himation* e *chiton*. Nella mano sinistra tiene una freccia e nella destra, protesa, un oggetto circolare. È stata identificata con Diana/Luna.

Procedendo verso la parete di fondo, abbiamo una figura maschile nuda identificata con Mercurio, con mano destra protesa che tiene un caduceo e nella sinistra, abbassata, un *rabdos*. Quindi una figura parziale, di cui mancano testa e spalle, con dorso nudo e mantello che cinge fianchi e gambe, con fulmine nella mano destra protesa e scettro in quella sinistra abbassata, in cui si può riconoscere Giove. L'ultima figura verso la parete di fondo del podio destro è un

---

<sup>247</sup> LANCIANI fa l'elenco dei ritrovamenti della campagna di scavo 1885-1886: "Gli edifici scoperti nel corso degli ultimi scavi, procedendo in ordine da est verso ovest, ossia dal Teatro verso il tempio, sono: A. Una *domus* signorile, forse di L. Apuleio Marcello, B. Un mitréo annesso, come sembra, all'anzidetta *domus*, C. Quattro tempietti tetrastili, eretti su d'una platea continua, D. Uno stabilimento industriale incerto, E. Una piazza ed una strada, F. La piscina pubblica (?) antichissima, convertita in granaio sotto l'impero" (1886, 162).

<sup>248</sup> LANCIANI (1886, 162) e VAGLIERI – PARIBENI *GDS* (1915, 41-2, *non vidi*) ritengono siano strutture tardoantiche, mentre COARELLI (1989: 28) le mette in relazione alla *domus* di Apuleio e considera tutti il complesso - compreso l'area sacra - risalente a età repubblicana; BECATTI in relazione al mitreo, parla di "una fila di *taberne*" poste a sinistra del sacello (1954, 134, 48).

<sup>249</sup> BECATTI 1954, 47-52; *CIMRM* 239; BAKKER 1994; PAVOLINI 2006a, 74-5; WHITE 2012, 441, 446-69; MARCHESINI 2012-13, 55-66; MELEGA 2017-18, 77-82, 249-56; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum des Sept Sphères (II, VIII, 6)* <https://books.openedition.org/cdf/6592>.

<sup>250</sup> VAGLIERI 1911a; 1911b, 198, 452; 1912, 349, 394, 440; 1913, 50, 81, 140, 183, 204, 228, 398, 471.

<sup>251</sup> PARIBENI 1914.

<sup>252</sup> *Ostia I*, tavv. 3-4, PASCHETTO 1912, 365, LANCIANI 1886, 162; VAGLIERI e PARIBENI vedi *supra*.

personaggio maschile con corazza, elmo, mano sinistra sollevata con lancia e mano destra che tocca uno scudo poggiato a terra. Procedendo verso l'ingresso vediamo una figura femminile con mantello dalla cintola in giù, mani sollevate sul velo che si alza sulla testa in cui si riconosce Venere. L'ultima figura è di uomo barbuto con torso nudo e mantello sulla testa, di cui non sono conservate le braccia. Sul ripiano delle banchine sono raffigurati invece i simboli dello zodiaco: a sinistra è andato perduto il primo (Ariete?), Toro, Gemelli, Cancro, e di nuovo mancanti altri due segni (Leone e Vergine?); a destra abbiamo Bilancia, Scorpione, Sagittario, Capricorno, Acquario e Pesci. Sopra ogni segno zodiacale è disegnata una stella a otto punte. Nella parte finale dei podi, partendo da sud, abbiamo *Cautopates* sulla sinistra e *Cautes* sulla destra, abbigliati all'orientale con berretto frigio, anassiridi e tunica. Il primo tiene la fiaccola verso il basso con entrambe le mani. La fiamma della face è stata realizzata con tessere rosse. *Cautes*, di cui è mancante il berretto, ha le gambe incrociate e le braccia protese. Con la destra tiene la fiaccola e con la sinistra un gallo.

Sempre in questo settore, verso l'ingresso, ci sono due piccole are in travertino, murate, con un incavo sulla parte superiore, con un *oinochoe* scolpito su ciascun lato<sup>253</sup>.

A circa metà lunghezza ci sono due piccole nicchie, delle quali, quella di sinistra è stata restaurata mentre quella destra presenta il rivestimento di marmo originario. Il corridoio centrale ospita al centro una cavità rivestita di cemento, alta 0,30 m e larga 0,45, che Becatti ha interpretato come pozzetto rituale<sup>254</sup>. Sulla parete a nord c'è una banchina in muratura di cui si riconoscono diversi interventi. Una prima fase doveva presentare un rivestimento di mosaico come sembra testimoniato dai resti di tessere bianche e nere, prima di essere ricoperto in una seconda fase da un muretto in mattoni costruito nello spazio tra i due podi. Contemporaneo deve essere stato anche l'innalzamento della banchina che Becatti interpreta come altare a gradini dotato di due ripiani rialzati laterali<sup>255</sup>.

La pavimentazione è scandita da sette semicerchi in tessere nere a guisa di porte ad arco, interpretate come le sette porte del cielo<sup>256</sup> attraverso cui dovevano passare i devoti. L'ispirazione pare la stessa del Mitreo delle Sette Porte. Entrambi i mitrei sembrano richiamare

---

<sup>253</sup> BECATTI 1954, 51 lo interpreta come *oinochoe*, Marchesini 2002-3 come *urceus*.

<sup>254</sup> BECATTI 1954, 48. Vedi paragrafo 6.5.

<sup>255</sup> BECATTI 1954, 48.

<sup>256</sup> Secondo Becatti, le sette sfere e le sette porte sono rappresentazioni delle sfere celesti e vanno messe in rapporto con i simboli rappresentati lungo i *podia*. Nel rituale mitraico rappresenterebbero le varie tappe del percorso iniziatico: ipotizza quindi che fossero dei punti in cui l'iniziando si fermava per proclamare delle formule e attendere il passaggio verso il grado successivo (BECATTI 1954, 50).

un passo di Celso tramandato da Origene<sup>257</sup>. Si nota l'assenza di simmetria delle "sette sfere" rispetto alle due banchine laterali: la distanza tra i disegni e il podio di sinistra è praticamente nulla, mentre rispetto a quello di destra c'è uno spazio di circa m 0,20. In prossimità dell'ingresso, nella pavimentazione del corridoio è leggermente spostata verso il podio destro, c'è la raffigurazione di un pugnale.

I muri dell'edificio sono di fattura e di epoche differenti. La parete occidentale, in opera reticolata, con grossi blocchetti e ammorsature di tufelli, fa parte delle strutture che occupavano il settore industriale dell'isolato. Becatti la data al I sec. d.C.<sup>258</sup>. Lungo la parete interna sono stati costruiti, in un momento successivo, quattro pilastri in opera listata di blocchetti di tufo e laterizi, di cui quello nell'angolo N-E è largo il doppio degli altri. Il muro di fondo, a nord, è in opera reticolata con tufelli di dimensioni minori. Poggia a un muro in opera mista con successivi rifacimenti in laterizio, che è l'originario muro che recintava l'area sacra del complesso dei Quattro tempietti<sup>259</sup>. Il muro ad est rimane conservato solo nella parte di fondazione, con la cortina in blocchetti di tufo irregolari.

In base alle murature e allo stile del mosaico il mitreo viene datato al III secolo da Becatti e alla fase tardoantica di rifacimento della casa da D'Asdia<sup>260</sup>.

---

<sup>257</sup> ORIG., *C. Cels*, VI, 22: "Poi Celso volendo dimostrare la sua erudizione nel (suo) libro contro di noi presenta anche alcuni misteri persiani sui quali dice: «A tali cose di riferiscono tanto la dottrina dei Persiani quanto l'iniziazione mitriaca che è praticata da loro. In quella infatti c'è una raffigurazione simbolica delle due orbite celesti, quella delle stelle fisse e quella assegnata ai pianeti, e (una raffigurazione simbolica) del passaggio dell'anima attraverso di loro. L'immagine allegorica è così: una scala con sette porte, su questa un'ottava porta. La prima di (queste) porte è di piombo, la seconda di stagno, la terza di bronzo, la quarta di ferro, la quinta di una lega metallica, la sesta di argento, la settima d'oro. Attribuiscono la prima a Kronos poiché con il piombo simboleggiamo la lentezza dell'astro; la seconda ad Afrodite comparando a lei la brillantezza e la malleabilità dello stagno; la terza, quella che ha la soglia di bronzo ed è solida, a Zeus; la quarta ad Hermes, infatti sia Hermes che il ferro sono capaci di sopportare qualsiasi lavoro, abili nel fare affari e resistenti alla fatica; la quinta, quella che è diseguale e varia perché prodotta con una lega di metalli, ad Ares; la sesta argentea, a Selene; la settima, d'oro, ad Helios, dal momento che ne imitano i colori». Inoltre esamina anche il motivo della così descritta disposizione degli astri indicata attraverso dei simboli nei nomi della materia sottile e aggiunge delle dottrine che hanno a che fare con la musica a quella teologia dei Persiani a cui fa riferimento; indugia poi su queste considerazioni ed aggiunge una seconda spiegazione che si rifà di nuovo a teorie musicali. Ma citare il relativo passo di Celso mi è sembrato inopportuno e simile a quello che lui stesso ha fatto nell'accusare i cristiani ed i giudei quando, in modo non legittimo, si è impadronito non solo delle teorie di Platone, di per sé sufficienti per queste cose, ma anche, come dice, dei misteri di Mithra dei Persiani e della loro spiegazione" (Trad. SANZI 2003, 416).

<sup>258</sup> BECATTI 1954, 47.

<sup>259</sup> Per MEIGGS il muro è di età tiberiana (1973, 80, 546); SOLE 2002, 171-172 lo collega all'edificazione del teatro e propone una datazione tra ultimo quarto del I sec a.C. e metà I sec. d.C.; per PENSABENE 2007, 109-111, il muro sembra costituire un inserimento posteriore, di età adrianea, e connesso con la costruzione della *Domus* di Apuleio

<sup>260</sup> BECATTI 1954, 123-4; D'ASDIA 2002: 445; PENSABENE 2007, 115.



In questo settore della *regio* II, i primi interventi sono riconducibili alla costruzione dei Quattro tempietti repubblicani<sup>261</sup>. La loro costruzione viene attribuita a P. Lucilio Gamala *senior*, vissuto nel I sec. a.C. e che, da un'iscrizione su erma, sappiamo ha costruito quattro *aedes* dedicate a Venere, Fortuna, Cerere e *Spes*. Sempre connesso alla famiglia dei *Lucilii Gamalae* è il restauro in età antonina dell'*aedes Veneris*<sup>262</sup>.

Paribeni ha proposto tre fasi cronologiche per i quattro templi: i cosiddetti “Quattro primi tempietti” sono riconducibili all'inizio del II secolo a.C. La seconda fase, che ha previsto la distruzione e il livellamento delle strutture precedenti per la costruzione dei cd “Secondi quattro tempietti” è di epoca sillana e si trova a una quota superiore rispetto al decumano massimo. La terza fase – dagli interventi domiziani su Ostia fino alla fine del IV secolo – è contraddistinta dal rialzamento dell'area e da un rifacimento del complesso che è indicato come “terzi tempietti”<sup>263</sup>.

Becatti rigetta le tre fasi e riconduce la costruzione alla sola epoca sillana, ammettendo alcuni interventi di restauro di epoca imperiale<sup>264</sup>.

Sole, individua sei fasi per l'area dei Quattro Tempietti. Accordandosi a quanto proposto da Vaglieri e Paribeni, riconosce una fase più propriamente adrianea, posteriore all'innalzamento dell'area e caratterizzata dalla costruzione della *domus* di Apuleio. Propone inoltre un abbassamento di qualche decennio per la fondazione dei tempietti, collocandoli tra secondo e terzo quarto del I sec. a.C.<sup>265</sup>. Riconducendo i grandi interventi sul piazzale dei tempietti all'età adrianea, quest'area culturale repubblicana si inserisce nel tessuto urbanistico di età imperiale della *regio*.

---

<sup>261</sup> Vedi anche RIEGEL 2004.

<sup>262</sup> *CIL* XIV 375-376. Vedi anche SOLE 2002, 137-186; RIEGER 2004, 39-92; PENSABENE 2007, 85-144; CÉBEILLAC-GERVASONI, CALDELLI, ZEVI, 2010; MANZINI 2014; CÉBEILLAC 1973, “Octavie, épouse de Gamala, et la Bona Dea” in *MEFRA* 85, pp. 517-553; ZEVI 1973, P. Lucilius Gamala senior e i quattro tempietti di Ostia in *MEFRA* 85, 555-581; CÉBEILLAC – GERVASONI, ZEVI 2000, *Pouvoir local et pouvoir central à Ostie. Étude prosopographique* in M. CÉBEILLAC-GERVASONI (a cura di), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien entre continuité et rupture*, 5-31; CÉBEILLAC - GERVASONI 2004, *La dedica della Bona Dea da parte di Ottavia, moglie di Gamala* in A. GALLINA ZEVI, J.H. HUMPREY (a cura di) *Ostia, Cicero, Gamala, Feasts & the Economy. Papers in memory of John H. D'Arms*, 75-81; ZEVI 2004, *Cicero and Ostia* in A. GALLINA ZEVI, J.H. HUMPREY, *Ostia, Cicero, Gamala, Feasts & the Economy. Papers in memory of John H. D'Arms*, 15-31; ZEVI 2004a, P. Lucilius Gamala senior: un riepilogo trent'anni dopo, in A. GALLINA ZEVI, J.H. HUMPREY (a cura di), *Ostia, Cicero, Gamala, Feasts & the Economy. Papers in memory of John H. D'Arms*, 46-67; D'ARMS 2000, “P. Lucilius Gamala's feasts for the Ostian and their Roman model” in *JRS*, 13, 192-200.

<sup>263</sup> PARIBENI 1914, 481-82.

<sup>264</sup> *Ostia* I, 105.

<sup>265</sup> SOLE 2002 165-186.

Pensabene riconosce tre fasi principali. La prima è costituita dalla costruzione ad opera di Gamala *senior* intorno alla metà del I sec. a.C., la seconda contraddistinta dalla ristrutturazione in opera reticolata del recinto e quindi la riduzione dell'area sacra. Sempre nella stessa fase, ma in età adrianea, colloca le trasformazioni dettate dalla disponibilità di spazio che viene destinato a costruzioni di carattere commerciale e abitativo, tra cui la *domus* di Apuleio. Il lato sud inoltre viene occupato da una serie di *tabernae* con spazi abitativi al piano superiore. La terza fase durante l'età Antonina è caratterizzata dai rifacimenti operati da Gamala *junior*<sup>266</sup>.

Sul lato nord-orientale sorge la *domus* cosiddetta di Apuleio<sup>267</sup> che presenta una pianta angolare, forse dovuta a una questione di adattamento nello spazio posteriore del complesso dei Quattro tempietti. La costruzione della casa, in opera mista, viene fatta risalire ai primi decenni del II secolo. Durante lo stesso secolo i pavimenti sono stati rialzati con nuovi mosaici, di cui uno viene datato al III secolo. Un ultimo rifacimento della *domus*, avvenuto forse nel IV secolo, viene ipotizzato per il materiale di reimpiego utilizzato per il colonnato della corte e per le basi attiche tarde e l'impiego dell'opera listata, per la soluzione dei muri a doppio paramento, per l'inserimento di un ninfeo e di un ambiente riscaldato e l'apparato decorativo con materiali di reimpiego, tipici delle residenze tardoantiche ostiensi<sup>268</sup>.

In età moderna, in seguito a lavori di restauro, la cucina della residenza è stata obliterata per la creazione di un passaggio tra la *domus* e il mitreo<sup>269</sup> (fig. 29). Risalente all'epoca antica è

---

<sup>266</sup> PENSABENE 2007, 87-107.

<sup>267</sup> Il ritrovamento di una *fistula* in direzione della struttura ha portato all'identificazione del proprietario della casa con L. Apuleio Marcello (*CIL*, XIV 4168 = *CIL*, XV 7748). La presenza del nome A. Fabio Diogene accanto a quello di Apuleio Marcello, ha fatto supporre a Lanciani che potesse trattarsi di una tubatura consorziale o A. Fabio Diogene potesse essere il proprietario successivo (1886, 163). A questa ipotesi hanno aderito anche Borsari e più recentemente Coarelli, nonostante scavi successivi (GATTI 1905, 84; VAGLIERI 1913) abbiano riportato alla luce altri frammenti di *fistulae* con i nomi di A. Fabio Diogene e del *plumbarius* M. Quintilio Orfeo, lasciando supporre che non si trattasse di un secondo proprietario ma piuttosto di colui che si era occupato di costruire le condutture che collegavano la fontana nel piazzale dell'area sacra all'acquedotto di Ostia come atto di munificenza (BRUUN 1998, 271). Quindi il frammento recante il nome di L. Apuleio Marcello sarebbe parte di una ramificazione che dalla conduttura pubblica si muoveva per il fondo privato di Apuleio (D'ASDIA 2002, 436-437). CARCOPINO (1911, 226) e COARELLI (1989, 27-42) ritengono che la famiglia dei Gamala possa essere stata la proprietaria della *domus* che formerebbe con l'area sacra dei Quattro Tempietti un complesso residenziale-culturale. A questa ipotesi, PENSABENE riferisce il ritrovamento nella muratura della residenza di un capitello tuscanico e una base in travertino che ipotizza potrebbero provenire dalla fase tardo-repubblicana o augustea dei Quattro Tempietti, forse reimpiegati in occasione dei rifacimenti dell'*aedes Veneris* condotti da Gamala *junior* (2007, 86). Sempre COARELLI, propone di identificare L. Apuleio Marcello con Apuleio di Madauros (1989, 27-42). Lo scrittore e filosofo sarebbe stato anche il proprietario dell'adiacente mitreo, la cui nota vicinanza al neoplatonismo, darebbe una spiegazione alle raffigurazioni dei mosaici. Da qui la datazione del complesso (*domus*, mitreo, conceria o settore industriale) alla metà del II d.C.

<sup>268</sup> TIONE 1999, 191-208; D'ASDIA 2002, 445; PENSABENE 2007, 114-118; per la *Domus* di Apuleio in generale vedi anche Vedi anche BAKKER 1994, 21-43; BECATTI 1949; MEIGGS 1973; PAVOLINI 1986.

<sup>269</sup> LANCIANI 1886, 163 scrive "La cucina *l* è divisa dal restante appartamento, per mezzo di una fontanella-ninfeo, che doveva essere decorata di smalti e conchiglie" e prosegue "Dalla cucina *l*, per mezzo di una scaletta e di un

l'apertura nella parte sud del luogo di culto, decentrata rispetto a esso. Questo ingresso apre verso i Quattro tempietti, con i quali mantiene piena assialità rispetto al corridoio centrale del complesso repubblicano<sup>270</sup>.

Il passaggio tra la cucina della casa e il mitreo ha portato Coarelli a interpretare l'edificio sacro come "monumentale *cenatio*", grande sala da banchetto che avrebbe avuto il ruolo di collegamento tra la parte pubblica della residenza e la parte sacra<sup>271</sup>.

Ritornando alla fabbrica del mitreo, in epoca antica quindi l'accesso al mitreo era quello posto sul lato sud. Non sappiamo se effettivamente il mitreo potesse essere raggiunto anche dalla *domus*: quello che appare sulla base della documentazione grafica e d'archivio è che l'unico passaggio diretto è quello meridionale, attraverso l'area cultuale repubblicana<sup>272</sup>. Senza dubbio si può parlare di un rapporto di reciprocità e coabitazione tra il culto ancestrale presente nell'area dall'epoca repubblicana e il nuovo culto installatosi dopo due (o tre) secoli<sup>273</sup>. Sembra logico supporre che i due luoghi di culto prevedessero, oltre la condivisione dello stesso spazio sacro, anche la stessa frequentazione.

Un aspetto da approfondire è quello dell'uso dell'area sacra e della sua destinazione. Infatti la riduzione dello spazio è stata funzionalizzata all'impianto di strutture residenziali, commerciali, artigianali e culturali. La stessa dinamica di cambiamento di funzione dello spazio sacro sembra riscontrabile nel santuario di via della Foce. Si deve pensare comunque a un processo di occupazione degli spazi, piuttosto di un'alienazione degli stessi. Lo spostamento del baricentro portuale verso il porto di Claudio sembra testimoniare una diminuzione dell'importanza dei templi repubblicani, il cui carattere familiare ha permesso che interventi di

---

passaggio angusto e tortuoso, si entra nel mitreo B..."; BECATTI (1954, 48; 134) ammette il dubbio nel riuscire a identificare il reale accesso al mitreo e ipotizza che probabilmente l'accesso al mitreo avvenisse attraverso il corridoio centrale dei Quattro Tempietti; RIVA 1999, 118-120, confronta i dati di scavo e le piante di LANCIANI 1886, PASCHETTO 1912 e BECATTI 1961, riconoscendo solo in quest'ultima planimetria dei cambiamenti sostanziali all'ambiente che precedentemente era stato identificato con la cucina della *domus* e che ha portato a una comprensione viziata della circolazione nell'area e dei rapporti spaziali tra le strutture vicine e il mitreo.

<sup>270</sup> L'accesso al mitreo attraverso la *domus* di Apuleio viene ancora considerato un'ipotesi valida da WHITE (2012, 474-5), seguito da MELEGA (2017-2018, 79).

<sup>271</sup> COARELLI 1989, 38, che parte dai presupposti già accennati nella nota 261, richiama l'aspetto sacro e cosmico delle sale per il banchetto della *cenatio rotunda* della Domus Aurea e la villa di Varrone a Cassino. In generale, l'interpretazione dell'autore dell'area dei Quattro Tempietti, *Domus* di Apuleio e Mitreo delle Sette Sfere parte dall'assunto che il proprietario della casa sia Apuleio di Madauros.

<sup>272</sup> D'ASDIA 2002, 445 ritiene che "in epoca antica il passaggio dall'abitazione al luogo di culto avveniva soltanto attraverso la scala che fiancheggia la fontana-ninfeo della stanza F" (della pianta di Becatti, *nda*). Si veda la tavola con le piante di Lanciani, Paschetto e Becatti per confrontare i diversi rapporti planimetrici (fig. 1 in D'ASDIA 2002). Si tratta comunque di un passaggio non diretto.

<sup>273</sup> VAN HAEPEREN 2011, 118.

restauro e di abbellimento venissero portati avanti dai discendenti dei costruttori<sup>274</sup>. La parcellizzazione dei terreni può aver risposto a una logica di reddito attraverso l'impianto di *tabernae* o altri spazi per attività lavorative.

---

<sup>274</sup> Si pensi alla famiglia dei *Gamala* di cui abbiamo accennato e alla famiglia dei *Cartilii* legati al santuario di Via della Foce.

## 2.8. Mitreo Petrini

Al mitreo delle Sette Sfere viene assimilato il materiale proveniente dallo scavo del Mitreo Petrini, di cui non abbiamo una collocazione precisa e che viene tradizionalmente fatto corrispondere al tempio mitraico appena analizzato<sup>275</sup>. Il lavoro di Giuseppe Petrini inaugurò la stagione dei grandi scavi di Ostia, sotto l'egida di Papa Pio VII e Carlo Fea come Commissario delle Antichità, tra il 1801 e il 1805. Purtroppo non abbiamo indicazioni precise su quali aree furono interessate dall'operato di Petrini<sup>276</sup>. Nel 1868 Visconti parla di un terzo luogo di culto assimilabile ai mitrei del Palazzo Imperiale e degli Animali, accanto al teatro e verso il *Capitolium*. Lanciani scava l'area della *domus* di Apuleio e anche il mitreo delle Sette Sfere, nel quale non trova alcuna attestazione di arredo mobile o epigrafica. Paschetto ipotizza che, sebbene nella pianta di Holl redatta nel 1804 la zona dell'area dei Quattro Tempietti non risulti scavata, viene inserito qualche lacerto all'altezza del mitreo delle Sette Sfere. Questo fa pensare che Petrini possa aver condotto uno sterro anche in quell'area e che il materiale mitraico da lui ritrovato, e finito al Quirinale e poi ai Musei Vaticani, provenisse da questo mitreo<sup>277</sup>. L'ipotesi di Paschetto è stata generalmente accolta dagli studiosi successivi<sup>278</sup>, sebbene rimanga un'attribuzione fortemente indiziaria. Come ha fatto giustamente notare Van Haeperen, una delle iscrizioni ritrovate da Petrini (*CIL* XIV, 61) parla di un *aedes* con pronao<sup>279</sup>. Per quanto riguarda il mitreo delle Sette Sfere, la presenza di un vestibolo è difficile da ricostruire. Sempre la studiosa propone che, in caso di corretta identificazione del sito di Petrini con il mitreo delle Sette Sfere, il pronao dell'iscrizione possa fare riferimento al corridoio che divide i Quattro Tempietti. Questo corridoio, chiuso da mura<sup>280</sup>, dà ancora

---

<sup>275</sup> BECATTI 1954, 123-24; MARCHESINI 2012-13, 55-59; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum Petrini (localisation incertaine)*, <https://books.openedition.org/cdf/6576>.

<sup>276</sup> . Il Commissario delle Antichità Carlo Fea fece adottare a Ostia e al Foro romano una procedura di scavo che non prevedesse solo il *cavo* di reperti di valore antiquario, ma anche la messa in luce degli edifici fino al livello del terreno. Dalle lettere di Fea a Papa Pio VII sappiamo che Petrini, scelto dal Commissario per presiedere i lavori a Ostia, aveva prediletto la già collaudata arte del *cavo*, provocandone il suo disappunto (MARINI 1998, 61-68).

<sup>277</sup> PASCHETTO 1912, 387.

<sup>278</sup> BECATTI 1954, 47, 123-124; *CIMRM* 245, lo collega, a proposito del rilievo con tauroctonia, al mitreo scavato da LANCIANI nel 1886 (non precisando il riferimento al mitreo delle Sette Sfere); FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, 43-44; BAKKER 1994, 112; MARCHESINI 2002-2003, 55-67.

<sup>279</sup> VAN HAEPEREN, *Ostia. Aire sacrée des Quatre petits temples (Quattro tempietti ; II, VIII, 2-4)* <https://books.openedition.org/cdf/6592>.

<sup>280</sup> VAN HAEPEREN, *Ostia. Aire sacrée des Quatre petits temples (Quattro tempietti ; II, VIII, 2-4)* <https://books.openedition.org/cdf/6592>.

maggior credibilità all'idea che il percorso d'accesso al mitreo avvenisse attraverso l'area di culto repubblicana.

L'epigrafe *CIL XIV, 60*<sup>281</sup>:

*A(ulus) Decimius A(uli) f(ilius) Pal(atina) Decimianus s(ua) p(ecunia) restituit*

è stata ritrovata incisa in otto frammenti di marmo pavonazzetto a formare una corona circolare. Lo stesso personaggio si ritrova in *CIL XIV, 61*<sup>282</sup>

*A(ulus) Decimius A(uli) fil(ius) Pal(atina tribu) Decimianus aedem / cum suo pronao ipsumque Deum Solem Mithra(m) / et marmoribus et omni cultu sua p(ecunia) restituit.*

L'iscrizione su lastra di marmo bigio in due frammenti, si riferisce al restauro operato da Decimiano, a proprie spese. Il rifacimento con marmi ha interessato l'apparato decorativo (*omni cultu*), l'intero ambiente (*aedem cum suo pronao*) e la statua raffigurante la divinità (*CIMRM 245*, su cui torneremo a breve).

*A. Decimius Decimianus* è attestato ad Ostia solo in queste due iscrizioni. Nonostante l'impegno evergetico del personaggio, non abbiamo alcuna indicazione su quale fosse il ruolo di Decimiano nel culto di Mitra.

Becatti ipotizza che queste due iscrizioni completassero l'installazione del rilievo circolare con tauroctonia, di cui *CIL XIV, 60* avrebbe fatto il coronamento semicircolare superiore e *CIL XIV, 61* la copertura della base su cui poggiava la scultura<sup>283</sup>.

Il rilievo in marmo pavonazzetto raffigura il dio che veste un mantello con un crescente lunare. Sono presenti il cane nell'atto di avvicinarsi al pugnale che sta per affondare nel collo del toro, lo scorpione che ne pizzica i testicoli. Nella parte inferiore c'è il serpente. La porzione superiore a destra del rilievo, in cui ci sono le metà superiori di Mitra e toro, sono trattate a tutt'ondo. La datazione proposta, su base stilistica, è alla seconda metà del II secolo e si accorda al dato paleografico.

---

<sup>281</sup> *CIL XIV 60* = EDR143952 (R. Marchesini); MARCHESINI 2012-13, 55-8

<sup>282</sup> *CIL XIV 61* = *CIMRM 275* = EDR163029 (R. Marchesini); MARCHESINI 2012-13, 59-60.

<sup>283</sup> BECATTI 1954, 123.

Sempre riferibile alle attività di Petri è l'iscrizione *CIL* XIV, 62, su lastra quadrangolare di marmo bianco ricomposta da otto frammenti<sup>284</sup>. Potrebbe trattarsi di una lastra di rivestimento di un altare, ritagliata e con grappa posta in età moderna:

*L(ucius) Tullius Agatho / Deo Invicto Soli / Mithrae aram d(ono) d(edit) / Ea n̄ ̄dedicavit ob / honore(m) Dei, M(arco) Aemilio / Epaphrodito patre.*

La dedica si riferisce al dono di un'ara in onore del dio Mitra da parte di L. Tullio Agatho, mentre era *pater* M. Emilio Epaphrodito. Il gentilizio del dedicante è attestato ad Ostia su epigrafi di tipo funerario, o menzionato in iscrizioni relative a collegi professionali tra II e III sec. d.C.<sup>285</sup>.

*M. Aemilius Epaphroditus* viene ricordato anche in *CIL* XIV 63 come *pater e sacerdos*<sup>286</sup>:

*M(arco) Aemilio / Epaphrodito, / patre et sacerdote.*

L'iscrizione, su una piccola lastra di marmo bianco, potrebbe essere parte di un rivestimento, o la faccia laterale di un altare o una base di statua.

Del gentilizio *Aemilius* abbiamo diverse attestazioni ostiensi nell'ambito collegiale tra la metà del II e il III sec. d.C. Il *cognomen* potrebbe indicare un liberto.

Per entrambe le epigrafi è stata proposta una datazione alla prima età severiana su base paleografica e per la concentrazione degli *Aemilii* nelle iscrizioni collegiali ostiensi<sup>287</sup>.

---

<sup>284</sup> *CIL* XIV 62 = *CIMRM* 248 = EDR143954 (R. Marchesini).

<sup>285</sup> MARCHESINI 2012-13, 61-4.

<sup>286</sup> *CIL* XIV 63 = *CIMRM* 249 = EDR143955 (R. Marchesini).

<sup>287</sup> MARCHESINI 2012-13, 66.

## 2.9. Mitreo del cd. Palazzo Imperiale (*regio III*)

Il mitreo si trova nell'ala ovest del complesso termale del cd. Palazzo Imperiale, in un ambiente adiacente a un cortile centrale, riconosciuto come palestra delle terme<sup>288</sup>. È stato scavato da Visconti negli anni '60 del XIX secolo. I reperti sono stati portati presso il Museo Laterano, confluito successivamente nelle collezioni del Museo Gregoriano Profano (fig. 32).

Recenti studi, basati sull'analisi paleografica delle arette iscritte, hanno portato al riconoscimento di diverse fasi del mitreo e a una loro datazione<sup>289</sup>.

Il mitreo ha la porta di ingresso sul lato sud dove, in un muro di laterizi, è stato ricavato l'accesso. Si presenta con un'apertura non assiale alla parete di fondo, costituita dal muro nord, in opera listata con ricorsi irregolari di tuffelli. Qui è stata inserita un'edicola a gradini in tuffelli irregolari con una sorta di podio alto circa 1 m (fig. 33). Davanti ci sono cinque gradini rivestiti di marmo che presentano tra il primo e il secondo scalino, un plinto in laterizi per un'ara in marmo cipollino con la superficie superiore leggermente incavata, con patera sul fianco sinistro e *urceus* su quello destro. Sulla fronte reca l'iscrizione<sup>290</sup>:

*C(aius) Caelius Hermaeros, / antistes huius loci, / fecit / `sua pec(unia)'*

in cui *C. Caelius Hermaeros* dona a sue spese questa ara. Interessante è la specificazione del suo ruolo come *antistes huius loci*. Questo termine è stato tradizionalmente equiparato a quello di sacerdote, ma in ambito mitraico potrebbe aver assunto un significato legato al garante del luogo di culto, più che a una carica sacerdotale vera e propria, come attesta anche la specificazione di *huius loci*<sup>291</sup>. Tale ipotesi è nata dalla ricorrenza nelle stesse iscrizioni dei termini di *antistes* e *sacerdos*, a indicare verosimilmente due diverse cariche.

Tornando alla descrizione di questo luogo di culto, vediamo come i lati lunghi sono definiti sul lato ovest da una muratura in reticolato con ammorsature in laterizi, su cui poggia un pilastro

---

<sup>288</sup> BECATTI 1954, 53-7; *CIMRM* 250; BAKKER 1994; SPURZA 1999, 129; PAVOLINI 2006a, 130; WHITE 2012, 459-65; MARCHESINI 2012-13, 18-54; MELEGA 2017-18, 83-90, 257-66; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum du « palais impérial »* <https://books.openedition.org/cdf/6565>.

<sup>289</sup> MARCHESINI 2013.

<sup>290</sup> *CIL* XIV 57 = *ILS* 4201a = EDR143929 (R. Marchesini).

<sup>291</sup> MITTHOF 1992, 279-81. Sullo specifico caso del mitreo del Palazzo Imperiale vedi anche MARCHESINI 2013, 426-7, che riscontra come l'espressione *huius loci* sia attestata in altri casi a seguito di *pater* (AE 1980, 49 e 50), di *sacerdos* (*CIL* VI 738; *CIL* VI 417 = 30762 = EDR079307 (S. Evangelisti); AE 1964, 97), di *isiacus* (*CIL*, XIV 352 = *ILS* 6149 (2) = *SIRIS* 536 (3) = EDR164814 (R. Marchesini)) e di *patronus* (AE 1938, 61 = AE 1940, 75; AE 1940, 76).



in mattoni all'altezza della metà della lunghezza verso l'ingresso. Nel muro opposto invece cinque pilastri in laterizi sono stati chiusi da una muratura in laterizio che poggia su un muretto in tufelli. All'epoca in cui scrive Becatti, solo l'alzato tra il primo e il secondo pilastro (partendo da sud) risultava parzialmente conservato. In questa sezione è stato possibile riconoscere, a circa 2,20 m di altezza, l'apertura di una finestra. Nell'angolo sud-est dell'ambiente si imposta una piccola edicola con nicchia quadrata e voltata a botte, nella quale sono state ritrovate diverse lucerne<sup>292</sup>. Per gli altri intercolumni le evidenze sono scarse. Tra il terzo e il quarto pilastro, la tamponatura era avvenuta con un muretto in scaglie di tufo più stretto della larghezza dei pilastri. Verosimilmente lo stesso doveva essere anche per lo spazio tra secondo e terzo pilastro. Nella pianta pubblicata di Visca, l'ultimo degli intercolumni appare indefinito<sup>293</sup>. Anche in assenza di tracce archeologiche, l'apertura sembra difficile da ipotizzare perché prospiciente il cortile e quindi completamente accessibile. Nella stessa Ostia ci sono esempi in cui, sulla parete di fondo che ospita l'altare o i *signa*, rimane uno spazio o un accesso verso un vano confinante<sup>294</sup>.

Tracce di intonaco testimoniano che le pareti dovevano essere dipinte di rosso.

Lungo i lati lunghi, si attestavano due banchine in muratura, non conservate, con due gradini sul lato sud per la salita, al centro delle quali simmetricamente erano poste due nicchie ad abside.

Si può supporre che queste piccole absidi ospitassero le due basette di statuette dei dadofori con rappresentazione in rilievo di *Cautes* la prima e di *Cautopates* la seconda, recanti le dediche di *C. Caelius Hermeros* sul fronte, *urceus* e *patera* sui lati.

---

<sup>292</sup> Attualmente irreperibili, come l'altro materiale dello scavo di Visconti è confluito prima al Museo Laterano e poi nel Museo Gregoriano Profano. Una di queste lucerne recava il bollo di *Annius Serapidorus*, attivo a Ostia tra il 180 e il 250 d.C. Lucerne bollate sono state ritrovate durante lo scavo della Casa di Diana.

<sup>293</sup> BECATTI 1954, 55.

<sup>294</sup> Nel mitreo degli Animali, sulla base del confronto tra le varie piante, è possibile che ci fosse un collegamento tra la parete di fondo del sacello e l'ambiente retrostante. Sempre dietro la parete di fondo anche nel mitreo delle Terme di *Mithra* abbiamo una porta che conduceva agli altri vani di servizio dell'impianto termale. Sul lato destro accanto al *thronum* del mitreo della *Planta Pedis* abbiamo invece un possibile passaggio, attraverso gradini non conservati, con la navata adiacente. Una porta di collegamento con l'ambiente adiacente è stata mantenuta anche sul lato destro all'altezza della parete di fondo del mitreo di Porta Romana. Non sappiamo se effettivamente questi collegamenti possano essere testimonianza di ambienti annessi al luogo di culto per lo svolgimento di funzioni connesse al rituale o di mansioni legate all'organizzazione e alla manutenzione dei mitrei. In altri casi, sempre a ridosso dell'edicola o del *thronum* abbiamo degli spazi forse connessi alla necessità di movimento in quel settore del sacello: il mitreo di Lucrezio Menandro ha la banchina di destra che si arresta all'altezza dell'altare lasciando uno spazio libero tra l'altare e il muro perimetrale. Uno spazio di movimento o di passaggio è possibile anche nel mitreo dei Serpenti, dove i due *podia* non occupano la lunghezza della stanza ma si arrestano simmetricamente prima del *thronum*.

Un riesame autoptico da parte di Marchesini ha portato a interessanti informazioni sulla datazione del mitreo e le varie fasi del tempio<sup>295</sup>. Le due iscrizioni:

fronte:

«C(aius) Caelius» / «Ermeros, ant»/«istes huius lo»/«ci, fecit sua» / «pec(unia)»

lato sinistro:

Posite XV K(alendas) / Febrarias / Q(uinto) Iunio Rus/tico, / L(ucio) Plautio / Aquilino / co(n)s(ulibus)<sup>296</sup>.

«C(aius) Caelius» / «Ermeros, ant»/«istes huius lo»/«ci, fecit sua» / «pec(unia)»<sup>297</sup>

attestano un intervento finanziario non specificato da parte di *Hermeros*, probabilmente le due basette, che si qualifica anche in questo caso come *antistes huius loci*.

Le iscrizioni frontali sarebbero state incise dopo l'erosione di una precedente iscrizione, testimoniando un riutilizzo sempre all'interno dello stesso contesto, delle due basette. Queste potevano avere originariamente avuto una funzione di arette, come sembra attestare anche il posizionamento approssimativo dei plinti delle statue dei dadofori negli incassi<sup>298</sup>. In una prima fase i due monumenti avrebbero avuto la funzioni di piccoli altari, con la decorazione a rilievo di *urceus* e *patera* sui lati e di *Cautes* o *Cautopates* sulla fronte. Prima dell'intervento epigrafico di *Hermeros* ci sarebbero state, nello spazio soprastante *CIL XIV 58* e *CIL XIV 59*, altre due iscrizioni, forse sempre del dedicante poi erase. In un secondo momento, le due arette sarebbero state riutilizzate come basi per le statue dei dadofori, ripetendo il soggetto iconografico rappresentato. Sempre pertinente alla fase originaria delle are sarebbe l'iscrizione sul lato di *CIL XIV 58*, perché bisognerebbe altrimenti supporre che una seconda fase di questo mitreo sia del 162 d.C. secondo la data consolare che ci restituisce l'iscrizione. Secondo Becatti, il 162 corrisponde all'anno di impianto<sup>299</sup>, mentre il pavimento musivo appartiene a una fase successiva, databile secondo lo stile del mosaico tra la fine del II secolo e gli inizi del III secolo<sup>300</sup>. L'apertura di alcuni saggi di scavo nel mitreo da parte della Soprintendenza di Ostia

---

<sup>295</sup> MARCHESINI 2013.

<sup>296</sup> *CIL XIV 58* = *ILS 4201b* = *CIMRM 254 - 255* = EDR143930 (R. Marchesini).

<sup>297</sup> *CIL XIV 59* = *ILS 4201c* *CIMRM 254 - 255* = EDR143932 (R. Marchesini).

<sup>298</sup> MARCHESINI 2013, 429.

<sup>299</sup> BECATTI 1954, 57.

<sup>300</sup> BECATTI 1961, 64-85.

negli anni Sessanta<sup>301</sup> ha portato alla luce due fasi pavimentali in terra battuta precedenti il mosaico, da cui proviene l'iscrizione<sup>302</sup>

*Soli Invict(o) Mit(hrae) d(ono) d(edit) L(ucius) Agrius Calendio.*

Il dedicante, forse un liberto o discendente di liberti di origine africana<sup>303</sup>, avrebbe donato il mosaico del nuovo pavimento del mitreo, tra l'età commodiana e quella severiana. Precedenti a questo mosaico devono essere perciò i due piani pavimentali, testimoniando almeno tre diversi interventi all'interno del luogo di culto.

Sulla base di queste evidenze archeologiche, la datazione del mitreo suggerita da Spurza tra la fine del II e gli inizi del III secolo per il primo impianto, con i rifacimenti successivi nel corso del III, non può essere accolta. Risulta dirimente la scoperta di Marchesini sul reimpiego delle arette, di cui la data consolare del 162 d.C.<sup>304</sup> sta a indicare l'utilizzo originario dell'ara. Deve essere considerato il *terminus post quem* per tutti gli interventi successivi, quali quelli di *Hermeros* entro la fine del II secolo<sup>305</sup> e quello di Calendio per il pavimento musivo entro i primi decenni del secolo successivo<sup>306</sup>.

La datazione tradizionale per il mitreo all'età di Marco Aurelio dimostrata in modo convincente da Marchesini, ci permette di procedere solo per ipotesi all'analisi del contesto topografico. Secondo Spurza sono riconoscibili tre fasi, di cui la prima contraddistinta dalla presenza di *horrea* preesistenti alle fabbriche di I secolo d.C. In epoca antonina, un complesso con al centro del progetto il *balneum* è riconducibile a membri della famiglia imperiale. Nella terza fase, il complesso termale viene defunzionalizzato e si costruisce il mitreo nell'ala est, presso la

---

<sup>301</sup> Materiale in corso di pubblicazione; vedi MARCHESINI 2013, 431.

<sup>302</sup> *CIL* XIV 56 = *ILS* 4200 = *CIMRM* 250 = EDR143928 (R. Marchesini).

<sup>303</sup> I personaggi ostiensi con il *cognomen* Calendio sono di solito di origine africana, vedi LICORDARI 1977, 243; MARCHESINI 2012-2013, 18-23.

<sup>304</sup> *CIL* XIV 58.

<sup>305</sup> MARCHESINI 2012-13, 53.

<sup>306</sup> Durante lo scavo di Visconti sono stati rinvenuti all'interno del mitreo anche una testa di giovinetto con berretto frigio in marmo (pario?), forse Mitra o un dadoforo; un'altra testa, di tipo *Helios* con lavorazione della testa per l'inserimento di un berretto frigio e una statuetta di *Cautopates*, abbigliato alla solita con mantello, corta tunica e anassiridi e la consueta fiaccola abbassata nella mano destra. Attualmente questi materiali sono confluiti nella collezione del Museo Gregoriano Profano dei Musei Vaticani. Sono irreperibili invece una testa frammentaria con mano, sempre frammentaria con pugnale e tracce di rosso, una protome leonina, due piramidi tronco-coniche in tufo.

palestra. A questo punto, l'edificio assume un carattere tale che per Spurza potrebbe trattarsi di una sede collegiale<sup>307</sup>.

Ritornando però sulla seconda fase del complesso, è stata ritrovata una fistula recante il nome Matidia, attribuita a Vibia Matidia, cognata di Adriano<sup>308</sup>. Secondo Spurza si tratterebbe di un gesto evergetico della donna che avrebbe finanziato un *balneum* pubblico<sup>309</sup>. Zevi partendo da questo ritrovamento ha ipotizzato che il ruolo di Matidia non fosse di finanziatrice, ma bensì di proprietaria di questo fondo, che sarebbe poi confluito nel *patrimonium principis*<sup>310</sup>. Una volta nel demanio imperiale è possibile che queste proprietà venissero destinate all'uso pubblico o cedute previa vendita. Nel primo caso, in cui si deve riconoscere la pubblica utilità, rientra la casistica di assegnazioni a istituzioni come i *collegia*<sup>311</sup>.

Anche in base al ritrovamento di sculture riconducibili a membri della famiglia imperiale<sup>312</sup>, sembra credibile che il complesso facesse riferimento all'imperatore. È difficile però poter affermare che si trattasse di una sede collegiale sulla base di lettura spaziale che non è caratteristica esclusiva di questa tipologia architettonica. In questo senso la presenza di segni del culto non può essere dirimente. Un luogo di culto come il mitreo è utilizzato a Ostia come spazio sacro anche in contesti collegiali<sup>313</sup>, ma non esclusivamente.

Un dato a sfavore dell'interpretazione collegiale di questo complesso è quella riconosciuta da Spurza stessa nell'assenza di attestazioni epigrafiche in questo senso. Da sottolineare che l'ampio dossier epigrafico proveniente dal mitreo, analizzato in due occasioni da Marchesini, non ha a sua volta restituito nessun riferimento a *corpora e collegia*<sup>314</sup>.

---

<sup>307</sup> SPURZA 1999, 136-37, l'assenza di epigrafi che sostengano l'ipotesi di un caseggiato a destinazione collegiale, ha fatto mantenere la studiosa su posizioni di dubbio.

<sup>308</sup> CIL XIV 7737, 1978, 2005.

<sup>309</sup> SPURZA 1999, 133-34.

<sup>310</sup> ZEVI in SPURZA 1999, 142.

<sup>311</sup> A Ostia abbiamo il caso su cui ci siamo già soffermati dell'*adsignatio* di un *locus* al *corpus pistorum* e sempre di un *locus* ma dei *praedia Rusticeliana* oramai di proprietà imperiale (vedi rispettivamente pp. 29-30 e 61-62).

<sup>312</sup> Si ipotizza che nei pressi sorgesse il vero *palatium* imperiale (vd. GRANIERI 2008).

<sup>313</sup> Si vedano il mitreo di *Fructosus* e il mitreo di Porta Romana e le riflessioni sui mitrei Aldobrandini e di Felicissimo.

<sup>314</sup> MARCHESINI 2012-13 e MARCHESINI 2013.

## 2. 10. Mitreo delle Pareti Dipinte (III i, 6)

Il mitreo delle Pareti Dipinte è installato all'interno di un edificio che affaccia a est su Via della Foce, confinante con il cosiddetto mercato (III i, 7) a nord, la Basilica Cristiana (III i, 4) a ovest e le Terme della basilica (III i, 2-3) a sud<sup>315</sup> (fig. 34). L'edificio nasce come *domus* con peristilio di età repubblicana (II sec. a.C.). L'impianto originario è in *opus incertum* con il colonnato del peristilio in rocchi di tufo e di opera reticolata e pavimentato in *spicatum*.

È stato rimaneggiato dal periodo augusteo in avanti. Sono riconoscibili due momenti edilizi principali. Il primo è imperniato sul *tablinum*, nel quale si interviene sul lato ovest, con l'inserimento di specchi di reticolata e con la sostituzione delle colonne con pilastri di laterizio. Successivamente avviene l'installazione del mitreo nella parte nord-est dell'edificio, con l'occupazione del vano a nord del *tablinum* e del lato settentrionale del peristilio. Nella stessa fase, grossi cambiamenti hanno interessato anche la parte orientale, che viene divisa da tramezzi in *opus listatum*. Si crea un lungo corridoio che dall'ingresso su Via della Foce attraversa l'ala meridionale della struttura e porta al piccolo cortile che è il risultato della chiusura degli intercolumni dell'ala est del peristilio.

Una volta entrati da Via della Foce, l'accesso al mitreo prevedeva il passaggio di una porta nell'angolo sud-est per entrare nel cortile.

L'architettura del mitreo (fig. 35) sintetizza tutte le fasi edilizie dell'edificio nel quale è inglobato. La parete nord è quella perimetrale di costruzione originaria in opera incerta, quella ovest è a specchi di *reticulatum* e quella a est incorpora un pilastro laterizio con capitello in tufo pertinente al peristilio. Su questa parete si imposta anche l'ingresso, secondo il percorso descritto poco sopra. L'ultima parete è la più recente: è in *opus listatum* e corre lungo il lato meridionale, inglobando una colonna dell'ala nord del peristilio. Presenta inoltre una porta con una soglia di travertino, chiusa in un momento successivo.

Muri preesistenti sono anche quelli che dividono in due i *podia*, che come di consueto sono addossati alle pareti lunghe<sup>316</sup>. Per quanto riguarda la banchina sud, il muro divisorio è pertinente a una testata dell'originario *tablinum* della *domus* e quella del podio opposto è in *opus reticulatum*. Entrambe sono state tagliate per essere sfruttate come ante divisorie dei

---

<sup>315</sup>BECATTI 1954, 59-68; *CIMRM* 264; BAKKER 1994; PAVOLINI 2006a, 144-45; MARCHESINI 2012-13, 199-224; MELEGA 2017-18, 91-9, 267-74; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum des Parois peintes (III, I, 6)* <https://books.openedition.org/cdf/6571>.

<sup>316</sup> Ne risulta che il mitreo è diviso in due sezioni, di cui quella più interna misura circa 8 m e quella più esterna circa 5,50 m.

podii<sup>317</sup>. Sporgono di circa 1 m all'altezza dell'ambulacro del peristilio e non ingombrano lo spazio intermedio tra le due banchine che è di circa 4 m in entrambe i vani. Quindi questa prima sezione del mitreo – una sorta di vestibolo? – è stata ricavata nell'ala nord del peristilio. In questo punto di raccordo tra i due vani del mitreo sono state ricavate due nicchie, rivestite di marmo nella parte inferiore. Sempre accanto alle ante divisorie sono stati predisposti i due gradini per la salita sulle banchine, che per il podio di sinistra sembrano però essere stati aboliti in un secondo momento.

Altre due piccole nicchie si trovano a circa metà della lunghezza delle banchine e sono ricoperte in stucco. Sono state ricavate nella muratura dei *podia*, a loro volta ricoperti da una cortina in opera listata di tufelli e laterizi, stuccata nella sezione interna del mitreo, mentre in quella esterna il rivestimento è perduto. Un'altra differenza tra i due vani è che in quello interno il pavimento del corridoio centrale è ricoperto di tessere di travertino, mentre è assente nella sezione esterna.

La parete di fondo del mitreo, sul lato ovest, è obliqua perché sfrutta il muro perimetrale della *domus*. Con l'inserimento del *thronus*, costruito in muratura e in *opus listatum*, si è però riempito lo spazio per pareggiare la differenza di profondità dell'aula.

Quindi l'altare è del tipo a gradoni. Sulla superficie del primo ripiano, c'è una piccola lastra di marmo bianco reimpiegata nel rivestimento in cipollino di una piccola nicchia. Su questa lastra c'è un'iscrizione che è stata considerata di contesto mitraico<sup>318</sup> per la menzione di una dedica del *thronus*:

*Soli [---] / L(ucius) Sempronius [---] / thronum [---] / (vacat) S[-ca.2-] +[.] [---] / -----?*

Nella lacuna che segue la menzione di *Sol* doveva essere inserita la denominazione di *Invicto Mithrae*. Se possiamo essere abbastanza certi del contesto culturale di appartenenza di questa iscrizione, è interessante capire se la dedica proviene dal mitreo delle Pareti Dipinte o è originaria di un altro luogo di culto mitraico. Secondo Becatti, seguito da Squarciapino, sarebbe plausibile che questa lastra fosse pertinente alla dedica del *thronus* originario. Sarebbe stata successivamente reimpiegata nel rifacimento dell'altare a gradoni, testimoniandone un

---

<sup>317</sup> BECATTI 1954, 59.

<sup>318</sup> BECATTI 1954, 60; *CIMRM* 266; MARCHESINI 2012-2013, 199-202.

intervento di restauro in una seconda fase<sup>319</sup>. Marchesini invece ritiene che la lastra non faccia parte di una seconda fase del *thronus*. La centralità del posizionamento e la creazione della nicchia al di sopra, con l'inserimento di un *mortarium* nella muratura, indicherebbero la contemporaneità di messa in opera e quindi una progettazione unitaria<sup>320</sup>.

Un'altra iscrizione reimpiegata nell'altare proviene dallo stipite nord, nel quale è stato murato un frammento di epistilio marmoreo che recita<sup>321</sup>:

[---A]ugusti C+[---]/[---]doti l(---) V[---]/[---]ato de sua pe[cunia?---].

Becatti e Vermaseren ricostruiscono l'iscrizione inserendola nel contesto di ritrovamento e quindi quello mitraico, ipotizzando un [SACER]DOTI e PE[CUNIA]<sup>322</sup>. Recenti approfondimenti hanno però collegato questa iscrizione ad altri frammenti, pertinenti alla costruzione del *Macellum* ostiense<sup>323</sup>.

All'interno del mitreo sono state trovate due piccole basi iscritte, di cui non conosciamo con esattezza le dinamiche di giacitura e di ritrovamento<sup>324</sup>. La prima, trapezoidale, in marmo bianco, con zoccolo e modanatura, ha un foro sulla parte superiore per l'alloggiamento di un perno e reca un'iscrizione sulla faccia posteriore<sup>325</sup>:

*C(aius) Cae/lius E[r]/meros (!), /antis/tes h[ui]/us loc[i], /fecit /s(ua) p(ecunia)*

Non ci sono indicazioni sull'intervento promosso dal dedicante, né abbiamo la specificazione della divinità. Però, oltre alla ricorrenza del termine *antistes*, diffusa in ambito mitraico<sup>326</sup>, il

---

<sup>319</sup> BECATTI 1954, 68, SQUARCIAPINO 1962, 47. Secondo Becatti l'eventualità del reimpiego "interno" allo stesso mitreo, troverebbe un caso analogo nel mitreo della *Planta Pedis*, nel quale venne reimpiegata come rivestimento un'iscrizione dedicata dal sacerdote *Florius Hermadio* (BECATTI 1954, 82, *CIMRM* 273).

<sup>320</sup> MARCHESINI 2012-13, 221.

<sup>321</sup> BECATTI 1954, 60; *CIMRM* 265; MARCHESINI 2012-13, 212-14.

<sup>322</sup> BECATTI 1954, 60; *CIMRM* 265.

<sup>323</sup> MARINI RECCHIA 2014, 74 e ss.

<sup>324</sup> Dal *Giornale di Scavo* del febbraio 1939: "Sul lato nord del primo tratto del *Decumano* vengono in luce alcuni ambienti nei quali sono incorporate colonne laterizie e di tufo, in uno di questi sono due basse banchine lungo i lati come quelle di un mitreo. In questo vano si sono trovati due cippi marmorei frammentati di piccolissime dimensioni a piramide conca e scorniciati (?) con le iscrizioni..." per le iscrizioni vedi testo.

<sup>325</sup> BECATTI 1954, 67; *CIMRM* 269; MARCHESINI 2012-13, 203-05.

<sup>326</sup> L'*antistes* sembra assumere i caratteri di una carica più amministrativa e soprattutto quando il termine è seguito dalla specificazione *huius loci* potrebbe definire una funzione di sovrintendente ai beni immobili. Vedi il paragrafo 5.2.

personaggio ricorre con lo stesso epiteto in tre iscrizioni provenienti dal Mitreo del cd. Palazzo Imperiale<sup>327</sup>.

L'altra iscrizione su piccola base, o aretta, ritrovata durante lo scavo del mitreo nel 1939 recita<sup>328</sup>:

*A(ulus) Aemi/lius An/toninus, / pater, / Cauti.*

In essa *A. Aemilius Antoninus*, in qualità di *pater*, dedica a *Cautes* un oggetto non identificato. Non ci sono altre attestazioni di questo personaggio. Su base paleografica, l'iscrizione può essere datata tra la fine del II e l'inizio del III sec. d.C.<sup>329</sup>.

Un'altra iscrizione rinvenuta durante lo sterro del mitreo è stata riportata da Marchesini nella sua tesi dottorale e collegata a un frammento ritrovato nello scavo dell'adiacente Basilica Cristiana<sup>330</sup>.

Interessante è l'apparato pittorico del mitreo che, messo in opera contestualmente all'impianto del mitreo, va a coprire le pitture relative alla fase di II sec. della struttura. Rivela dunque la volontà e la possibilità di non mantenere le decorazioni precedenti. Delle pitture più antiche rimangono tracce dell'intonaco bianco con riquadri di tema architettonico gialli e rossi e altri a tema naturalistico.

Lo strato successivo invece è considerato in fase col mitreo perché si sono riconosciuti temi relativi al culto. Lungo la parete destra, come racconta Becatti, lo spazio è scandito in tre riquadri di cui quello centrale di dimensione maggiore rispetto ai laterali. Tra ciascun riquadro c'è un piccolo spazio di risulta, a ridosso del quale, le fasce rosse che inquadrano i tre settori sono in leggero rilievo. Attualmente non è possibile verificare quello che descrive Becatti, ma egli ipotizza che in questi spazi lasciati vuoti potessero esserci degli elementi di stucco in aggetto, come lesene o semicolonne, inserite sulle pitture di II secolo<sup>331</sup>.

---

<sup>327</sup> Vedi MARCHESINI 2012-2013 e 2013.

<sup>328</sup> BECATTI 1954, 67, 130; *CIMRM* 270, 317; MARCHESINI 2012-13, 205-08..

<sup>329</sup> Marchesini 2012-2013, 208.

<sup>330</sup> Marchesini 2012-2013, 208-12. Si tratta di un *album collegiorum* pertinente al *corpus lenunculariorum tabulariorum auxiliariorum* di Ostia o a quello ovvero del *corpus lenunculariorum pleromariorum auxiliariorum Ostiensium*.

<sup>331</sup> Attualmente il mitreo delle Pareti Dipinte fa parte di un cantiere dell'Istituto Centrale per il Restauro e l'accesso è limitato. La parete destra è ricoperta dai pannelli sui quali sono stati appoggiati i frammenti di intonaco. È dunque impossibile ricostruire le tracce sulla muratura di interventi edilizi precedenti o connessi alla fase del mitreo, come la presenza di lesene di stucco che aveva notato Becatti tra il primo e il riquadro centrale.



Partendo dalla parete di fondo, il primo personaggio raffigurato sulla parete destra indossa un costume femminile, ha lineamenti delicati e giovanili, è in piedi, piega leggermente la testa e flette la gamba sinistra. Il braccio sinistro è sollevato a toccare la testa con la mano o una corona di foglie. La mano opposta è sollevata, sostiene un oggetto indefinito. Indossa un bracciale al polso destro. I capelli corti, di colore rosso non sembrano un'acconciatura femminile. Indossa un *himation* giallastro che ricade con frange sul lato, su un chitone violaceo a maniche corte e una cintura sopra la vita, chiusa con un nodo a nastro. Lo sfondo è un prato verde, con un albero sulla sinistra con fiori gialli e rossi. È stato collegato al *nymphus* o Venere, sua divinità tutelare<sup>332</sup>.

A seguire c'è una figura maschile, sempre giovane, che indossa una clamide violacea. La testa, nimbata, è leggermente abbassata. Nella mano sinistra tiene un'asta, particolare che lo fa identificare con il *miles*. Accanto a esso c'è un alberello che lo divide da un'altra figura maschile, giovane e nuda, ma con un mantello violaceo. Tiene con le mani una torcia con le fiamme rosse rivolte in alto. Potrebbe trattarsi del grado di *heliodromus*.

Il quarto personaggio è un giovane maschio, coi capelli che ricadono riccioluti sui lati. Forse alcune tracce di rosso potrebbero indicare un berretto frigio. Vestito di tunica e mantello. Porta nella mano sinistra una fiaccola rivolta verso terra. Alla sua destra c'è un alberello e alla sinistra una palma.

Sulla parete opposta c'è un diverso schema compositivo: fondo bianco con uno zoccolo che si eleva a 1,10 m dal podio, delimitato da una fascia rossa e piante. Lo stato di conservazione è estremamente carente, ma si possono riconoscere delle gambe maschili, un oggetto circolare celeste, forse un globo e tracce di un'altra figura. Vicino l'anta che divide la banchina c'è una figura che potrebbe tenere una fiaccola alzata (*Cautes?*).

A causa della chiusura dell'area per la presenza di un cantiere, le considerazioni sul contesto topografico sono limitate. Quando il mitreo è stato impiantato era già iniziata la modifica strutturale della *domus* repubblicana, di cui il luogo di culto è andato a occupare un ambiente che fiancheggiava il *tablinum* e l'ala nord del peristilio. Questa trasformazione ha probabilmente portato a un cambiamento di funzione dell'edificio, che perde il carattere residenziale per quello artigianale. Pertinente, e mantenuto in uso anche dopo la defunzionalizzazione della *domus*, è un pozzo di falda di forma circolare con vera in marmo,

---

<sup>332</sup> Come si ritrova nel mitreo di Santa Prisca e si può dedurre dai mosaici del mitreo di Felicissimo.

inserito nella pavimentazione originaria. Contestualmente al mitreo si trova nel cortiletto d'accesso. Questo è stato mantenuto in uso nonostante il cambio di livello pavimentale, probabilmente dopo essere stato rialzato<sup>333</sup>. Verosimilmente era utilizzato per le funzioni connesse alle attività lavorative, ma non possiamo escludere lo sfruttamento anche a fini rituali. All'interno del mitreo, davanti all'altare c'era un pozzetto cilindrico con un diametro di circa 30 cm con relativo coperchio, anch'esso forse legato al rito<sup>334</sup>.

---

<sup>333</sup> RICCIARDI-SCRINARI 1996, vol. I, n° 26, pp. 40-1.

<sup>334</sup> Vedi paragrafo 6.5.

## 2.11. Mitreo della *Planta Pedis* (III xvii, 2)

Il mitreo della *Planta Pedis* è stato installato all'interno di un edificio pilastrato, costruito in età adrianea in uno spazio trapezoidale lungo la via della Foce. Dal secondo decennio del II secolo d.C., questo spazio era stato progressivamente riempito con edifici che si affacciavano sulla via del Serapide, che taglia in due questo spazio trapezoidale<sup>335</sup> (fig. 36).

In quest'area sono stati edificati due isolati (III xvii e III xviii), divisi dalla suddetta strada, che li attraversa perpendicolarmente rispetto alla via della Foce. Sul lato sud è chiusa da un edificio (*horreum* III xvii, 1), prima di congiungersi al cardo degli Aurighi. Il primo blocco di strutture gravita intorno al Tempio di Serapide (III xvii, 4) al quale erano collegati i due edifici attigui: il caseggiato di Bacco ed Arianna (III xvii, 5) a nord e la *domus* accanto al Serapeo a sud (III xvii, 3). A sud di quest'ultima sorge l'edificio pilastrato accanto al quale c'è l'*horreum*. Dall'altro lato di via del Serapide, nella parte più settentrionale, sorgono le Terme della Trinacria, la cui pertinenza al Serapeo è tuttora dibattuta. Mar, che ha scavato il settore della città negli anni 90, è convinto che si tratti di una stessa lottizzazione di terreno<sup>336</sup>, mentre Alvar, Rubio e Lopez Barja de Quiroga ritengono che ci fossero due diverse committenze<sup>337</sup>.

L'impianto del mitreo ha sfruttato una delle navate di un edificio che era suddiviso in sei ambienti scanditi da file di pilastri perpendicolari alla via del Serapide, collegati all'adiacente edificio triclinare (III xvii, 3) a nord e all'*horreum* (III xvii, 1) a sud (fig. 37). Durante il periodo severiano, fase su cui avremo modo di tornare in modo più approfondito, si interrompe il collegamento della parte sud dell'edificio triclinare e le due navate settentrionali. Nonostante il pessimo stato di preservazione delle strutture è possibile provare a comprendere di quante navate fosse composta l'area del mitreo. Verosimilmente le navate alla destra e alla sinistra del mitreo dovevano far parte del luogo di culto e con una certa probabilità anche l'ultima. Sembra infatti mantenersi un collegamento con le navate adiacenti che, data la natura dello spazio a disposizione, dovevano essere parte integrante delle attività cultuali. Nello specifico, si è intervenuti sulla chiusura degli intercolumni attraverso muretti in opera listata mista.

---

<sup>335</sup> BECATTI 1954, 77-85; *CIMRM* 272; BAKKER 1994; PAVOLINI 2006a, 135; WHITE 2012, 489-91; MARCHESINI 2012-13, 225-45; MELEGA 2017-18, 108-17, 282-90; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum de la Planta Pedis (III, XVII, 2)* <https://books.openedition.org/cdf/6582>.

<sup>336</sup> MAR 2001.

<sup>337</sup> Vedi ALVAR, RUBIO, LOPEZ BARJA DE QUIROGA 2002.

Purtroppo, non ne conosciamo l'altezza, ma possiamo dedurre le funzioni in rapporto agli altri arredi presenti.

Inoltre è possibile risalire ad almeno due fasi per il mitreo, di cui la seconda sarebbe caratterizzata dall'uso del mosaico e dall'altare in muratura. Partendo dalla descrizione di Becatti, si ipotizza la presenza delle due banchine per i ricorsi di tufo che si notano a ridosso dei muretti laterali. Per quanto riguarda quella di destra, c'è un abbassamento del ripiano di circa 10 cm all'altezza del pilastro centrale<sup>338</sup> e ci sono tracce del rivestimento marmoreo del ripiano. Il podio di sinistra invece è peggio conservato, come anche il muretto retrostante. In ogni banchina è stata inserita una nicchia nella parte frontale, all'altezza del pilastro centrale circa. Dalla maggiore profondità della nicchia nel *podium* di sinistra, Becatti ha dedotto l'esistenza della *klinè*, di cui non c'è traccia. Considerata la misura della nicchietta, più ampia del doppio di quella opposta, potrebbe significare effettivamente la presenza dello spazio per i commensali<sup>339</sup>. Da ciò si suppone che nella banchina di destra non dovesse esserci spazio per l'allestimento di una *klinè* fissa. Tale mancanza poteva essere colmata da allestimenti mobili, forse in legno.

Le nicchie fanno parte della struttura originaria del mitreo: con il pavimento musivo inserito in una seconda parte, si nota che le nicchie rimangono incassate nella superficie e che il piano pavimentale è stato innalzato di qualche centimetro.

Precedenti alla messa in opera del mitreo sembrano essere invece la porta tra l'ultimo pilastro e la parete di fondo, rasata in occasione dell'erezione del muretto laterale sinistro. Nella parete di fondo era il *thronus*: una nicchia in tufo di vario pezzame, che sporge con un assetto rettangolare verso l'esterno, appoggiandosi ai contrafforti degli *horrea* (III, vii). All'interno invece formava una specie di ferro di cavallo, grazie alle due ante laterali rivestite in marmo bianco.

Davanti alle ante c'erano due ripiani dai quali partono le banchine, su ciascuno dei quali era poggiata una basetta marmorea, di travertino a destra, di marmo a sinistra.

Becatti riporta che, a sinistra, era visibile un pezzo di intonaco giallo. Tra le due ante era inserito un altare a gradoni, in muratura (figg. 38-39). Lo scalino più alto ha una decorazione musiva, inquadrata in una fascia nera di forma rettangolare, all'interno della quale c'è una linea

---

<sup>338</sup> Becatti riesce a ricostruire le dimensioni della banchina destra nell'altezza di 40 cm e larghezza di 25 cm.

<sup>339</sup> BECATTI 1954, 77-8: la nicchia di destra è larga 42 cm, alta 35 cm e profonda 30 cm; quella di sinistra è larga 42 cm e profonda 60 cm.

orizzontale parallela che racchiude una teoria di angoli, creati dall'andamento regolare di una linea spezzata. Sul registro superiore, c'è un rettangolo definito da linee di tessere nere, nel quale ci sono cinque croci intervallate da rosette. Ai due lati ci sono due quadrati con croce obliqua all'interno<sup>340</sup>. Gli altri due gradini mostrano invece rivestimenti marmorei con lastre di reimpiego, tra cui due delle iscrizioni che saranno analizzate in seguito.

Reimpiegata in uno dei gradini è una lastra di marmo con iscrizione<sup>341</sup>:

*Silvano / Sancto sacrum. / Hermes, / M(arci) Iuli Eunici, / (vacat) / [---]+[---?] / -----.*

Il dedicante doveva essere uno schiavo di *M. Iulius Eunicus*, appartenente alla famiglia degli *Iulii* e dato il *cognomen* grecanico, probabilmente un liberto. A livello onomastico, considerato il contesto di ritrovamento, è plausibile un legame con i quattro *Marci Iulii*, conliberti, che hanno dedicato due are gemelle. Di queste, una è dedicata a Serapide e ai Castori ed è stata ritrovata nel Serapeo. La seconda è dedicata a Serapide ed Ercole e proviene dalle Terme della Trinacria<sup>342</sup>. È verosimile che la collocazione originaria delle are fosse nel Serapeo.

Considerando il reimpiego della lastra pertinente a un rifacimento posteriore alla metà del III sec., come testimoniata dalla moneta di Valeriano, la dedica deve risalire a un periodo tra l'impianto in età severiana del mitreo e la seconda fase di esso. Marchesini propone una datazione al secondo quarto del III secolo, con una posteriorità su base paleografica di questa iscrizione rispetto alle altre due ritrovate nel mitreo<sup>343</sup>.

L'apparato decorativo del mitreo, almeno in base a ciò che ci ha restituito l'evidenza archeologica, è contraddistinto dall'uso del mosaico per la pavimentazione del corridoio centrale e del primo ripiano orizzontale dell'altare, di cui ho parlato poc'anzi. Entrambi sono mosaici in bianco e nero. La decorazione musiva del corridoio centrale è definita ai quattro lati da una fascia nera, come quella del ripiano del gradino dell'altare. Sullo sfondo bianco sono state inserite delle tessere di marmo portasanta. All'incirca alla metà della lunghezza c'è una fascia trasversale. A ridosso della parete est, opposta alla parete di fondo, c'è la raffigurazione della *planta pedis* che dà il nome al mitreo e indica l'ingresso principale. Questo soggetto decorativo era presente già nella prima fase della pavimentazione in cocciopesto del mitreo.

---

<sup>340</sup> BECATTI 1961, 142, n°281.

<sup>341</sup> BECATTI 1954, 84; *CIMRM* 276; MARCHESINI 2012-13, 231-33.

<sup>342</sup> *AE* 1998, 213; *AE* 1998, 215. Per la connessione tra queste iscrizioni su base onomastica vedi ZEVİ 2001, 195.

<sup>343</sup> MARCHESINI 2012-13, 604.

Gli scavatori, nel sollevamento del piano musivo, hanno rintracciato un pavimento in cocciopesto all'interno del quale era stata inserita una formella in terracotta con un piede, sempre rivolto verso la parete di fondo. Sempre sul mosaico, presso l'angolo nord definito dalla fascia laterale e quella a metà della lunghezza, è raffigurato un serpente. Nella metà più interna del pavimento l'unico motivo presente, oltre al tessellato bianco di riempimento dello spazio, è un riquadro. Si trova a ridosso della parete di fondo e in posizione centrata. La forma e la collocazione sembrano indicare uno spazio restaurato in antico con l'inserimento di pezzi di marmo<sup>344</sup>, nel quale collocare un'ara.

Davanti alla nicchia centrale con altare, durante lo scavo è stata ritrovata un'ara in marmo bianco con cuscino e base modanati solo su tre lati. Questa particolarità ha spinto Turcan a dubitare dell'utilizzo dell'ara come supporto per la funzione sacrificale, in quanto, oltre a essere stata concepita solo per la visione frontale – la faccia posteriore non è lavorata – è assente il *foculus*<sup>345</sup>.

La datazione del primo impianto si può dedurre da una lastra marmorea con iscrizione. L'epigrafe è stata ricostituita da due frammenti, rinvenuti reimpiegati come rivestimento del piano del primo gradino della scala dell'altare in muratura<sup>346</sup>. L'iscrizione<sup>347</sup>:

*Pr(o) sal(ute) Aug`g'(ustorum duorum). / S(oli) I(nvicto) M(ithrae) / [L] Florius Hermadio(n), / sacerdos, s(ua) p(ecunia) f(ecit)*

attesta la dedica *pro salute*<sup>348</sup> *imperatorum* da parte del sacerdote del culto del dio Mitra *Florius Hermadio*, a sue spese. Per quanto riguarda l'identificazione dei coregenti augusti<sup>349</sup>, secondo Becatti vi si devono riconoscere Marco Aurelio e Commodo (177-180)<sup>350</sup>. Secondo Zevi si deve trattare di Settimio Severo e Caracalla (197-211)<sup>351</sup>. Quest'ultimo ritiene che l'impianto

---

<sup>344</sup> BECATTI 1961, 142-3, n°282.

<sup>345</sup> Turcan, nel suo lavoro dedicato agli altari mitraici, considera tali solo quelli sui quali si poteva officiare il sacrificio. Per l'ara del mitreo in questione, vedi TURCAN 1991, 217.

<sup>346</sup> GDS 1938-42, vol. 27.

<sup>347</sup> BECATTI 1954, 82; CIMRM 273.

<sup>348</sup> È l'unico caso di iscrizione da contesto mitraico *pro salute* da Ostia.

<sup>349</sup> Dato il contesto di questa iscrizione, ovvero l'impianto del mitreo nella seconda metà del II d.C. e la pertinenza più che probabile di questa alla prima fase del mitreo, perché riutilizzata durante una fase quantomeno successiva e l'analisi paleografica (Marchesini 2012-13, 228), le possibili coppie di augusti sono Marco Aurelio – Lucio Vero (161-169), Marco Aurelio e Commodo (177-180), Settimio Severo – Caracalla (197-211), Geta – Caracalla (209-211).

<sup>350</sup> BECATTI 1954, 82.

<sup>351</sup> ZEVI 2001, 193.

del mitreo sia avvenuto in età severiana, secondo quanto dimostrerebbe anche l'iscrizione sulla vera di un *labrum* su cui torneremo a breve<sup>352</sup>. L'identificazione di Becatti è plausibile, secondo Marchesini, se si considera che la seconda G di *Augg* sembrerebbe un'aggiunta che si accorda con i tempi della nomina di Commodus come coreggente. La studiosa preferisca rimanere in una cornice cronologica più prudente tra l'ultimo quarto del II d.C. e il primo decennio del III d.C.<sup>353</sup>

Il dedicante è *Florius Hermadio*, sacerdote, il cui *cognomen* greco si ritrova a Ostia quasi esclusivamente in albi collegiali, relativi a personaggi di bassa estrazione sociale.

Un altro indizio epigrafico per la data di impianto del mitreo – e non solo – proviene da una dedica che corre lungo l'orlo di un *labrum* di marmo, ricomposto da quattro frammenti<sup>354</sup>:

*[In]victo Mithrae d(onum) d(edit) M(arcus) Umbilius Criton cum Pyladen, / vili[co]*<sup>355</sup>.

Abbiamo dunque la testimonianza della dedica di questo oggetto a Mitra da parte di *Marcus Umbilius Criton* con *Pylade*. È probabile, data la rarità del gentilizio, si tratti di un liberto del senatore *M. Umbilius Maximinus*<sup>356</sup>, il cui figlio era stato onorato con una base di statua nel vicino Serapeo e al quale era stato conferito l'onore del patronato della colonia e del sacerdozio del *Genius coloniae*<sup>357</sup>. Alla dedica si unisce anche la figura di un *vilicus* di nome Pylade, il cui nome greco sembra indicarne la condizione servile, probabilmente in una delle proprietà degli *Umbilii*<sup>358</sup>.

Un aspetto da valutare con attenzione è il possibile legame tra il Criton di questa dedica e il Kriton, autore del gruppo statuario ritrovato nel mitreo delle Terme di Mitra. Secondo Becatti,

---

<sup>352</sup> ZEVİ 2001, 193.

<sup>353</sup> MARCHESINI 2012-13, 227-228.

<sup>354</sup> BECATTI 1954, 83; *CIMRM* 275.

<sup>355</sup> ZEVİ 2001, 192 ricostruisce la parte iniziale della dedica diversamente da Marchesini: *[deo in]victo Mithrae*.

<sup>356</sup> MARCHESINI 2012-13, 229-230. Esistono altre tre iscrizioni a Ostia in cui ricorre il nome del senatore, in una delle quali è ricordato tra i *patroni senatorii* del collegio *lenunculariorum tabulariorum auxiliarorum Ostiensium* (*CIL* XIV 251), vedi ZEVİ 2001, 190-1. Un'altra testimonianza proviene da un albo collegiale (*AE* 2001, 622). La terza iscrizione è frammentaria e riporta solo la citazione del nome (*CIL* XIV 177).

<sup>357</sup> *AE* 1988, 214, *(M(arco) Umbilio M(arci) f(ilio) Arn(ensi) / Maximino / Praetextato c(larissimo) p(uero) patrono / c(oloniae) / sacerdoti Geni col(oniae) / P(ublius) Calpurnius / Princeps equo publ(ico) / omnibus honoribus functus / educator/ dedicata K(alendis) Marti(i)s / Severo et Victorino co(n)s(ulibus)*, dedicata nel 200 d.C. da *P. Calpurnius Princeps, educator di Maximinus Praetextatus*. Egli come attesta una lastra di loculo nella necropoli di Pianabella (Nuzzo 1999, 47, n° A28), è radicato a Ostia, dove ne risulta che ha probabilmente svolto la sua attività di educatore, testimoniando il legame della famiglia degli Umbilii con la città.

<sup>358</sup> BECATTI 1954, 84; MARCHESINI 2012-13, 230. La qualifica di *vilicus* senza prenome e gentilizio attesta la condizione servile del personaggio

si tratta della medesima persona, scultore di origine greca, protetto dal senatore *M. Umbilius Maximinus*<sup>359</sup>.

L'identificazione tra i due personaggi è però difficile da sostenere alla luce della nuova datazione proposta per il gruppo statuario del Mitreo delle Terme al I secolo d.C. avanzata da Valeri<sup>360</sup>. Infatti sappiamo per certo che il dedicante del *labrum* del Mitreo della *Planta Pedis* è un liberto del senatore Umbilio Massimino, attivo a ridosso del III secolo. Tale rapporto ci porta a supporre che questa dedica sia avvenuta non prima dell'età severiana<sup>361</sup>.

Considerata la relazione tra la nicchia di fondo e gli *horrea* retrostanti (III vii), abbiamo un'altra indicazione cronologica per la costruzione del mitreo. Gli *horrea* non sono ancora completamente scavati ed è visibile il muro perimetrale orientale, cioè quello che dà verso la via del Serapide. Alcuni bolli laterizi datano questi magazzini al periodo traiano/adrianeo, ma la nicchia del mitreo poggia su uno dei contrafforti che appartengono a una fase di restauro degli *horrea*, la cui tipologia di laterizio potrebbe indicarne il periodo severiano<sup>362</sup>.

Accettando la proposta di Zevi per la datazione della dedica del *labrum*, perché più pertinente al contesto ricostruito dopo le campagne guidate da Ricardo Mar tra il 1988 e il 1991 nell'area del Serapeo ostiense, si suppone che l'impianto del mitreo sia avvenuto durante l'età severiana. Questa è una fase in cui l'area in oggetto è stata interessata da numerosi interventi edilizi, tra cui alcune modifiche strettamente legate al Serapeo che ne modificano l'assetto culturale. Mar collega a questa fase tutti gli apprestamenti e le nuove costruzioni fatte in *opus vittatum*. Sottolinea che l'unico intervento estraneo a questa casistica è quello della fontana semicircolare dell'edificio cd. Aula triclinare (o *domus* del Serapeo), che è in laterizi di reimpiego. Vari lavori vengono compiuti anche nelle terme della Trinacria, dove si rinnova l'impianto idraulico con la costruzione di nuove norie per lo sfruttamento dell'acqua di falda e si ripavimenta il *calidarium* con un nuovo mosaico. Nel Caseggiato di Bacco e Arianna si arricchisce il patio

---

<sup>359</sup> Becatti invece fa risalire il gruppo statuario al 160-170 d.C. e in base a ciò, per ragioni anagrafiche, il protettore dello scultore deve essere Umbilio Massimino, patrono del collegio dei *lenuncularii* e non il figlio a cui è dedicata la base di statua nel Serapeo, che era fanciullo nel 200 d.C. Sempre secondo lo studioso lo scultore avrebbe firmato il gruppo del mitreo delle Terme di Mitra, e in un momento successivo, ottenuta la cittadinanza romana per intercessione del senatore *Umbilius Maximinus*, di cui avrebbe quindi preso prenome e gentilizio, avrebbe dedicato, probabilmente nella prima fase di impianto del mitreo della *Planta Pedis*, un *labrum* marmoreo. Per la datazione al I secolo d.C. del gruppo statuario del Mitreo delle Terme di Mitra, vedi VALERI 2004.

<sup>360</sup> VALERI 2004.

<sup>361</sup> ZEVİ 2001, 194.

<sup>362</sup> Per Becatti gli *horrea* sono del 150 d.C. come testimoniato dai bolli laterizi. Per gli interventi di restauro vedi PAVOLINI 2006a, 134.



con una fontana monumentale (la cd. Fonte del Nilo). Nell'*horreum* gli ambienti presso il lato sinistro dell'ingresso sulla via degli Aurighi, vengono trasformati in un *balneum*. L'aspetto che ci interessa di più è che sempre in questa fase, i mutamenti più importanti sono quelli che avvengono nell'edificio a pilastri, nella parte finale della via del Serapide. Nel primo si impianta il mitreo, mentre nello slargo di via del Serapide appaiono le prime fabbriche.

Il tempio mitraico avrebbe avuto inoltre una seconda fase in cui si sarebbe dotato dei mosaici pavimentali. Il ripiano musivo del *thronum* è datato da una moneta di Valeriano, ritrovata nel materiale impiegato per la costruzione o ricostruzione dell'altare e che pone come *terminus post quem* il periodo tra il 253-259<sup>363</sup>.

Considerando le varie fasi di costruzione e ristrutturazione del mitreo e dello spazio limitrofo, sulla base soprattutto delle cortine murarie e dei rapporti tra le varie parti della struttura, si possono desumere alcuni dati su cui vale la pena soffermarsi (fig. 40). Nella navata che ospita il mitreo si riconosce una successione degli interventi che può darci qualche indicazione diacronica sull'utilizzo dello spazio sacro. La tamponatura degli intercolumni in opera vittata ha preceduto la predisposizione delle banchine, di cui supponiamo la presenza su entrambi i lati del mitreo.

Presso la parete di fondo, accanto all'anta destra, si riconosce forse una piccola scaletta in laterizi che permetteva di arrivare nella navata a destra del mitreo. Nella parte terminale della navata, verso i grandi *horrea*, era stata costruita una piccola vasca o delimitato uno spazio con andamento apparentemente parallelo ai pilastri perimetrali occidentali (figg. 38-39). A causa del pessimo stato di conservazione degli alzati e delle strutture è difficile fare ipotesi realistiche. È probabile comunque che questo spazio avesse una funzione legata al rituale o alle attività del mitreo, come anche l'intera navata.

Parallelamente all'intervento dei *podia* si procede con la costruzione di un muro, di cui non conosciamo l'altezza, che delimita lo spazio verso l'ingresso, superando la soglia del mitreo nella parete est ed entrando quindi nella stanza che per comodità definiamo vestibolo (fig. 41). Non è possibile sapere con certezza quanto questo muro si allungasse, ma sembra chiara la definizione dello spazio che vuole dare a chi guarda e si incammina verso il mitreo. Forse il tratto di muro nord, che si inserisce in questo ambiente di accesso, rientra in quei casi di

---

<sup>363</sup> Un *terminus post quem* che deve essere considerato con attenzione, perché ricordiamo che la natura circolatoria delle monete non permette di utilizzare delle date certe per le nostre ricostruzioni.

deviazione rispetto all'asse centrale del mitreo. In queste occasioni il percorso di accesso prevede una sorta di ingresso a gomito o una piccola curva. Questo ben si accorda alla presenza di un ingresso in asse con la parete di fondo. È una variazione, comunque attestata, rispetto alle predisposizioni laterali che impediscono un ingresso e una visuale diretta della sala di culto<sup>364</sup>. Sebbene ci siano degli spazi percorribili alla destra e alla sinistra dell'ingresso, la presenza di un indicatore, seppure simbolico, come la *planta pedis* sembra far convergere ogni ipotesi su un ingresso in asse. Sappiamo dalle piante di scavo di *Ostia I* che davanti a questo accesso, direttamente sulla via del Serapide, c'era un altro ambiente di forma irregolare e dotato di un grosso dolio, parzialmente interrato, considerato un pozzo<sup>365</sup>. Attualmente non è possibile ricostruire il perimetro di questo ambiente, ma attraverso l'esame della documentazione d'archivio è possibile ricostruire almeno parzialmente il rapporto tra questa anticamera e il mitreo. Nella pianta di Ostia di Gismondi-Visca, questo ambiente ha un'apertura sul lato nord verso l'ingresso di via del Serapide. Nell'edizione della planimetria pubblicata su *Ostia I*, il perimetro di questa stanza è completamente chiuso se non nella parte di accesso al mitreo (fig. 42). Durante la ricerca nell'archivio fotografico del Parco Archeologico di Ostia Antica è stato possibile trovare una fotografia dei lavori avvenuti negli anni Cinquanta nell'area. È stato possibile riconoscere una soglia con una lastra marmorea parzialmente conservata all'epoca dello scatto. Questa indica la presenza di una porta o di un ingresso all'anticamera direttamente da via del Serapide (figg. 43-44).

Lo spoglio dei Giornali di Scavo ha permesso anche di comprendere meglio quali fossero le reali quote di alcuni ambienti. Il piano di calpestio del mitreo doveva essere inferiore di circa 10 cm rispetto a quello dell'anticamera, come si evince anche dall'altezza della soglia in marmo visibile nella foto. Il ribassamento è stato fatto durante le fasi di restauro dei mosaici del mitreo per favorire lo scolo delle acque:

Si è ultimato il restauro dei banconi e dei gradini dell'abside del Mitreo. Poiché si dovrà riporre in sito il mosaico del pavimento, si è vista l'opportunità, onde facilitare lo scolo delle acque, di abbassare leggermente il piano dell'ambiente antistante il mitreo, che

---

<sup>364</sup> A Ostia abbiamo riconosciuto tre tipologie di accesso, di cui la prima prevede un ingresso in asse e un vestibolo, di cui fa parte anche questo mitreo. Gli altri due tipi prevedono il solo ingresso in asse o una porta collocata lateralmente (vedi paragrafo 4.2).

<sup>365</sup> RICCIARDI-SCRINARI 1996, vol. I, n° 29, pag. 42. Nonostante la mancanza di dati di scavo e di una pulizia dell'area è stato considerato un pozzo, ma senza riuscire a capire se si trattasse di un raccoglitore di acqua piovana o un pozzo di falda. Si privilegia comunque la seconda ipotesi perché per il quale la zona è ricca di acqua di falda. Attualmente è visibile solo parte del dolio, il cui orlo doveva costituire la vera.

conduce al cortile degli *Horrea* vicini. Tale piano battuto, verrà abbassato di una decina di centimetri per facilitare lo scolo delle acque<sup>366</sup>.

A questo punto possiamo provare a ricostruire le dinamiche spaziali del mitreo nell'area trapezoidale.

Nel tratto nord, si intravede nella parete perimetrale ovest dell'edificio pilastrato, parte di un muro. Il nucleo era a scaglie di tufelli e laterizi e la cortina, visibile nel tratto opposto, era in laterizi su spessi letti di malta. Tali inserimenti murari, che poggiano sui pilastri dell'originario edificio pilastrato, delimitano il passaggio anche nella parte sud, verso l'*horreum*. È infatti in questo settore della struttura che ci sono aspetti interessanti sulle possibilità di accesso e di connessione tra mitreo e *horreum* (figg. 45-46). Questo setto murario si inserisce nel lato sinistro limitando lo spazio di azione per chi proveniva da questa parte del mitreo o dell'*horreum*. Come sappiamo questo magazzino occupava la parte terminale dello spazio triangolare tra via della Foce la via degli Aurighi, dove l'*horreum* di epoca adrianea aveva un ingresso. Nonostante le piccole dimensioni di questa struttura, noi sappiamo che anche verso nord, dunque sulla via del Serapide, era situato un altro accesso<sup>367</sup>, di cui è ancora visibile la soglia in travertino. A un certo punto, contestualmente alla costruzione dell'edificio pilastrato, che è di poco successiva agli altri interventi edilizi sul lato del Serapeo (fig. 40), questa soglia viene invasa – nella parte est – da uno dei pilastri dell'ambiente di incerta funzione<sup>368</sup>. Proprio la costruzione dell'edificio in cui poi sorgerà il mitreo, deve aver decretato un profondo mutamento di funzione o di sfruttamento dell'*horreum* rispetto alla via del Serapide. Infatti, a prescindere dal rimpicciolimento della soglia, la parte orientale dell'edificio a pilastri si impone sulla strada. La parziale occupazione della via è sufficiente a far perdere l'assialità a questo ingresso, che sarebbe stato comunque reso inutilizzabile dalla costruzione del vestibolo che

---

<sup>366</sup> GDS 1953, vol. 30.

<sup>367</sup> Gli *horrea* ostiensi di piccole dimensioni tendono ad avere un solo ingresso. Faccio riferimento all'*horreum* del Mitreo delle Sette Porte (IV v, 12), quello della Semita dei Cippi (I, xiii 1) e l'altro *horreum* sulla via degli Aurighi (III ii, 6). Secondo quanto riporta RICKMAN (1971, 40), Blake avrebbe suggerito che per l'*horreum* di cui ci stiamo occupando e per quello della Semita dei Cippi, si potesse ipotizzare una funzione di mercato o *bazar*, idea rifiutata dallo studioso in quanto non mostra i tratti tipici di strutture del genere come dimostra invece il cd. Caseggiato del Larario (I ix, 3).

<sup>368</sup> Diversamente da quanto propone ALVAR (2002, 106), ritengo che la soglia sia precedente alla costruzione dell'edificio pilastrato perché si inserisce al di sotto del muro originario dell'*horreum* e da come sembra testimoniare la presenza del pilastro che "invade" l'ingresso presso l'angolo nord-est e che non si tratti di una modifica strutturale dettata dalla nuova fabbrica. Anche RICKMAN (1971, 40) suggerisce che questo ingresso sia stato fatto successivamente alla costruzione originaria e che prevedeva il solo ingresso da Via degli Aurighi.

chiude la via del Serapide a sud. Da questo momento l'*horreum* può essere raggiunto da nord solo attraverso l'edificio a pilastri.

È innegabile dunque il rapporto di reciprocità tra le due strutture, che si mantiene anche nel momento di impianto del mitreo, quando invece la relazione con le altre pertinenze del Serapeo sembra interrompersi.

In base a questo si può pensare anche a un mutamento, peraltro occorso nel giro di pochi anni<sup>369</sup>, nelle dinamiche del magazzino.

Durante la fase Severiana, iniziano le modifiche all'edificio triclinare (III xvii, 3) che portano all'indipendenza della fabbrica rispetto alle strutture adiacenti – il Serapeo a nord e l'edificio pilastro a sud. L'unico collegamento ancora funzionante, qualora si voglia considerarlo un ambiente di servizio, è il corridoio occidentale che corre tra gli *Horrea* (III xviii) e la teoria di strutture dell'isolato III xvii. Tale passaggio viene però sicuramente bloccato dalla costruzione della parete di fondo del mitreo, che appoggia direttamente sui pilastri di rinforzo degli *horrea*. D'altra parte, ci troviamo davanti a un'ambiguità nell'interpretazione di questo corridoio. Si può trattare infatti di uno spazio accessorio all'eventuale progetto unitario del complesso del Serapeo<sup>370</sup>, una sorta di ambiente di servizio che mette in comunicazione gli edifici sul lato ovest della via di Serapide. Un'altra ipotesi possibile è che si tratti del consueto spazio di risulta tra *horrea* ed edifici circostanti<sup>371</sup>.

Molto interessante è l'analisi che fa Zevi sul probabile rapporto tra i dedicatari del mitreo, del Serapeo e delle Terme della Trinacria. Sembra esserci un meccanismo, consolidato dagli esempi degli *Umbilii* e poi dei *Marci Iulii*, secondo il quale si riunirebbero, in momenti forse diversi, alcuni gruppi familiari che esprimono varie opzioni religiose. L'aspetto da valutare con estrema attenzione non è nelle *varie* adesioni culturali palesate dalle dediche votive, che rientrano nell'ambito della pluralità religiosa romana.

È invece significativo sottolineare il differente peso economico delle diverse scelte culturali che esprimono a loro volta una diversa appartenenza sociale. Come fa notare Zevi, i personaggi

---

<sup>369</sup> Dalla ricostruzione delle diverse fasi ricostruite attraverso i bolli laterizi, questa modifica nella soglia nord dell'*horreum* è avvenuta tra il 123 d.C. e il 126 d.C.

<sup>370</sup> MAR 2001.

<sup>371</sup> Per questo specifico caso, vedi ALVAR 2002, 107. In generale *Cod. Theod.* XV,1,38; cfr. anche RICKMAN 1971, 78-9, PAVOLINI 2006b, 99 e ZACCARIA RUGGIU 1995, 195, sull'intercapedine tra gli *Horrea* pubblici e gli edifici circostanti per prevenire gli incendi. A Ostia abbiamo gli esempi degli *horrea* Epagathiana (I xviii, 3), di Ortensio (V xii), di Artemide (V xi, 8) e il cd. Piccolo Mercato (I viii, 1).

dedicanti nel Serapeo appartengono a uno status sociale più elevato rispetto a quelli presenti nel mitreo della *Planta Pedis*. Da una parte abbiamo il senatore *Umbilius Maximinus*, a cui fa da contraltare *Criton*, liberto. C'è poi *M. Iulius Eunicus* al quale rimandano i donari di Serapeo e Terme della Trinacria e la dedica a Silvano del suo schiavo. A conferma di questa tendenza, anche il terzo dedicante presente nel Mitreo, *Florius Hermadio* è di bassa estrazione sociale come testimoniato dalla ricerca onomastica<sup>372</sup>.

La cronologia dell'edificio pilastrato dunque ha una prima fase successiva alle altre fabbriche del lato ovest di via del Serapide. In una seconda fase, la struttura, probabilmente un magazzino legato agli *horrea* III xvii, 1, viene defunzionalizzata con l'impianto del mitreo in età severiana. A questa fase deve anche risalire l'occupazione del largo all'estremità sud di via del Serapide con la costruzione dell'anticamera del mitreo.

Successivamente si interviene con la ripavimentazione musiva e il nuovo allestimento del *thronus* che si può datare al secondo quarto del III secolo per il ritrovamento di una moneta di Valeriano e l'analisi paleografica di CIMRM 276<sup>373</sup>. Di poco posteriore risulta l'inserimento di due lacerti murari a restringere l'ingresso del mitreo, forse pertinenti a un piccolo cambio di progetto di rifacimento del luogo di culto.

Nel III secolo il percorso di accesso al mitreo prevedeva l'ingresso da via del Serapide attraverso l'anticamera. Allo stato attuale sembrerebbero sempre aperti i passaggi verso l'*horreum* a sud e la navata a nord, a indicare forse l'utilizzo di vani per provvedere alle attività rituali.

---

<sup>372</sup> ZEVİ 2001.

<sup>373</sup> MARCHESINI 2012-13, 231-33.

## 2.12. Mitreo degli Animali (IV ii, 11)

Il mitreo degli Animali si trova nell'angolo sud-est di un vasto isolato, che si è esteso in epoca traianea tra la via della Caupona, il Cardo Massimo, il Campo della *Mater Magna* e l'area sud della città, non ancora scavata<sup>374</sup> (fig. 47). La posizione del mitreo, all'interno di questo settore, è defilata: confina con il muro di delimitazione del Campo a est, a ovest ha un muro in comune con l'edificio IV ii, 10 di incerta funzione e a nord una sorta di cortile che si apre a sud delle Terme del Faro (IV ii, 1).

Per l'installazione (fig. 48) sono stati sfruttati i muri preesistenti in *opus reticulatum* per tre lati, a eccezione di quello a nord che è stato costruito appositamente in opera laterizia e reticolata. Lungo il muro sud, che costeggia l'area non indagata, ci sono tracce di quella che potrebbe essere la tamponatura di una porta, avvenuta prima della costruzione del mitreo. In una fase successiva sono state anche inserite due file di pilastri rettangolari, di cui una si addossa al muro perimetrale sud. Una terza fila di pilastri è sicuramente stata costruita in fase o dopo l'impianto del mitreo, in quanto appoggia al muro nord. Si connota così uno spazio suddiviso in due navate, di cui quella a nord era aperta verso il cortile, mentre quella a sud appare più delimitata.

Confrontando le varie piante disegnate in diversi momenti, si nota una discrepanza (figg. 47-48) tra quanto riporta la pianta di Visconti del 1887 e la pianta di Pascolini pubblicata in *Scavi di Ostia II* nel 1954<sup>375</sup>. Visconti riporta in pianta un muro continuo che costituisce la parete di fondo del mitreo, mentre Pascolini inserisce un'apertura a destra dell'altare che collega il mitreo all'edificio retrostante (IV ii, 10)<sup>376</sup>. A causa delle difficili condizioni di conservazione di questa parte dell'isolato è impossibile procedere con un esame autoptico<sup>377</sup>.

L'altare, a gradini, è stato costruito in laterizi, con un podio verticale alto circa 50 cm, a cui si aggiungono i gradini per raggiungere un'altezza di 140 cm. Al centro del secondo dei tre gradini, è stata inserita una nicchia rettangolare. Possiamo solo ipotizzare che potesse contenere

---

<sup>374</sup> BECATTI 1954, 87-92; *CIMRM* 276; BAKKER 1994; STEUERNAGEL 2004, 96, 107; STÖGER 2011, 139-46; WHITE 2012, 445-51; MARCHESINI 2012-13, 262-69; MELEGA 2017-18, 118-23, 291-98, VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum des Animaux (Mitreo degli animali; IV, II, 11)* <https://books.openedition.org/cdf/6528>.

<sup>375</sup> BECATTI 1954, 89.

<sup>376</sup> BECATTI (1954, 87) lo considera un secondo ingresso, forse riservato al sacerdote.

<sup>377</sup> A Ostia abbiamo vari casi in cui ai lati dell'altare veniva lasciato uno spazio o sono presenti dei dettagli strutturali come porte o gradini che possono far pensare ci fosse un collegamento diretto con una stanza adiacente o retrostante. I casi dei mitrei dei Serpenti, della *Planta Pedis*, di Lucrezio Menandro e delle Terme del Mitra sono analizzati rispettivamente nei paragrafi 2.14, 2.11, 2.2 e 2.4 e messi a confronto nel capitolo 3.

un'aretta, similmente a quanto si può vedere per le nicchie dei *podia* di altri mitrei. L'altare era interamente ricoperto in marmo bianco come si evince da qualche traccia nella muratura. La stessa cosa non è verificabile per i gradini. Al di sopra del ripiano dell'altare, si intuisce un'edicola con una nicchia, delimitata lateralmente da due pilastrini, di cui rimane una parte di quello destro.

Il corridoio era mosaicato e diviso in due settori da una lastra di marmo. Il mosaico è in bianco e nero. All'epoca degli sterri del Ventennio si conservava ancora con alcune lacune a ridosso dell'altare e a sud-est<sup>378</sup>, mentre attualmente la leggibilità è compromessa dall'esposizione alle intemperie. Procedendo dall'ingresso, incontriamo una figura maschile, nuda, con i piedi puntati verso la parete di fondo, che tiene un oggetto in ciascuna mano. In quella di destra, si riconosce un falchetto<sup>379</sup> e in quella opposta una paletta con un manico corto. La parte piatta della paletta è resa in modo tale che sembrerebbe essere bucherellata, tipo graticola<sup>380</sup>. Percorrendo il corridoio si ritrova la figura del gallo, affiancato a sinistra da un uccello in cui si è voluta riconoscere una civetta per la mancanza di un becco accentuato e gli occhi tondi. Qualora si trattasse della civetta sarebbe chiaro il collegamento a *Cautopates*, contraltare di *Cautes* che è qualche volta accompagnato da un gallo, a simboleggiare l'alternanza del dì e della notte. Più naturale, nonostante le fattezze, sarebbe riconoscervi il corvo, animale onnipresente nell'iconografia mitraica.

Proseguendo si incontra uno scorpione, la cui resa è estremamente stilizzata, sebbene ci sia un tentativo di dettaglio nel corpo e nella coda. Poco al di sotto della soglia che divide in due il corridoio è rappresentato il serpente, crestato e con la lingua di fuori. Avvicinandoci alla parete di fondo, compare il toro, di cui sono rappresentate solo la testa e la coda. A sinistra c'è uno strumento, simile alla mannaia, che allude al sacrificio del toro o all'uccisione dell'animale da parte del dio.

---

<sup>378</sup> VISCONTI 1868, 402 ss., riporta che presso l'ingresso, quindi tra i pilastri del lato est, era stato riempito uno spazio con tessere bianche, a colmare una lacuna. Egli riconobbe la sagoma di due Coribanti, che lo portarono a dedurre il legame con il vicino tempio della Grande Madre. Come già considerato da Becatti, si tratterebbe di un tema iconografico totalmente estraneo al culto di Mitra. Immagina la pertinenza a un ambiente precedente, in una fase in cui era collegato al Campo della *Mater Magna*. Quest'ultimo punto è controverso, perché come si vedrà di seguito, sembra non esserci alcun collegamento tra Campo della *Mater Magna* e lo spazio su cui si impianterà il mitreo degli Animali.

<sup>379</sup> Il falchetto è presente anche nel mitreo di Felicissimo, collegato al *pater*. Diversamente da quanto nota BECATTI (1961, 178) che riconduce il falchetto anche alla figura del Persiano, sembra si possa trattare di un *ensis falcatus*, tipo di arma usato dalla cavalleria. Per quanto riguarda la figura del mitreo degli Animali, Visconti proponeva di riconoscervi Saturno, Cumont Silvano e Becatti un *Leo*.

<sup>380</sup> Forse da mettere in relazione con la paletta (non traforata) dal mitreo di Felicissimo? Lì compare connessa al grado del *leo*. (BECATTI 1961, 178).

All'altezza dell'ultimo pilastro a nord, c'è una soglia marmorea, che sembra delimitare lo spazio tra la parte "cultuale" e quella vestibolare, secondo la lettura di alcuni studiosi<sup>381</sup>. Solo nella prima dovevano esserci le due banchine laterali, che potrebbero essere riconoscibili da scarse tracce di tufelli. Questi ricorsi fanno pensare siano state inserite in un momento secondario e parzialmente addossate all'ultimo della teoria di pilastri. Una situazione analoga si ritrova nel Mitreo della *Planta Pedis* (III xvii, 2). In entrambi gli esempi il mitreo occupa una navata delimitata da pilastri e non ci sono i *podia*. Altro aspetto in comune è la presenza di un indicatore spaziale sul pavimento: una soglia o una fascia di mosaico come bipartizione. Anche nel mitreo di Lucrezio Menandro c'è una soglia marmorea, che però è il residuo della divisione in due stanze precedente il suo impianto e non è un inserimento intenzionale. Non possiamo essere sicuri che nel caso del mitreo della *Planta Pedis* e di quello degli Animali, ci sia stata la volontà di definire due spazi distinti. Allo stesso tempo, ci sono casi in cui la divisione del luogo di culto è molto accentuata, di solito perché risponde a esigenze strutturali che però possono indicare la volontà di mantenere due spazi separati. Si pensi al mitreo della Casa di Diana, che mantiene i due muri precedenti, che separano le banchine, o i mitrei delle Terme di Mitra e delle Pareti Dipinte.

Ritornando all'assenza di *podia*, o il loro adattamento "non conforme", è credibile pensare a un utilizzo di *klinè* mobili, piuttosto di una differenza a livello rituale rispetto agli altri mitrei. Durante gli scavi del 1867 sono state ritrovate due teste di statua. La prima, scoperta presso l'altare, è di giovinetto con capelli ricci lavorati a ciocche. In un secondo momento, è stato rinvenuto il berretto frigio sul quale sono presenti tre fori laterali, forse per l'inserimento di una corona radiata. La bocca socchiusa, l'apertura degli occhi e la resa della fronte conferiscono *pathos* al volto. Restano tracce di colore rosso sul berretto e i capelli. In esso si è riconosciuto Mitra, non si sa se parte di un gruppo scultoreo.

L'altra testa mostra un esemplare maschile ancora più giovanile, con capelli lavorati a ciocche, identificato con *Helios* o *Sol*. Sulla calotta cranica sono visibili i fori, per una corona radiale o per un berretto frigio<sup>382</sup>.

L'accesso al mitreo doveva avvenire dal corridoio a nord che era collegato allo spazio aperto dietro le Terme del Faro<sup>383</sup> (fig. 51). Nello spazio a nord della sala di culto, c'è anche un bacino

---

<sup>381</sup> BECATTI 1954, 88; STÖGER 2011, 144; MELEGA 2017-18.

<sup>382</sup> VORSTER lo data a età tardo-antonina (2004, vol. II n°61).

<sup>383</sup> STEUERNAGEL 2004, 108.



per l'acqua interrato. Si può tenere in considerazione come argomento per capire l'eventuale pertinenza di questo ambiente al mitreo<sup>384</sup>, magari come vestibolo. In questo cortile sorgeva anche un piccolo edificio mai studiato. Attualmente non è visitabile perché ricoperto di vegetazione, ma è visibile nella pianta di Gismondi-Visca (fig. 50).

Anche dell'appartenenza al mitreo dell'ambiente sul lato ovest (IV ii, 10) non ci sono prove certe. Stöger ritiene che, a causa della differenza di piano pavimentale, le due strutture non potessero essere connesse. Tale aspetto non può essere considerato un elemento di esclusione. Al contrario, a Ostia, non sarebbe il primo caso in cui il mitreo si trova al di sotto della quota di calpestio degli ambienti circostanti<sup>385</sup>. Non sono stati riscontrati però gradini che avrebbero permesso l'accesso, quindi allo stato attuale delle nostre conoscenze, l'unico ambiente che possiamo collegare con certezza al luogo di culto è la navata a nord.

I rapporti altimetrici di questo settore sono comunque molto interessanti. Il mitreo si trova a una quota inferiore, di circa 0,70 m rispetto all'ambiente di funzione incerta a ovest, ma a 1 m sopra il livello dell'area a sud che però è chiaramente esterna rispetto al luogo di culto. Questa differenza è resa evidente dalla tamponatura di una porta che è visibile solo per 0,75 m, in ragione del rialzamento del terreno nella parte interna dell'*insula*. Una differenza di livelli si trova in tutto l'isolato ed è evidente soprattutto nelle Terme del Faro, che sfruttano la pendenza di quest'area digradante verso sud, incorporando gli ambienti di servizio nelle sostruzioni della parte meridionali del complesso. Al di là della condizione generale dell'area, il rialzamento del piano di calpestio c'è stato, ma si deve notare che il mitreo ha subito un'elevazione minore rispetto all'edificio attiguo. Può essere considerata una scelta intenzionale? Il ribassamento dei piani pavimentali delle sale di culto non ipogee, per conferire l'idea e la sensazione di discesa rispetto al paesaggio circostante, sembra essere un accorgimento ampiamente attestato<sup>386</sup>.

All'interno dell'isolato IV ii, il mitreo occupa l'angolo sud-ovest e confina a sud con il Campo della *Mater Magna*, dal quale è diviso da un muro perimetrale. Il rapporto tra Campo e isolato non è pienamente definito da questo muro. Una parte della fabbrica delle Terme del Faro, a un

---

<sup>384</sup> MELEGA 2017-18, 118-19, considera questo ambiente come annesso del mitreo.

<sup>385</sup> STÖGER 2011, 137-38. Durante lo scavo di IV ii, 10, negli Anni 40 del XX sec., si è proseguito nonostante il raggiungimento del piano pavimentale, per raggiungere lo stesso livello del mitreo.

<sup>386</sup> A Ostia abbiamo un solo mitreo che possiamo definire pienamente ipogeo ed è quello delle Terme del Mitra, in cui sfrutta un ambiente di servizio sotterraneo. Sono però numerosi i casi in cui, il luogo di culto si trova a un livello inferiore rispetto a quello degli ambienti o delle strutture contigue (Menandro, Porta Romana, Serpenti, Palazzo Imperiale, Pareti Dipinte, *Fructosus*, cd. Sabazeo, *Planta Pedis*)

certo punto della sua storia edilizia, va a occupare il terreno di pertinenza del Campo<sup>387</sup> (fig. 52). In questo caso sarebbe interessante capire se si è trattato dell'alienazione di una parte di terreno sacro. Oppure il Campo, nonostante gli edifici sacri, non deve essere considerato un *temenos*. Un'altra ipotesi possibile è che la lottizzazione delle Terme del Faro sia parte di un progetto unitario, in cui rappresenta una parte di reddito per le comunità che si occupano del tempio<sup>388</sup>. Un discorso analogo è quello proposto da Mar per il Tempio di Serapide, gli edifici adiacenti e le Terme della Trinacria nella *regio* III e il Tempio di Ercole e le Terme di *Buticosus* nella *regio* I. Egli ipotizza che ci sia stato lo stesso agente dietro al tempio di *Mater Magna* e le Terme del Faro. Per quanto riguarda il rapporto tra Serapeo e Terme della Trinacria, come hanno dimostrato altri studiosi, non ci sono abbastanza elementi che supportino l'ipotesi di una dipendenza tra le due strutture<sup>389</sup>.

Un caso simile ce lo fornisce la *regio* V. Qui, la costruzione delle Terme del Nuotatore è avvenuta in un terreno non ancora edificato, mostrando dunque differenze sostanziali rispetto ai casi analizzati da Mar. In quei casi, la possibile speculazione economica da parte dei santuari, nella fattispecie attraverso la costruzione di impianti termali, avrebbe interessato strutture preesistenti alle quali adattare la nuova planimetria. Le Terme del Nuotatore sono state edificate su un terreno quasi totalmente libero. Il rapporto con il vicino santuario di Bona Dea si sarebbe limitato probabilmente non a una cessione di una parte del *temenos*, ma a una dinamica di servitù di passaggio. Questa lettura si spiegherebbe perfettamente qualora i due terreni fossero di proprietà pubblica<sup>390</sup>. Quest'ultimo aspetto sembra probabile date le caratteristiche delle Terme del Nuotatore, che possono essere ritenute pubbliche per dimensioni e progetto<sup>391</sup>.

Tornando alle Terme del Faro, sia dal punto di vista architettonico e delle dimensioni, sia per il ritrovamento di fistule<sup>392</sup>, il complesso termale doveva essere di proprietà privata ma aperto

---

<sup>387</sup> RIEGER 2004, 125; STÖGER 2011, 69-74 e fig. 5.9.

<sup>388</sup> Sull'indipendenza tra Terme del Faro e Campo della Mater magna vedi anche STEUERNAGEL (2004, 96; 107-8).

<sup>389</sup> Vd. ALVAR – RUBIO – BARJA DE QUIROGA 2007.

<sup>390</sup> Vd. MEDRI – DI COLA 2013, 55.

<sup>391</sup> MEDRI – DI COLA 2013, 101-03. Le tre terme ostiensi di cui abbiamo certezza fossero di proprietà pubblica sono quelle di Nettuno, del Foro e di Porta Marina.

<sup>392</sup> Le varie fasi dell'edificio sono state ricostruite anche grazie al ritrovamento di queste fistule. Le terme sono rimaste in funzione fino all'epoca tardoantica, per una durata di circa 300 anni durante i quali si sarebbero avvicendati vari proprietari sempre membri dell'ordine senatorio, vd. GEREMIA NUCCI 1999-2000.

al pubblico<sup>393</sup>. Su questo ultimo aspetto, l'ingresso posto lungo il cardine massimo è un dettaglio importante.

Per concludere, il rapporto tra mitreo degli Animali e Campo della *Mater Magna* può essere discusso solo sulla base di una presunta relazione spaziale, perché il tempio mitraico è uno degli elementi che compongono l'isolato di cui fa parte e non perché affine ai culti ospitati nelle immediate vicinanze<sup>394</sup>.

Dall'analisi spaziale di Stöger si evince come l'isolato iv 2, esaurisse in sé stesso tutte le necessità e i servizi possibili, rappresentando il modello dell'*insula* ostiense come microcosmo autosufficiente<sup>395</sup>, di cui il mitreo era parte integrante.

Nell'*insula*, il mitreo appare come l'ambiente più separato dagli altri<sup>396</sup>, sebbene sia raggiungibile dal piazzale antistante e quindi da tutte le fabbriche dell'isolato. Sembra però rimanere all'interno di un contesto chiuso, secondo una caratteristica che ritroviamo praticamente in tutti i luoghi di culto mitraico ostiensi. La presenza di un'iscrizione dall'area del Campo (*CIL XIV 70*<sup>397</sup>) che menziona lo stesso personaggio di un altro documento mitraico<sup>398</sup>, non può essere considerato un elemento di legame tra i due culti. Si deve sempre considerare le modalità di dispersione delle epigrafi ostiensi e le numerose situazioni di reimpiego<sup>399</sup>. È proprio questo il caso: questo documento epigrafico si trova in una sorta di deposito lapideo. La provenienza dell'iscrizione dal mitreo degli Animali è verosimile per la vicinanza con il luogo di rinvenimento. In caso affermativo avremmo *M. Caerellius Hieronymus* a ricoprire la carica di *sacerdos* e *antistes* in più mitrei. Lo stesso sembra essersi

---

<sup>393</sup> MEIGGS 1973, 416; GEREMIA NUCCI 1999-2000, 389; POCARDI 2006, 170.

<sup>394</sup> Per un legame tra mitreo degli Animali e Campo della *Mater Magna* sulla base di un sincretismo religioso vedi BECATTI 1954, 92; RIEGER 2004, 127. Riguardo alla prossimità di mitrei ad altri santuari vedi VAN HAEPEREN 2011, 117-8, in cui si riporta anche il caso del mitreo degli Animali, oltre a quelli della *Planta Pedis* e di Felicissimo, in cui non c'è nessun collegamento diretto con i santuari adiacenti (rispettivamente i templi di *Mater Magna*, di Serapide e di Bona Dea), trattandosi di casi di coabitazione verificati nella colonia sia tra culti *patri* e privati sia tra culti ancestrali e stranieri.

<sup>395</sup> GERING 2001; STÖGER 2011, 155-6; MEDRI 2013, 104-6.

<sup>396</sup> Secondo l'analisi di STÖGER solo un altro ambiente è in una posizione più isolata del mitreo, ma è un vano di cui non è possibile risalire alla funzione (2011, 186).

<sup>397</sup> ... *d(ono) d(edit)/ M(arco) Cerellio/ Hieronymo, patri/ et sacerdoti suo/ eosque antistes s(upra) s(criptus)/ Deo libens dicavit.*

<sup>398</sup> Vedi paragrafo 2.1 dedicato al mitreo della Casa di Diana e MARCHESINI 2012-13, 106. Secondo White l'iscrizione è invece pertinente a questo mitreo e viene utilizzato dallo studioso per datare questo luogo di culto al III secolo d.C. su base prosopografica, ipotizzando uno spostamento del culto dal Mitreo degli Animali a quello della Casa di Diana (WHITE 2012, 451-58).

<sup>399</sup> STEUERNAGEL (2004, 96-7) rifiuta la connessione tra mitreo degli Animali e Campo sulla base di questa documentazione epigrafica; al contrario RIEGER 2004, 127 e STÖGER 2011, 146.

verificato con *C. Caelius Hermeros*, attestato come *antistes* in due iscrizioni provenienti dal mitreo del Palazzo Imperiale e da un'epigrafe proveniente dal mitreo delle Pareti Dipinte<sup>400</sup>.

---

<sup>400</sup> VAN HAEPEREN 2019, 90-1.

### 2.13. Mitreo delle Sette Porte (IV v, 3)

Il mitreo delle Sette Porte si trova nell'ultima stanza di un edificio interpretato come *horreum* (IV v, 2) e situato a ridosso dell'area non scavata della città a sud<sup>401</sup>. A est confina con il Cortile del Dioniso (IV v, 9), a ovest con la *Schola* del Traiano (IV v, 15) e le Terme delle Sei Colonne a nord (IV v, 11) (fig. 53).

Difficoltà di lettura del contesto derivano dalla continuità con una zona di Ostia ancora non indagata, soprattutto perché proprio verso la parte sud-orientale era previsto l'accesso all'*horreum*. Su questo aspetto torneremo più avanti, dopo aver esaminato in modo approfondito il mitreo.

Per l'impianto (figg. 54-55) è stato sfruttato lo spazio di una cella del magazzino datato al I sec. d.C. per la tecnica muraria in reticolato<sup>402</sup> e si è mantenuto l'ingresso originale. Non sono state apportate modifiche alle murature se non nel caso della parete di fondo, in cui nel muro in *opus reticulatum* è stata predisposta una nicchia in *latericium*, poi intonacata di rosso e azzurro. Probabilmente pertinente a questa nicchia è il corallo ritrovato nello scavo del podio di sinistra, utilizzato per ricreare le asperità tipiche dell'ambiente di grotta<sup>403</sup>. I due *podia* occupano la lunghezza del mitreo, a eccezione dello spazio lasciato accanto all'ingresso situato sulla parete ovest. Qui sono stati costruiti due gradini in laterizio per permettere la salita sulle banchine. Il piano di queste era in cocciopesto, con un largo ripiano anteriore in mosaico, come anche la fronte dei podi. La faccia musiva dei *podia* è caratterizzata da una decorazione a girali che nascono da un cespo centrale. Più interessanti sono le figure, definite entro pilastri: sono quattro, divise equamente tra le due banchine. Sul podio di destra abbiamo una figura maschile, vestita di corta tunica, con una lancia nella mano destra e che sostiene un trofeo d'armi sulla spalla sinistra, in cui si riconosce Marte. Poi c'è una figura femminile, nuda, con crescente lunare sulla testa e che tiene un velo con le mani che si rigonfia sulla testa, identificata con Luna. Nella fronte opposta, abbiamo sempre un personaggio maschile e uno femminile, entrambi nudi. Il primo tiene una clamide sul braccio sinistro e con la mano un caduceo. Nella

---

<sup>401</sup> BECATTI 1954, 93-9; *CIMRM* 287; BAKKER 1994; PAVOLINI 2006a, 194; MARCHESINI 2012-13, 246-61; MELEGA 2017-18, 124-33; 299-305; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum des Sept Portes (IV, V, 13)* <https://books.openedition.org/cdf/6588>.

<sup>402</sup> BECATTI 1954, 93-99; RICKMAN 1971, 59; PAVOLINI 2006, 194.

<sup>403</sup> FATICONI 2007. Il corallo decorativo è stato trovato durante lo scavo dell'interno dei *podia* del mitreo delle Sette Porte.

mano destra sembra tenere una borsa. Si tratta di Mercurio. Nella figura femminile si riconosce invece Venere di tipo Anadiomene.

Alle estremità a ovest ci sono due pilastri, di cui quello nord più alto<sup>404</sup>. Entrambi presentano un motivo vegetale sul lato che dà verso l'ingresso. Sulla fronte verso il corridoio, conservata parzialmente, c'è un motivo geometrico. Per la parte destra, sappiamo che sopra di questo doveva esserci uno dei due dadofori, probabilmente *Cautopates*, di cui resta solo la parte terminale delle gambe. È più che probabile che sul lato opposto ci fosse *Cautes*, ma non ne abbiamo traccia. Nella parte terminale del podio di sinistra, all'altezza della parete di fondo, c'è una parte di forma quadrangolare in muratura in aggetto, che potrebbe essere un basamento. Circa alla metà della lunghezza delle banchine ci sono due nicchiette. Quella a sud aveva come rivestimento una lastra marmorea di reimpiego, con un'iscrizione che la riconduce all'ambito sepolcrale, forse a un colombario. Sulla base del formulario è datata alla prima metà del I sec. d.C.<sup>405</sup>. Sempre nelle nicchie erano riposte due arette in marmo, di cui quella conservata nel *podium* sinistro è di reimpiego come dimostra la scalpellatura di un'iscrizione. Le due piccole are, entrambe in marmo con modanature, non sono affatto speculari e forse testimoniano due interventi indipendenti. Nella nicchia della banchina a sud sono stati ritrovati dei frammenti ceramici di tre vasetti con resti ossei, da riferire a gallinacci e forse conigli<sup>406</sup>.

Le decorazioni che correivano lungo le pareti sono state dipinte contestualmente all'impianto del mitreo. La parete di fondo era stuccata di un rosso vivace. La parete ovest, dove è posizionato l'ingresso, ha mantenuto tracce di pittura solo sul lato nord. Si riconosce una divisione in quattro riquadri, definiti da linee rosse incrociate, con una zoccolatura rossa all'altezza delle scalette di salita ai podi<sup>407</sup>. Nei due riquadri inferiori abbiamo un motivo vegetale, un piccolo alberello e una decorazione geometrica rossa posta al centro e contornata da un altro riquadro giallo e rosso. Dei due riquadri superiori si è conservata solo la fascia più alta, con una linea rossa da cui forse partivano piccoli alberi.

---

<sup>404</sup> Il pilastro della banchina nord è alto 25 cm, mentre quello opposto è conservato per un'altezza di 10 cm.

<sup>405</sup> La lastra, attualmente irreperibile venne tolta nei restauri successivi allo scavo. Reca l'iscrizione "*Epigonus, / pius / v(ixit) a(nnis) IIII, m(ensibus) II. / H(ic) s(itus) e(st)*", MARCHESINI 2012-13, 248-49.

<sup>406</sup> Dal *GDS* del 1940, pag. 44: "Dentro la nicchietta della banchina di S (sinistra? Sud? *Nda.*) è un'olla interrata dentro cui sono state rinvenute ossa di gallinacci e di coniglio (?) insieme con tre vasettini fittili ovoidali frammentati". BECATI colloca il ritrovamento nella banchina sud (1954, 93).

<sup>407</sup> Il fatto che le pitture non siano coperte dai gradini e indice di messa in opera delle pitture in fase, o in un momento successivo.

I temi delle pareti lunghe sono di stampo naturalistico: incannucciata gialla che copre arbusti verdi con ombreggiature marroni e foglie allungate. Al centro ci sono due palme con tronco giallo e foglie verdi e giallo-brune e frutti rossastri. Lungo la parete sud, verso l'angolo con il muro dell'ingresso, c'è un riquadro rosso diviso in due da un'altra linea rossa che lo divide in due sezioni: in quella inferiore troviamo un motivo geometrico rosso e giallo, mentre di quello superiore si notano solo delle tracce di verde in basso e un disco celeste a sinistra e giallo-rosso al centro.

In questi motivi naturalistici Becatti ha visto il richiamo alle parole di Porfirio, che si riferisce allo *spelaeum* come un luogo di natura rigogliosa e lussureggiante<sup>408</sup>. La stessa descrizione sarebbe ravvisabile anche nell'apparato pittorico del mitreo delle Pareti Dipinte, in cui sarebbe stato adottato lo stesso tema, ma in modo più schematico<sup>409</sup>.

Davanti alla parete di fondo, sulla quale solo ipoteticamente possiamo pensare ci fosse un'immagine della tauroctonia, alloggiata sullo sfondo stuccato e intonacato di rosso e azzurro, è stato posto l'altare in muratura di scaglie di tufo e mattoni con intonacatura, di cui la parte superiore sinistra è fortemente lacunosa. Esso poggia su una base rovesciata di marmo pario. È riconoscibile però un foro per l'alloggiamento di una lucerna che doveva trapassare la superficie. Ritrovamenti contestuali di frammenti di vetro, fanno pensare che la fiamma potesse essere protetta da una sottile lastrina<sup>410</sup>. Becatti riconosceva nella forma del foro quella di una mezzaluna, in analogia con quello del mitreo di Lucrezio Menandro. Accanto all'altare sono state rinvenute tre lucerne non bollate e tra la base e l'altare stesso è stata ritrovata una moneta di Faustina. Si tratta di un medio bronzo, con profilo destro di Faustina accompagnato dalla legenda *Faustina Augusta* sul retto, mentre sul verso c'è Cerere con *capite velato*, assisa con un mazzo di spighe e le scritte intorno ai lati *S(enatus) C(onsulto)*<sup>411</sup>. L'importanza di questo rinvenimento è il *terminus post quem* per la costruzione dell'altare che deve essere collocato dalla seconda metà del II secolo in avanti.

Nello svuotamento della banchina destra sono state trovate altre due monete, che anche in questo caso danno un *terminus post quem* per la costruzione dei *podia*: un grande bronzo di

---

<sup>408</sup> PORPH., *De antro*, 5-6: 5, “Come dice Eubulo, Zoroastro per primo consacrò in onore di Mithra padre e creatore di ogni cosa uno speleo naturale fiorito e ricco di sorgenti” (trad. SANZI 2003, 419-20).

<sup>409</sup> BECATTI 1954, 96.

<sup>410</sup> Vedi paragrafi 5.1 e 5.5.

<sup>411</sup> La moneta è attualmente irreperibile. Mi affido per la descrizione a quanto riportato da BECATTI (1953, 94).

Adriano con il profilo verso destra dell'imperatore laureato e la scritta *Hadrianus Augustus* sul verso e la Dea Roma di profilo verso sinistra, assisa su armi con la legenda *S(enatus) C(onsulto)*. La seconda moneta è un piccolo bronzo con profilo verso destra di Antonino Pio *Antoninus Augustus* sul dritto e una figura femminile stante con patera nella mano destra e scettro nella sinistra, non riconoscibile, con la scritta *S(enatus) C(onsulto)*<sup>412</sup>. La costruzione delle banchine si deve dunque collocare dopo il 138 d.C.

Sul pavimento, verso l'altare, era stato inserito un pozzetto fittile, con due piastrelle di marmo bigio ai lati, da una delle quali emerge una *fistula plumbea* tagliata.

Parimenti a quanto predisposto per i due *podia* anche il pavimento è dotato di un mosaico a tessere bianche e nere, incorniciato da una doppia riquadratura di tessere nere, all'interno della quale partendo dall'ingresso troviamo il primo motivo. Si tratta di un motivo architettonico, in cui una teoria di archi parte da uno centrale, più grande, incorniciato da due capitelli e dotato di una corona di merli, dal fornice del quale pende un *oscillum*. Ai suoi lati, tre archi a destra e tre archi a sinistra, sono di dimensioni minori, ma tutti dotati di merli. La presenza di linee orizzontali nella parte bassa degli archi minori sembra simboleggiare le soglie delle porte. Si tratta comunque di un tema molto ricorrente nell'ambito dell'architettura domestica, ma in questo caso la presenza di sette archi, può dare spazio a un'interpretazione simbolica legata al numero sette, che ritroviamo anche nel mitreo ostiense delle Sette Sfere e che è citata da Celso e riportata da Origene<sup>413</sup>.

Procedendo verso la parete di fondo incontriamo, proprio davanti al pozzetto rituale, la rappresentazione di un cratere a colonnette, decorato da foglie di alloro. Alla sinistra di questo abbiamo un volatile, con lunghe ali, nel quale Becatti non riusciva a riconoscere un corvo e ipotizzava si trattasse in un'aquila<sup>414</sup>. Il volatile tiene sotto le zampe un'asta lanceolata. A destra del cratere c'è invece un serpente che sembra uscire da una roccia che è rappresentata uscente dalla riquadratura del pavimento e che porge la lingua sul bordo del recipiente.

Quasi a ridosso della riquadratura, sul lato della parete di fondo, c'è invece un personaggio maschile barbuto, con mantello, che tiene un fascio di fulmini nella mano destra e uno scettro nella sinistra. Si tratta di Giove. Fuori dalla riquadratura abbiamo un altro personaggio maschile barbuto, con *capite velato* e un falchetto nella mano sinistra, in cui si può riconoscere Saturno.

---

<sup>412</sup> Anche per questi due bronzi vale il discorso per quello di Faustina: le monete sono irreperibili e la descrizione si basa su quella di BECATTI (1954, 94).

<sup>413</sup> ORIG., *C. Cels*, VI, 22. Per il testo tradotto vedi nota 251.

<sup>414</sup> BECATTI 1961, 198.



Becatti, considerando la presenza di altre quattro divinità sulla fronte dei *podia*, tutte collegabili ai pianeti, ritiene ci sia un legame simbolico con il tema delle Sette Porte poste all'ingresso. Abbiamo in effetti Marte, Venere, Mercurio, Saturno, Giove, Luna. Il grande assente è il Sole, che secondo lo studioso sarebbe rappresentato dalla figura, mai trovata all'interno di questo mitreo, di Mitra. Abbiamo quindi come nei mitrei di Santa Prisca a Roma e delle Sette Sfere a Ostia, un riferimento alle divinità planetarie, dove nel primo caso, la numerologia del sette sarebbe proposta anche in esplicito riferimento ai gradi iniziatici, tutelati dai pianeti<sup>415</sup>.

Tra i rinvenimenti dello scavo del mitreo ci sono anche due statue, entrambe frammentarie. In una è riconoscibile la parte inferiore di uno tra *Cautes* e *Cautopates*: gambe incrociate, tunica corta, mantello e pantaloni. La seconda invece è una rappresentazione di una figura femminile, acefala e con le braccia e il piede destro mancanti. Indossa un chitone e un *himation*. Tra i piedi c'è un foro circolare, forse per il passaggio dell'acqua, ma rimane comunque difficile supporre la collocazione all'interno del mitreo<sup>416</sup>.

L'ingresso all'*horreum* avveniva da sud, attraverso un arco monumentale di epoca adrianea che doveva essere di pertinenza dell'edificio con il quale confina a sud. La pianta dell'edificio prevede un ingresso ampio (circa 5 m) su un corridoio centrale, intorno al quale si aprono due file di tre stanze<sup>417</sup>. Lungo la parete nord ci sono tre contrafforti in blocchi di travertino. Lungo la parete est c'è un ingresso sulla parete di fondo della cella centrale, larga 1,20 m, che doveva collegare l'*horreum* al Cortile del Dioniso.

La conservazione di tre soglie delle celle porta a considerazioni importanti sulla funzione di questa struttura. Tradizionalmente è considerato un piccolo magazzino di proprietà privata, forse di un mercante, per le dimensioni e per la posizione distante dal settore originariamente pubblico a ridosso del Tevere<sup>418</sup>. Alcune delle sue caratteristiche possono offrire una nuova lettura del dato archeologico<sup>419</sup>. Sono state ritrovate tre soglie per porte con cardini, mentre la soglia nella cella di nord-ovest, è stata modificata in una fase successiva per l'alloggiamento di una porta a scorrimento, tipica delle *tabernae* (fig. 56), ma che rappresenta un *unicum* per gli

---

<sup>415</sup> Si rimanda ai paragrafi 4.2 e 5.4 per l'esame della tematica dei gradi e delle iniziazioni.

<sup>416</sup> Secondo BECATTI 1954, 198 il foro venne praticato per il passaggio dell'acqua. MARCHESINI 2012-13, 258, in base al ritrovamento di un pozzetto rituale e di una *fistula* di piombo, ipotizza che si potesse trattare di una ninfa, vista la connessione forte di questo mitreo con l'elemento acquatico. Va sottolineato che al momento dell'impianto del mitreo, la *fistula* era stata tagliata e non assolveva più alla funzione di conduzione dell'acqua.

<sup>417</sup> RICKMAN inserisce questo magazzino nella tipologia degli *horrea* a corridoio centrale (1971, 58-61).

<sup>418</sup> L'area delimitata in età tardo-repubblicana dai cd. Cippi di Caninio.

<sup>419</sup> RICKMAN 1971, 61; PAVOLINI 2006a, 194.

*horrea* di Ostia. Recentemente il tema delle soglie marmoree scanalate è stato affrontato da J. Schoevaert nel suo lavoro sulle *boutiques* ostiensi. Lo studioso riprende la posizione di G. Girri<sup>420</sup> nell'interpretazione di questa tipologia di ingressi e lo considera come criterio di identificazione delle *tabernae*, o comunque degli edifici a vocazione commerciale o di *ateliers*. A un certo punto, una cella del piccolo *horreum* sarebbe stata quindi predisposta a *taberna*<sup>421</sup>. Non possiamo sapere purtroppo se questo cambiamento sia avvenuto con l'apprestamento della cella di sud-est a mitreo, da collocare intorno al 160-170 d.C. o con la costruzione dell'ingresso ad arco monumentale in laterizio di epoca adrianea che si addossa al muro sud dell'*horreum*. La parte a sud dell'arco monumentale non è ancora stata indagata archeologicamente, impedendo di avere ulteriori informazioni riguardo questo *horreum*. Innanzitutto, le piccole dimensioni di questi magazzini hanno fatto ipotizzare che si trattasse di *horrea* di privati, utilizzati come magazzini di stoccaggio o affittati per la stessa finalità ad altri. Erano solitamente dotati di un solo ingresso. Possiamo quindi immaginare che il solo ingresso attivo, almeno in origine, fosse quello a sud. Successiva sarebbe la monumentalizzazione dell'arco di cui sopra, che apparteneva all'edificio che gli si addossava. L'aspetto dell'addossamento potrebbe darci indicazioni riguardo il fatto che se si trattasse di un *horreum* sarebbe stato necessario, o molto probabile, un *ambitus* o intercapedine che dividesse per questioni di sicurezza le due strutture. A prescindere da questo aspetto, bisogna considerare anche i rapporti con gli altri edifici adiacenti: ne risulta che a nord c'è la condivisione del muro perimetrale con le Terme delle Sei Colonne, a ovest con quello del cortile della *Schola* del Traiano e a est con il muro del Cortile del Dioniso e alla struttura a sud solo parzialmente scavata e di cui non possiamo ipotizzare la funzione.

Solo per rimanere a Ostia, si riscontra in moltissimi casi che il concetto del *paries communis* non ritrovava pieno adempimento nella realtà edilizia. Se questo può essere valido per quasi tutte le tipologie architettoniche sembra esserci però una maggiore attenzione per quanto riguarda gli *horrea*. Come sottolinea Rickman, anche per magazzini più piccoli, sebbene ci possa essere un contatto con le strutture adiacenti, non c'è mai la condivisione di uno stesso muro. La ragione per questa regola e per quella degli *ambitus* è sempre quella di prevenire la

---

<sup>420</sup> GIRRI 1956.

<sup>421</sup> L'ipotesi di un cambiamento di funzione per lo spazio, dettato dall'inserimento di una soglia marmorea a scorrimento, è accolta anche da SCHOEVAERT che però considera quattro delle sei celle del magazzino, sebbene sia archeologicamente attestata una sola di queste soglie "da *taberna*" (2018, 85). Già RICKMAN aveva notato questa eccezione negli ingressi dell'*horreum* (1971, 60-61). Schoevaert data il mutamento in *tabernae* dalla metà del III sec. in avanti senza specificare le motivazioni di questa datazione.

diffusione degli incendi<sup>422</sup>. Lo studioso, che pure analizza nello specifico questo *horreum* e ne fa una dettagliata descrizione, non si sofferma sull'aspetto della condivisione dei muri. Al fattore sicurezza si collega il dato della proprietà, per cui la condivisione del muro sembrerebbe indicare la stessa appartenenza. Tralascio questo ultimo aspetto perché mi sembra improbabile che, almeno in questo caso, si possa cercare di desumere dei dati sullo status giuridico dei vari edifici dell'isolato IV v, vista la molteplicità di muri comuni rilevati. A questo aspetto fa riferimento un documento epigrafico rinvenuto all'interno delle Terme delle Sei Colonne<sup>423</sup> che attesta la diversa proprietà tra l'impianto termale e l'adiacente *domus* del Cortile del Dioniso, in cui la presenza del muro che li divide è in comune solo per una determinata altezza<sup>424</sup>.

Torniamo un attimo sulla complessità dell'analisi giuridica sulla base della *paries communis*. Come sottolinea Saliou, nei rapporti di vicinato edilizio perde progressivamente importanza, fino a diventare una legge non applicata, l'*ambitus*, quale spazio di separazione e demarcazione delle proprietà. In questo senso si riducono a due le implicazioni giuridiche nel caso di muri mediani. Il muro può appartenere a uno solo dei vicini con un diritto di servitù eventualmente per l'altro soggetto, o essere in un rapporto di comproprietà e si può parlare di *paries communis*<sup>425</sup>. Ovviamente permane l'obbligo di garanzia di sicurezza per talune tipologie di edifici, come a esempio gli *horrea*. La casistica di presenze di *ambitus* illustrata da Rickman è indicativa della necessità di prevenzione degli incendi. Ricorre d'obbligo precisare che, sebbene questa sia la regola, il confronto con un'altra tipologia di edifici, ovvero le terme, dimostra che solo per i grandi complessi si garantiva la presenza di un *ambitus*. Per i *balnea* invece, la prova archeologica attesta che venivano inseriti all'interno degli isolati, tra gli edifici preesistenti, avendo dunque più di una parete in comune<sup>426</sup>.

Resta però interessante questo tipo di analisi per arrivare al superamento dell'identificazione di questo edificio come *horreum*, alla quale si deve aggiungere anche l'elemento della soglia a scorrimento, estraneo ai canonici ingressi delle celle degli *horrea* romani<sup>427</sup>. Purtroppo non è

---

<sup>422</sup> *Cod. Theod.* XV, 1, 38; RICKMAN 1971, 78-9, 190-92.

<sup>423</sup> BLOCH 1953, n°68 "*hic paries ad hanc altitudinem hac fine communis est...*"

<sup>424</sup> SALIOU 1994, 60.

<sup>425</sup> SALIOU 1994, 81.

<sup>426</sup> MEIGGS parla dei *balnea* e dei danni ai muri provocati dalla presenza di tubuli lungo il muro mediano (1973, 417-20).

<sup>427</sup> STEUERNAGEL (2004, 188) trova delle similitudini tra l'edificio in cui è impiantato questo mitreo e il Caseggiato del Larario (I x, 3) costruito in epoca adrianea tra il decumano massimo e la via omonima, interpretato come un mercato per articoli di pregio (PAVOLINI 2006a, 113).

possibile risalire a una datazione per la modifica della soglia in travertino e la mancanza di scavi nella parte sud di questa regione, non aiuta a comprendere quali siano state le dinamiche edilizie dell'area.

## 2.14. Mitreo dei Serpenti (V vi, 6)

Il mitreo dei Serpenti è installato in un edificio commerciale, inserito in un settore a est della Semita dei Cippi, compreso tra il Decumano Massimo a nord, via della Fortuna Annonaria a sud e via del Mitreo dei Serpenti e via del Sole rispettivamente a est e ovest<sup>428</sup>. L'area, caratterizzata da una lottizzazione del terreno basata sulla misura di 1 *actus*, ha il lato breve allineato al decumano e i lati lunghi paralleli alla semita come le parcelle a est, contrariamente a quanto succede per i settori immediatamente a ovest, che affacciano sulla Semita dei cippi<sup>429</sup> (fig. 57).

La storia edilizia dell'area è ricca di rimaneggiamenti delle strutture e della viabilità secondaria. Tutto inizia nel III-II a.C. con i primi muri, tra cui quello in opera quadrata di tufo di Grotta Oscura, che sembrano delimitare un passaggio che poteva essere la prosecuzione verso est della via dell'Invidioso. Risalenti alla seconda fase, datata all'età giulio-claudia invece sono i muri in tufo dell'Aniene e in opera reticolata visibili nel Caseggiato B e quello che poi sarà il muro orientale del mitreo. Di una fase leggermente successiva è il primo impianto nel settore del Caseggiato E, con muri in opera reticolata e laterizi gialli. Nella fase successiva avvengono i primi rimaneggiamenti a questa fabbrica con inserzioni in opera mista. Sempre risalente all'età flavia-traiana sono le prime attività edilizie che verranno inglobate nel Caseggiato del Sole.

In età adrianea abbiamo invece la fabbrica degli ambienti del Caseggiato B che si doveva estendere fino al decumano massimo, ma che sarebbe stata interrotta dall'edificazione del Caseggiato A<sup>430</sup>, di prima età severiana (fig. 58). Contestualmente avviene la parziale riduzione di via del Mitreo dei Serpenti, che sulla parte affacciata al decumano ha visto la costruzione di un passaggio coperto nella parte terminale. In età antonina è stato costruito il Caseggiato del Sole, diviso da un doppio muro dal Caseggiato B<sup>431</sup>.

Il caseggiato A risale quindi a una sesta fase di attività edilizia nel settore, all'inizio dei Severi, successiva alla costruzione della Sede degli Augustali (V vii, 1-2). Il rapporto tra le due strutture si verifica con il muro perimetrale occidentale della Sede degli Augustali e la parete esterna del passaggio coperto che ha portato alla riduzione della via del Mitreo dei Serpenti ad

---

<sup>428</sup> BECATTI 1954, 101-04; *CIMRM* 294; BAKKER 1994; PAVOLINI 2006a, 223-24; MARCHESINI 2012-13, 279-84; MELEGA 2017-18, 152-57, 313-18; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum des Serpents (V, VI, 6)* <https://books.openedition.org/cdf/6598>.

<sup>429</sup> Vedi BIANCHI 1998, 126, fig. 15.

<sup>430</sup> BIANCHI 1998, 128.

<sup>431</sup> Il caseggiato viene datato dal confronto con edifici recanti bolli laterizi dell'epoca di Antonino Pio. Per BIANCHI (1998, 129), sulla base della tecnica edilizia, l'edificio è databile tra Marco Aurelio e i Severi.

angiporto. Leggermente successive sarebbero la costruzione del Caseggiato D e i primi rimaneggiamenti del Caseggiato del Sole con la chiusura delle porte di comunicazione tra le varie *tabernae*. Nell'ultima fase, che va dall'età severiana alla fine del III sec. d.C., avvengono una serie di cambiamenti che interessano tutto il settore. Le pitture degli ambienti a sud-est del Caseggiato del Sole (AA 16, 18, 19) e dell'ambiente 38 del Caseggiato C sono di questo periodo. Il cortile A17 diviene una latrina. L'altro cortile, A20 aperto verso via del Mitreo dei Serpenti, viene chiuso da un muro. Parallelamente si interviene sui vani che affacciano sulla via del Sole, con la chiusura, probabilmente dovuta a un incendio, delle quattro *tabernae* a sud (AA 9-12). Si rinforza la facciata esterna del Caseggiato E, raccordandosi con la parete perimetrale delle Terme dell'Invidioso e perciò limitando l'accesso alla strada. L'abside stessa della piscina del *frigidarium* delle terme, aggiunta a un certo punto della storia edilizia del complesso termale, andando a occupare parte di via del Sole<sup>432</sup>. In questo momento il Caseggiato del Sole perde tutte le connotazioni che ne hanno caratterizzato l'esistenza<sup>433</sup>. Non sappiamo se i piani superiori continuassero a essere usati. A Ostia soprattutto dalla fine del III secolo, in alcune strade le colmate di detriti derivate dall'abbandono di alcuni edifici hanno portato a un innalzamento del livello stradale. Tale innalzamento raggiungeva i primi piani delle *insulae*, obliterando in questo modo tutti i piani terreni<sup>434</sup>.

Sulla parte dei lotti che vanno sulla via del Mitreo dei Serpenti si interviene con la creazione di un piccolo edificio con copertura a crociera A29 che sembra indipendente rispetto ai caseggiati. La sua parete occidentale sarà contermina a quella dell'ambiente che ospita il mitreo dei Serpenti, installato in questa fase. Parallelamente potrebbe essersi verificata la tamponatura dell'accesso all'ambiente A28, prospiciente il nuovo ambiente voltato, comportando anche il nuovo orientamento dei vani interni<sup>435</sup>.

L'installazione del luogo di culto mitraico ha portato anche alla chiusura della porta sulla parete di fondo, che funzionava da collegamento con gli edifici a sud, tamponata con una muratura di rozzi tufelli (figg. 59-60).

---

<sup>432</sup> POCARDI 2006, 181. In età tardoantica si verificano vari casi di costruzione di absidi in aggiunta a piscine o vasche già esistenti che vanno a occupare la sede stradale; Pocardri fa l'esempio dell'abside della piscina nord del *frigidarium* delle Terme del Foro che va su via della Forica, o l'occupazione dell'*ambitus* tra le Terme di Mitra e gli *Horrea dei mensores* con un bacino per l'acqua fredda.

<sup>433</sup> Ostia I, 162, il muro che ha chiuso gli ingressi delle *tabernae* del Caseggiato del Sole, avrebbe avuto funzione di chiusura dei detriti per lasciare libera la strada.

<sup>434</sup> PAROLI 1993, 166-68; GERING 2004; PAVOLINI 2016, 387-88.

<sup>435</sup> BIANCHI 1998, 130.

Il mitreo rispecchia le numerose vicende edilizie del settore, perché sfrutta tre muri preesistenti di fasi diverse. L'unico muro costruito contestualmente, è quello della parete nord sulla quale è ricavato l'ingresso ed è in opera laterizia. Il muro opposto invece è sempre in laterizio, datato al II secolo. La parete est è in opera mista con rimaneggiamenti in laterizia di età adrianea. Il muro più antico è quello occidentale, in opera reticolata tra pilastri di tufo a cui si addossa il muro perimetrale del Caseggiato del Sole. È stato mantenuto l'apparato decorativo delle pareti preesistenti all'impianto: il tema figurativo sembra indicare che l'angolo sud-est fosse stato adibito a larario. In questo angolo sono ancora visibili due pezzi di intonaco a fondo bianco su cui sono raffigurate figure di serpenti e Geni. Sulla fascia superiore ci sono delle ghirlande rosse a festone, legate insieme da nastri frangiati, sulle quali arrivano le altezze di piccoli alberelli con foglie lanceolate. Sul muro sud si riconosce un serpente con tre spire in posizione eretta, rivolto verso sinistra. Il dorso del corpo è rosso-bluastrò, con una fascia gialla laterale, mentre la parte del ventre è verde con squamature in nero, come nella parte dorsale, e con una fascia rosacea con squamatura rossa. La testa del rettile è blu-verde, con la bocca di colore rosso e una cresta anch'essa rossa, che ne denota il genere maschile. Sul muro est c'è la stessa decorazione di sfondo e della fascia superiore. In questo caso si riconosce l'ultima spira di un serpente femmina, in quanto non dotato di cresta, che si rivolge verso destra, dove c'è una figura maschile stante in cui si riconosce il Genio del *pater familias*. Indossa una tunica bianca, con ombreggiature giallastre e rossastre e una toga rossa che gli copre il capo coronato da una ghirlanda di foglie. È visibile l'avambraccio destro che doveva tenere una patera, mentre nella mano sinistra, che è mancante, tiene una cornucopia gialla, rigogliosa di frutti e foglie.

Le pitture sono state datate da Becatti alla metà del II sec. d.C., mentre Van Essen le data all'età di Gallieno e le considera in fase con l'impianto del mitreo<sup>436</sup>.

In questa fase sono state costruite le due banchine con materiali di risulta, che si estendono per una lunghezza di 9,75 m lungo le pareti est e ovest. Solo per il podio del lato ovest è stato costruito un gradino in laterizio, all'attaccatura dello stipite della larga porta di ingresso. Al centro dei *podia* ci sono due piccole nicchie ricavate nella rozza muratura e prive di rivestimenti. Il pavimento del corridoio è un battuto di terra.

Addossato alla parete di fondo, sul lato sud, c'è un altare a gradoni in muratura, con ricorsi di tufelli e laterizi, anche in questo caso costruito con tecnica abbastanza approssimativa. L'altare,

---

<sup>436</sup> BECATTI 1954, 103; VAN ESSEN 1956-58, 176-7, in cui non considera l'esistenza di diverse fasi edilizie, ma solo ritocchi all'architettura non databili.

che Becatti riteneva essere un esempio di *thronus*<sup>437</sup>, ha due ante laterali che ne delimitano lo spazio, di cui solo quella destra raggiunge la parete di fondo. A sinistra infatti rimane un piccolo spazio, risparmiato per non coprire la pittura preesistente<sup>438</sup>, o per lasciare possibilità di movimento accanto all'altare. Questa soluzione potrebbe avere un carattere rituale e la troviamo in altri casi a Ostia<sup>439</sup>. Davanti ai due gradini c'era poi un'ara, sempre con una muratura di tufelli e laterizi, con una base che su tre lati è più ampia della superficie.

Durante le operazioni di scavo è stata ritrovata una piccola aretta in travertino, con due pulvini abbozzati che incorniciano una cavità della superficie superiore.

L'accesso al mitreo avviene attraverso la parete nord, prima della quale si deve superare A29 per giungere a un piccolo piazzale aperto. Sembra che l'unica via percorribile per potervi accedere fosse la strada che ne prende il nome. È interessante notare che la costruzione di A29 avviene in fase con quella del mitreo. Potrebbe rappresentare la necessità di un ambiente di supporto alle attività rituali, essendo anche l'unica stanza dalla quale è possibile accedere. Si noti anche che questo vano, come il mitreo, ha un livello pavimentale più basso dei vani adiacenti, con i quali si raccorda attraverso un gradino di circa 20 cm.

Il caseggiato che ospita il mitreo ha una funzione commerciale/artigianale, secondo quanto si suppone dalla dimensione degli ambienti e dalla presenza di una struttura che potrebbe essere interpretata come un forno<sup>440</sup>.

Data l'esiguità del materiale archeologico e della tipologia delle tecniche murarie è difficile proporre una datazione per questo mitreo, che Becatti data alla metà del III sec<sup>441</sup>.

Per capire meglio il contesto topografico sono necessarie alcune considerazioni sulla distribuzione degli interventi che vanno dall'età severiana alla fine del III secolo (fig. 61). La costruzione dell'ambiente voltato a crociera A29 sembra funzionale al cambio di funzione dell'edificio in cui viene impiantato il mitreo. Inoltre, la tamponatura degli accessi di A28 verso

---

<sup>437</sup> BECATTI 1954, 102.

<sup>438</sup> BECATTI 1954, 102.

<sup>439</sup> Abbiamo altri casi in cui accanto all'altare ci sono delle porte o degli spazi lasciati liberi. Non possiamo sapere se si tratta di scelte intenzionali dovute a scopi pratici o rituali, per permettere forse una maggiore mobilità intorno alla parete di fondo. A Ostia abbiamo uno spazio o un passaggio vicino l'altare anche nei mitrei degli Animali, di Lucrezio Menandro, delle Terme di Mitra e forse delle Pareti Dipinte.

<sup>440</sup> BAKKER 1994, 103.

<sup>441</sup> BECATTI 1954, 107; WHITE (2012, 443) lo data alla fine del III secolo, seguito da MELEGA (2017-2018, 154).



sud sembra essere correlata proprio alla costruzione dell'ambiente A29<sup>442</sup>, nonostante il primo appartenga al Caseggiato A.

Questo settore della *regio V*, è contraddistinto dalla presenza del decumano massimo che definisce gli allineamenti dei vari lotti. Questi, almeno nella progettualità originaria, sembrano seguire una parcellizzazione dei terreni. I lati brevi sono paralleli al decumano massimo verso nord e a via della Fortuna Annonaria verso sud. I lati lunghi delle fabbriche invece corrono lungo la via del Mitreo dei Serpenti e la via del Sole. Secondo questa divisione spaziale, la prima fase edilizia avrebbe previsto che il Caseggiato B fosse pressoché identico al Caseggiato del Sole. Solo in un momento successivo c'è stato il frazionamento in due unità (Caseggiato A e Caseggiato B).

Si deve anche considerare che in tarda epoca severiana si registra a Ostia una contrazione economica che si manifesta soprattutto a livello urbanistico. Per quanto riguarda questo settore, sappiamo che la via del Sole è rimasta aperta al passaggio almeno fino alla metà del IV secolo. La strada sgombra è mantenuta sgombra anche dopo l'incendio che nell'ultimo quarto del III secolo ha interessato un gruppo di *tabernae* sulla strada<sup>443</sup>.

È probabile dunque una contrazione della spinta commerciale dell'area in questo settore, nella quale probabilmente continuano le loro attività gli ambienti affacciati sul decumano e la via della Fortuna Annonaria, mentre altri subiscono una rifunzionalizzazione o un precoce abbandono.

Originariamente, l'ambiente in cui è stato installato il mitreo, doveva essere aperto sul lato nord. Considerando il posizionamento delle pitture dei *Lares* presso l'angolo sud-est del vano, si può pensare che questo spazio fosse adibito alla funzione di larario per le persone che abitavano o lavoravano negli ambienti prospicienti sia il lato nord sia il lato sud.

---

<sup>442</sup> Sulla temporaneità di questi interventi vedi BIANCHI 1998, 130.

<sup>443</sup> *Ostia I*, 162; GERING 2004, 337-38 e GERING 2018, 56. La viabilità "interna" di questo settore della *regio V*, era caratterizzata in origine da tre angiporti, concentrati nella parte orientale, che servivano per collegare la via del Sole con gli edifici più interni (A51) e poi con via del Mitreo dei Serpenti (A37) e la via della Fortuna Annonaria (A47). Nella parte occidentale invece, la presenza della via del Mitreo dei Serpenti collegava tutti i complessi, nonostante, la riduzione dovuta alla creazione dell'angiporto A27. Il collegamento con il decumano massimo era limitato a questo, e occupato dalle *tabernae* che sfruttavano la principale arteria stradale. Nella fase che va dall'età severiana in avanti, si registra la parziale occupazione di via del Sole, con le strutture che contraffortano le Terme dell'Invidioso e l'abside della piscina del *frigidarium* di questo complesso e l'abbandono della parte meridionale delle *tabernae* del Caseggiato del Sole.

La distinzione dei due complessi è, non serve dirlo, moderna e di facilitazione all'analisi. Considerate però le parallele vicende edilizie, è verosimile che siano sempre appartenute alla stessa proprietà.

Alla luce di questa lettura si potrebbe ipotizzare che la presenza del mitreo sia stata dettata da un avvicendamento, o forse un inserimento, di un nuovo luogo di culto, dove prima era stato predisposto un *lararium*. La comunità di vicinato, o nata sul posto di lavoro, che vi si incontrava era pertinente ai caseggiati A e B. Possiamo escludere il Caseggiato del Sole, la cui divisione dall'edificio che ospita il mitreo è dettata dalla chiusura di tutti gli spazi di collegamento e dal doppio muro che ne caratterizza la diversa proprietà.

## 2.15. Mitreo di Felicissimo (V ix, 1)

Il mitreo di Felicissimo si trova all'interno di un caseggiato (V ix, 2) di cui è sconosciuta la funzione ed è attualmente raggiungibile dalla Via di Felicissimo, una piccola traversa di Via della Fortuna Annonaria<sup>444</sup>. L'edificio confina a nord con il santuario di Bona Dea (V x, 2), a est con le Terme del Nuotatore (V x, 3), a sud con la via di Felicissimo e a ovest con la via della Fortuna Annonaria (fig. 62).

L'analisi del contesto topografico dell'area parte dalle prime fasi di occupazione caratterizzate dall'adattamento a una viabilità preesistente. A essa si sarebbe adeguato anche il *temenos* del Santuario di Bona Dea, che pare essere la struttura più antica del settore e intorno alla quale sarebbero stati costruiti gli altri edifici<sup>445</sup>.

Il caseggiato, in cui è stato impiantato il mitreo, non è di facile lettura per il cattivo stato di conservazione degli alzati. Non è possibile dedurre con certezza se l'ambiente a sud del luogo di culto mitraico sia pertinente al caseggiato o sia una struttura indipendente. Si nota infatti che nella pianta di Gismondi – Visca del 1949, poi aggiornata da Pascolini nel 1961 e da Ricciardi nel 1996, questo ambiente aveva diverse aperture (vedi fig. 62). Una dava sul corridoio che conduceva dal decumano alle Terme del Nuotatore, uno sulla via del Felicissimo e uno sul lato sud che lo metteva in comunicazione con gli ambienti del complesso termale. Attualmente non è possibile fare verifiche autoptiche perché l'area è invasa dalla vegetazione. Nella pianta delle Terme del Nuotatore, pubblicata dopo lo scavo svolto tra il 1966 e il 1975 dall'allora Istituto di Archeologia dell'Università di Roma<sup>446</sup>, l'ambiente appare completamente chiuso.

---

<sup>444</sup> BECATTI 1954, 105-12; *CIMRM* 297; BAKKER 1994; PAVOLINI 2006a, 228-29; MARCHESINI 2012-13, 170-76; MELEGA 2017-18, 158-63, 319-24; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum de Felicissimus (V, IX, I* <https://books.openedition.org/cdf/6544>.

<sup>445</sup> Il ritrovamento di lacerti murari in opera cementizia con paramenti in *incertum*, uniti ad alcuni ritrovamenti epigrafici di I sec. a.C. e di età augustea fanno datare la prima fase del santuario tra II sec. a.C. e I sec. a.C. con la preferenza per una datazione più bassa (ZEVI 1997, 448-52; MEDRI-FALZONE ET AL. 2017, 3, 5; vd. FLORIANI SQUARCIANO 1959-60, MEIGGS 1973, 352; CÉBEILLAC-GERVASONI 2004, 78-9). La ricostruzione del *temenos* originario, intorno al quale, si adattano tutte le fabbriche successive può essere solo parziale. I resti dei muri si trovano sul lato est che confinerà con le Terme del Nuotatore e in due punti lungo il perimetro meridionale – nell'angolo sud-est e poi verso ovest – in comune con il muro settentrionale dell'edificio di incerta funzione e parallelo alla via delle Ermette. Per quanto riguarda il lato ovest abbiamo un incrocio con il muro meridionale, ma sembra trattarsi di una struttura interna al recinto più che del lato occidentale del *temenos*. Completamente ipotetica è la ricostruzione del lato nord, per il quale non sono state rintracciate strutture, ma considerando come la via Laurentina abbia definito l'assetto della zona, è più che probabile che questo lato del recinto fosse allineato all'arteria stradale.

<sup>446</sup> MEDRI 2013.

Il mitreo di cui rimangono parzialmente gli alzati dei muri e delle banchine, conserva in buone condizioni il pavimento musivo (fig. 63). Di grande interesse perché ricco di simboli che rimandano alla sfera cultuale, è diviso in nove pannelli. Solo la parte a ridosso della parete di fondo è lacunosa. Partendo da qui incontriamo la rappresentazione di un cratere con due rami e forse due spighe. Alcuni studiosi pensano si tratti di un'immagine allusiva alla tauroctonia, nel suo aspetto legato alla fecondità che deriva dal potere generatore del sangue del toro<sup>447</sup>. L'immagine del cratere rimanda all'acqua – abbiamo un esempio ostiense nel mitreo delle Sette Porte – mentre le spighe sono sovente raffigurate mentre fioriscono dalla coda del toro. Al di sopra di questa rappresentazione c'è l'unica attestazione epigrafica del monumento. È in tessere di mosaico nero su sfondo bianco, entro una tabella delimitata da fasce nere<sup>448</sup>:

*Felicissimus / ex voto f(ecit).*

Attesta il voto di Felicissimo, cioè il dono del mosaico. Sebbene la divinità non sia specificata, dato il contesto, non ci posso essere dubbi che si tratti di Mitra. Il *cognomen* è diffuso a Ostia in iscrizioni sepolcrali e in epigrafi relativi a *collegia*. Verosimilmente potrebbe essere un liberto, uno schiavo o discendente di liberti<sup>449</sup>.

Da questo punto del pavimento musivo, e procedendo verso l'ingresso, si alternano sette pannelli. Il numero di sette li mette in correlazione con i cosiddetti gradi iniziatici<sup>450</sup>. Seguendo questa lettura, gli attributi rappresentati sono stati interpretati come strumenti rituali<sup>451</sup>.

Proseguendo si ritrova la raffigurazione di un caduceo che rimanda a Mercurio, un corvo che chiaramente rappresenta il *corax* e un piccolo recipiente.

Il pannello seguente ha un diadema con crescente che allude a Venere, una lucerna a *Nymphus*. Nel pannello seguente invece un elmetto, l'attributo di Marte, la lancia e una borsa del *miles*. Il quarto grado iniziatico, quello del *leo*, è rappresentato invece da un fulmine che allude a Giove e da una paletta o *simpulum* che simboleggia il leone, come portatore del fuoco<sup>452</sup>. Il

---

<sup>447</sup> CUMONT 1896-99, I, 194; BECATTI 1954, 106; 1961, 227-30. Per entrambi gli studiosi il cratere simboleggia l'acqua (vedi CUMONT 1896-99, I, 101) ma la presenza di vegetazione rimanda al potere benefico e fecondo del sangue del toro.

<sup>448</sup> AE 1946, 118.

<sup>449</sup> MARCHESINI 2012-13, 171.

<sup>450</sup> Vedi paragrafi 4.2 e 5.4.

<sup>451</sup> BECATTI 1954, 106-12.

<sup>452</sup> Il legame tra i *leones* mitraici e il fuoco è narrato in Porph., *De antro* 15: «Pertanto quando agli iniziati al grado del leo sulle mani versano miele al posto dell'acqua per purificarle, li esortano a mantenere le mani pure da qualsiasi cosa che possa essere dolorosa, dannosa ed impura; poi dal momento che il fuoco ha il potere di

*perses* è rappresentato da un *ensis falcatus* o un *harpé*, una spada con lama a falchetto, anche ritenuta caratteristica delle genti asiatiche<sup>453</sup>, un crescente lunare che allude alla divinità tutelare di questo grado ed *Hesperus*, la stessa della sera. Un ulteriore attributo è una falce, simbolo del *Persiano*, quale protettore delle messi<sup>454</sup>. La corona con sette raggi e nastri si riferisce a *Sol*, la frusta all'*heliodromus* e la torcia a *Phosporus*, la stella del mattino. In ultimo, il grado principale, quello del *Pater*, qui simboleggiato da un berretto frigio, patera e *rabdos*, quali elementi di un possibile battesimo o avanzamento iniziatico e il falchetto<sup>455</sup> di Saturno.

L'ultimo pannello si trova nello spazio nei pressi dell'ingresso; un cratere, un altare con *foculus* e due berretti con la stella sul capo, probabile allusione a *Cautes* e *Cautopates*.

Tale rappresentazione musiva e le epigrafi provenienti dal mitreo di Santa Prisca a Roma, sono state utilizzate come fonti dirette principali per la lettura del culto.

L'attuale ingresso sulla via di Felicissimo è un'alterazione conseguente al restauro.

L'accesso originario del mitreo è situato lungo la parete sinistra. L'accesso originario dunque prevedeva un passaggio dal vano posto a nord, nel quale era stata chiusa la porta che lo collegava alla via antistante (via del mitreo di Felicissimo).

A destra dell'ingresso originario, c'era un piccolo pozzo interrato, di cui è visibile solo la parte dell'orcio in terracotta, che ha un diametro di circa 35 cm. Non è possibile sapere se si trattasse di un pozzo collegato all'eventuale falda acquifera sottostante<sup>456</sup>.

Per quanto riguarda l'arredo cultuale non abbiamo nessuna evidenza archeologica di altari o edicole presso il muro di fondo del tempio mitraico. Verosimilmente doveva trattarsi oggetti mobili perduti o dispersi.

---

purificare, (lo) presentano come acqua lustrale che ben si addice al mista, proprio perché rifiutano l'acqua in quanto nemica del fuoco; ed anche la lingua da ogni colpa purificano col miele.» (trad. di SANZI 2003, 420).

<sup>453</sup> BAKKER <http://ostia-antica.org/regio5/9/9-1.htm>.

<sup>454</sup> PORPH., *De antro* 16: «Quanto offrono del miele al Perses in quanto protettore delle messi nel simbolo considerano (proprio) la sua capacità di conservazione», (trad. di SANZI 2003, 420).

<sup>455</sup> Potrebbe trattarsi di un *ensis falcatus* o di una *falx dacica*.

<sup>456</sup> RICCIARDI-SCRINARI 1996, vol. I, n° 52, pag. 62. Le autrici sottolineano inoltre, che nei mitrei si trovano sovente pozzi, di cui non siamo a conoscenza delle modalità di sfruttamento delle acque. In assenza di dati sulla presenza di una falda, vengono considerati finti pozzi e non schedati nel loro lavoro di catalogo sulle strutture legate all'acqua a Ostia. L'unico caso di "finto pozzo" citato è questo relativo al mitreo del Felicissimo che ritengono plausibile possa essere un pozzo. Per un'analisi più dettagliata sulla presenza di fonti d'acqua nei luoghi di culto mitraico, si rinvia al paragrafo 6.5. Sappiamo dell'esistenza di una falda in questo settore della *regio V*, che serviva tra le altre cose anche il pozzo del Santuario della Bona Dea, rimasto in funzione fino all'abbandono del tempio, all'incirca alla fine del IV secolo e le altre vasche presenti nel cortile (vedi RICCIARDI-SCRINARI 1996, vol. I, n° 53, pag. 63).

È probabile che il muro nord sia stato creato contestualmente all'impianto del mitreo, mediante la tamponatura in *opus vittatum* dei pilastri in laterizi preesistenti. Il muro est, di delimitazione del *temenos* del santuario di Bona Dea è in opera mista. Quello opposto è in laterizi, come il muro a sud, nel quale si apre una nicchia semicircolare nell'angolo sud-ovest. Forse è stato risparmiato l'intercolumnio tra l'ultimo pilastro e quello mediano, per lasciare libero lo spazio di accesso al luogo di culto. Le dinamiche di chiusura dell'edificio, che doveva essere originariamente pilastrato, sono di difficile comprensione a causa dello stato della struttura. La stanza a nord era verosimilmente collegata alle attività del mitreo per il ruolo di passaggio che garantiva. Non sappiamo se era un ampio ambiente con un muro divisorio che lo divideva solo in modo parziale o se questo muro arrivava fino al perimetro orientale del caseggiato.

Una datazione del mitreo può essere ipotizzata, come ha fatto Becatti, per l'uso dell'opera vittata e lo stile del mosaico (l'utilizzo delle fasce nere soprattutto) alla seconda metà del III secolo.

Circa la datazione del caseggiato, considerati anche i numerosi rifacimenti subiti, possiamo considerare come *terminus ante quem* la creazione del corridoio di passaggio per le Terme del Nuotatore. Questo corridoio ha portato a una riduzione dello spazio del *temenos* del santuario di Bona Dea. Recenti indagini archeologiche lo fanno risalire al periodo compreso tra il 90 e il 120 d.C.<sup>457</sup>. Questo fa supporre che il caseggiato fosse già stato costruito, altrimenti si sarebbe evitato di alienare una parte dello spazio sacro del santuario. Quest'ultimo è l'edificio di più antica presenza in questo settore della *regio V*. L'orientamento adattato a una viabilità preesistente si vede se si osserva l'andamento obliquo del muro che divide il santuario dal caseggiato del mitreo di *Felicissimus*<sup>458</sup>.

---

<sup>457</sup> MEDRI-FALZONE ET AL. 2017.

<sup>458</sup> Completamente ipotetica è la ricostruzione del lato nord del *temenos*, per il quale non sono state rintracciate strutture, ma considerando come la via Laurentina abbia definito l'assetto della zona, è più che probabile che questo lato del recinto fosse allineato all'arteria stradale. Se il recinto del santuario di Bona Dea ha rappresentato il nucleo intorno al quale nei secoli successivi si sono adattati o imposti gli interventi edilizi nei lotti di terreno della zona, è la viabilità che più di ogni altra struttura ha dettato orientamenti e disponibilità di spazi. Il ruolo della via Laurentina e del *cardo maximus* nel suo tratto finale nella parcellizzazione dei lotti è ben visibile nel settore a ovest del cardine e in generale si nota come il frazionamento parcellare sembri essere precedente al castrum. Per il ruolo della viabilità e dello specifico della via Laurentina in questa parte della *regio V* vedi *Ostia I*, 64; 94-98 e MAR 1991, ma anche MEDRI-DI COLA 2013, MEDRI-FALZONE ET AL. 2017 e PENSABENE-GALLOCCCHIO 2018. Il tratto finale della via Laurentina, dalla porta omonima al castrum, coincide con il percorso meridionale del cardine massimo. La via Laurentina, come nota Calza, sembra avere un orientamento riscontrabile anche con la via della Foce, testimoniando dunque un percorso precedente all'installazione militare. Ne risulta dunque un'antiorientamento anche rispetto all'espansione urbana al di fuori del castrum delle città e alla costruzione delle mura sillane.

La situazione statutaria dei terreni di questo settore della regione è estremamente complessa. Per quanto riguarda il rapporto tra Terme del Nuotatore e Santuario di Bona Dea, l'inserimento di un corridoio nel *temenos*, può configurarsi come servitù di passaggio in caso di due proprietà diverse. In caso contrario si può pensare a una proprietà comune e perciò uno statuto pubblico<sup>459</sup>.

La planimetria del caseggiato di Felicissimo trova delle analogie con quella della cd. Basilica prospiciente il decumano massimo (I ii, 3), sede di un collegio non identificato. Rimanendo su un piano speculativo, la coincidenza tra una pianta assimilabile a un edificio collegiale e la collocazione su un terreno pubblico, potrebbero indicare la collocazione del mitreo di Felicissimo negli spazi di un *corpus* o *collegium*.

Sappiamo per certo che le Terme del Nuotatore sono state edificate in età flavia e sono cadute in disuso in tempi precoci. L'ultima fase di attività è del 230-250 d.C. e coincide in modo approssimativo con i tempi di impianto del mitreo che possiamo collocare nella seconda metà del III secolo. Per il santuario di Bona Dea si ipotizza un'ultima fase di utilizzo durante il III secolo e una distruzione dal IV secolo in avanti<sup>460</sup>.

---

<sup>459</sup> MEDRI-DI COLA 2013, 55.

<sup>460</sup> MEDRI-FALZONE ET AL. 2017.

## 2.16. Sabazeo (V xii, 3)

Il cosiddetto Sabazeo è un mitreo installato in una stanza di un *horreum* (V xii, 2) parzialmente scavato, situato a est degli *horrea* di Artemide e di Ortensio<sup>461</sup> (fig. 64). Questa zona della regione vede una concentrazione di magazzini, probabilmente legata alla una funzione commerciale dell'area nei II-I secc. a.C., conseguenza delle limitazioni di edificabilità sulla parte della *regio* II prospiciente il Tevere. Tale connotazione è stata poi mantenuta anche in epoca imperiale, nonostante la progressiva occupazione dei settori della *regio* II nei quali erano stati interdetti l'uso degli spazi<sup>462</sup>. Il motivo della sopravvivenza è che forse, questi magazzini erano utilizzati per lo stoccaggio dei beni destinati a Ostia e non da mandare, via fiume, a Roma<sup>463</sup>. G *Horrea* dell'Artemide sono stati costruiti su una struttura commerciale tardo-repubblicana, mentre gli *Horrea* di Ortensio, di età giulio-claudia, rappresentano una delle evidenze archeologiche più antiche di magazzini ostiensi. La tecnica edilizia dei muri interni degli *Horrea* del Sabazeo, un *opus incertum* di tufo ha fatto ipotizzare una datazione del primo impianto al II sec. a.C.<sup>464</sup>.

Gli *horrea*, costruiti tra il 120 e il 125 d.C., hanno il lato breve con sei *tabernae* che affacciano sul Decumano massimo. Sebbene siano solo parzialmente scavati, è possibile ipotizzare che la planimetria corrispondesse a quella degli *horrea* di tipo quadrangolare, con un cortile al centro intorno al quale si aprivano le file di celle lungo i lati<sup>465</sup>. Al centro di questa fila di *tabernae*, è posto l'ingresso, che ha un'apertura abbastanza stretta (circa 2 m). È inoltre dotato di scale per i piani superiori. Lungo il muro orientale, che dà sulla via del Sabazeo, ci sono due altri ingressi. La planimetria di questo edificio è caratterizzata dalla presenza di un largo cortile rettangolare intorno al quale si articolano le varie stanze (fig. 65). L'unico vano scavato è quello del mitreo, che presenta i tre muri interni in *opus incertum*, mentre quello a est, corrispondente con il muro perimetrale dell'*horreum*, è in *opus reticulatum*. Nonostante l'uso di diverse tecniche murarie, i muri sono tutti contemporanei. Per l'installazione del mitreo, è stata tamponata la porta

---

<sup>461</sup> BECATTI 1954, 113-17; *CIMRM* 300; BAKKER 1994; PAVOLINI 2006a, 239; MARCHESINI 2012-13, 302-18; MELEGA 2017-18, 164-69, 325-32; VAN HAEPEREN 2019; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum (?) des horrea del Sabazeo (V, XII, 3)* <https://books.openedition.org/cdf/6549>.

<sup>462</sup> PAVOLINI 2006a, 30.

<sup>463</sup> MEIGGS 1973, 276.

<sup>464</sup> PAVOLINI 2006a, 239.

<sup>465</sup> Il riferimento è alla classificazione tipologia di RICKMAN (1971, 77), che come precisato dall'autore è di supporto all'analisi degli *horrea* romani, ma che è solo una sistematizzazione di carattere generale. Cogliendo queste promesse, è però possibile attribuire al gruppo degli *horrea* di pianta quadrangolare con cortile centrale anche questo edificio.



d'ingresso che dava sul cortile con una muratura di scaglie di tufelli, aprendo l'accesso di lato, lungo la parete meridionale (fig. 66). Come riporta Vaglieri però, al momento dello scavo questa porta mostrava una soglia non alla quota del livello pavimentale, ma circa 0,40 m al di sopra, mantenendo l'altezza del pavimento dell'*horreum*. Purtroppo, date le condizioni di conservazione del monumento, non è stato possibile fare un esame autoptico di questo mitreo e la descrizione delle strutture è frutto della documentazione pubblicata in precedenza da altri studiosi.

La pianta del mitreo risponde a quella consueta, con la costruzione delle due banchine laterali addossate ai lati lunghi, in questo caso dotate del ripiano in cocciopesto visibile al momento dello scavo.

La precarietà della struttura ha comportato la necessità di restauri già nella fase di primo scavo. Al tempo della pubblicazione di Becatti, la leggibilità del mitreo era già stata compromessa. Come avvertiva quest'ultimo non era più possibile riconoscere alcune descrizioni di Vaglieri, come quella della parete di fondo e della parte terminale della banchina a sud<sup>466</sup>. Il podio della parete nord si estendeva per tutta la lunghezza dell'ambiente, mentre quello opposto si interrompeva all'altezza della porta, aperta contestualmente all'installazione del mitreo. Secondo quanto riporta Vaglieri, al termine della banchina dovevano esserci quattro gradini, con una specie di pianerottolo rettangolare alto circa 0,80 m a est e una base di mattoni quadrangolare a ovest<sup>467</sup>. Alla parete di fondo si doveva accedere attraverso tre gradini centrali che occupavano l'ampiezza del corridoio (circa 2 m). Il corridoio era pavimentato in mosaico nella parte sud-ovest, mentre il resto era stato restaurato in antico con lastre di marmo. Tra queste, nella parte orientale del pavimento, è stata ritrovata un'epigrafe in reimpiego<sup>468</sup>. Il rifacimento in antico della pavimentazione potrebbe essere indicazione di un restauro all'interno del mitreo.

Relativo all'intervento di pavimentazione musiva, quindi della fase originaria, è invece l'iscrizione ritrovata in *tabula ansata* nella parte sud-occidentale del mosaico<sup>469</sup>:

---

<sup>466</sup> BECATTI 1954, 113.

<sup>467</sup> VAGLIERI 1909, 20-1.

<sup>468</sup> *CIL* XIV 4722 = *RICIS* 503/1128 = EDR106937 (R. Marchesini), *Exedr(a) peculiar(is) (H)arpoc[ratis]*. Si parla della proprietà di un'*exedra* da parte di Arpocrate, nel quale non andrebbe riconosciuta la divinità egizia (FLORIANI SQUARCIAPINO ipotizzava un sincretismo tra dei egizi e Mitra, 1962, 54), bensì un personaggio con nome teoforico che godeva di particolari benefici all'interno del mitreo (MALAISE 1972, 75, BRICAULT 2005, 589-90).

<sup>469</sup> *CIL* XIV 4297 = EDR106131 (R. Marchesini).

*Fructus / suis in/pendis /consum/mavit,*

che testimonia il dono da parte di *Fructus* del mosaico pavimentale. La presenza del solo *cognomen* non offre possibilità di analisi del personaggio, ma considerati stile, tecnica musiva e paleografia può essere considerato di provenienza economica e sociale modesta<sup>470</sup>.

Sempre nel corridoio, leggermente spostato a sinistra rispetto alla parete di fondo, all'altezza della metà dell'ambiente, è stato ritrovato un pozzetto di marmo inserito nel pavimento, interpretato come pozzetto rituale. Al momento dello scavo era chiuso da un *oscillum* di marmo, raffigurante due figure, una maschile e una femminile, interpretate come satiro e menade. Il primo suona una doppia tibia, la seconda un timpano<sup>471</sup>.

Vaglieri riportò alla luce una serie di materiali durante lo scavo, tra cui una lastra marmorea con due impronte di piedi incise, tre monete di bronzo e frammenti di anfore con reperti ossei, che ha ricondotto a fauna ittica<sup>472</sup>. Questi erano posti al di sotto delle lastre di marmo del pavimento, che come detto prima sono pertinenti a un restauro antico del mitreo.

Altri ritrovamenti, avvenuti durante lo scavo, sono una base o aretta che Becatti ritiene pertinente al mitreo, parimenti alle varie arette trovate negli altri luoghi mitraici ostiensi<sup>473</sup>.

Egli connette all'ambiente culturale anche il ritrovamento di cinque piccole erme che definisce "bacchiche". Essendo state portate alla luce tra la terra accumulata nell'angolo est dell'ambiente, nella quale è presente materiale edilizio probabilmente di crollo dei piani

---

<sup>470</sup> BECATTI 1954, 114, MARCHESINI 2012-13, 302-04.

<sup>471</sup> Il diametro del pozzetto è di 0,22 m, per una profondità di 0,29 m, mentre l'*oscillum* ha un diametro di 0,34 m.

<sup>472</sup> VAGLIERI 1909, 21.

<sup>473</sup> Altri ritrovamenti effettuati durante lo scavo del mitreo sono «4. **Ermetta marmorea** (m. 0,151); testa barbata coronata di edera; 5. Parte di vaso in alabastro; 6. Frammento di lastra marmorea in cui rimane soltanto la sillaba: 'Xj; 7. Basetta quadrata marmorea con specchio rientrante nei lati, con toro e parte di colonna (alt. m. 0,092); 8. Frammento di colonnina a spirale (m. 0,11x0,115); 9. Base marmorea di candelabro con parte di questo (alt. m. 0,14); 10. **Base a forma di aretta** (m. 0,185x0,14x0,14); 11. Frammento di stipite (m. 0,18x0,11x0,12); 12. Peso di travertino (m. 0,075x0,125); 13. Coperchio di urna (m. 0,07x0,255x0,28); 14. Lamina di piombo con fori (rivestitura) (VAGLIERI 1909, 22).

superiori, non provengono da un contesto affidabile<sup>474</sup>. Oltre alle erme, Becatti riconosce come collegate al culto mitraico anche undici lucerne fittili<sup>475</sup>.

Alcuni documenti epigrafici sono stati connessi a questo contesto culturale perché rinvenuti in prossimità del cd. Sabazeo. L'epigrafe<sup>476</sup>, ritrovata all'angolo di via del Sabazeo verso il teatro:

[Invicto] deo Soli / [Omnip]otentis / [---]O Caelesti / N[u]m[ini P]raesenti /  
Fo[r]tu[na]e Laribus / Tut[ela]eque / [... sa]c(rum) / [Venera]ndus.

È una dedica di *Venerandus* a un dio non specificato, ma che si può identificare con Mitra per l'uso degli aggettivi, alcuni solitamente a lui attribuiti, altri più raramente<sup>477</sup>. La particolarità di questa iscrizione è che Mitra non è il solo tra i destinatari della dedica, ma ci sono anche *Fortuna*, *Lares* e *Tutela*. Il dio di origine iranica compare in altre occasioni accompagnato da varie divinità, ma allo stato attuale delle nostre conoscenze non conosciamo altre associazioni a *Fortuna*, *Lares* e *Tutela*. Queste divinità sono invece variamente presenti in contesti *horreari*, come il mitreo<sup>478</sup>. Van Haeperen ha proposto di sciogliere la *C* in *curavit*, restituendo quindi [hor(reorum)] *c(uravit)* o [d(e) s(ua) p(ecunia)] *c(uravit)* o [d(e) s(ua) p(ecunia) f(aciendum)] *c(uravit)*, in cui si potrebbe immaginare che dietro l'azione di Venerando c'era una sua iniziativa personale o quella di un gruppo<sup>479</sup>. Marchesini non ritiene ammissibile tale lettura

---

<sup>474</sup> VAGLIERI 1909, 23. Altri ritrovamenti dallo stesso accumulo sono: «1. **Ermetta di giallo** (m. 0,21), rappresentante una divinità femminile (Arianna); 2. **Ermetta marmorea** (m. 0,145), rappresentante da un lato una testa virile barbata, dell'altro una testa femminile (Bacco ed Arianna); 3. Id. (m. 018); **testa barbata** coronata di edera; 4. **Ermetta di giallo** (m. 0,156): testa con capelli divisi in tre zone e barba egualmente divisa; capelli a trecce scendono sulle orecchie; nel mezzo della testa in altro una piccola sporgenza con buco nel centro; 5. Testa muliebre marmorea (m. 0.14), con capelli ravvolti, che formano corona intorno alla fronte, e scendendo sulle orecchie si annodano alla nuca, mentre due trecce scendono sulle spalle; 6. Testina barbata di alabastro (m. 0,072) con capelli rialzati; un foro in altro sulla testa ed uno sotto al collo; 7. **Undici lucerne fittili**; 8. Tre pesi fittili da telaio di forma quasi circolare (diam. m. 0,065); 9. Frammento di una matrice in palombino (m. 0,002 X 0,077) per tessere circolari di piombo (diam. mm. 12); ne esistono quattro forme, con un'aretta (?) nel centro, e coi relativi canaletti; 10. Una basetta circolare di giallo con perno, cui è innestata una base quadrata di portasanta, e su questa una colonnina di bigio, la quale doveva sostenere forse una statuina (alt. m. 0,141). Si raccolsero inoltre: un pistello di marmo, due piccoli vasetti di terracotta, un cucchiaino d'osso e sette monete di bronzo.»

<sup>475</sup> BECATTI 1954, 114.

<sup>476</sup> CIL XIV 4309, questa epigrafe attribuita al cd. Sabazeo, è attualmente collocata all'interno del Mitreo delle Sette Sfere.

<sup>477</sup> VAGLIERI 1909, 52; MARCHESINI 2012-13, 290; Licordari offre una nuova interpretazione dell'epigrafe. Al momento della stesura della tesi però non è stato possibile visionare l'articolo (LICORDARI c.s., *Alcune iscrizioni sacre ostiensi*, in *Arch. Clas. c.s.*).

<sup>478</sup> VAN HAEPEREN 2010, 256-57. Vedi anche per il rapporto tra divinità e *horrea*.

<sup>479</sup> VAN HAEPEREN 2010, 257.

per questioni legate allo spazio di scrittura e alla mancanza di riferimenti a simili iscrizioni in un contesto culturale analogo, preferendo lo scioglimento della *c* in *[sa]c(rum)* o *[fe]c(it)*<sup>480</sup>.

Durante le operazioni di scavo sono state portate alla luce anche due iscrizioni. Una è l'unica attestazione ostiense del culto di Giove Sabazio. L'epigrafe<sup>481</sup>, su lastra marmorea, è stata ricostruita in cinque frammenti:

*L(ucius) A[e]miliu[s -ca.5-] / Eusc(hemu?) ex imperio Iov/is Sabazi votum fecit*

e attesta la dedica a Giove Sabazio, come ordinato dallo stesso, a *Lucius Aemilius*. La ricostruzione del cognome con il grecanico *Eusc(hemus)* o *Eusc(hemon)*, non porta comunque all'identificazione del personaggio con nessun altro ostiense conosciuto<sup>482</sup>. Non è possibile trarre indicazioni sulla condizione sociale o giuridica del dedicante. Su base paleografica la datazione può essere al III sec. d.C.<sup>483</sup>.

La seconda iscrizione<sup>484</sup> ricostruita dall'unione di due frammenti di marmo bianco, di cui manca il centrale, è stata oggetto di varie interpretazioni riguardo l'oggetto della dedica:

*Numini C[ae]lesti / P(ublius) Clodius [Fl]avius / Venera[n]dus / VVir [A]ug(ustalis) / somno monitus fecit.*

Attesta la dedica *Numini Caelestis* da parte di *P. Clodius Flavius*, seviro augustale, alla divinità che gli è apparsa in sogno. Il dedicante può essere identificabile con *P. Clodius Verus Flavius Venerandus* noto da un'iscrizione funeraria<sup>485</sup>. Allo stesso personaggio sarebbe anche connessa l'iscrizione *CIL XIV 4309*<sup>486</sup>.

I problemi interpretativi nascono dall'identificazione del *numen*. Vaglieri riteneva si trattasse di Anahita<sup>487</sup> e Becatti, seguito poi da Meiggs e Van Haepere<sup>488</sup>, di Mitra. L'identificazione

---

<sup>480</sup> MARCHESINI 2012-23, 307-8.

<sup>481</sup> *CIL XIV 4296 = AE 1909, 0109 (2) = EDR072311* (I. Manzini).

<sup>482</sup> Vedi da ultimo MARCHESINI 2012-13, 348-51.

<sup>483</sup> MARCHESINI 2012-2013, 351.

<sup>484</sup> *CIL XIV 4318 = AE 1909, 0110 (2) = EDR072312* (I. Manzini).

<sup>485</sup> *CIL XIV 1388 = EDR113204* (V. Chiaraluce). L'identificazione tra i due personaggi era già stata ipotizzata da VAGLIERI (1909, 22) e seguita da BECATTI (1954, 116).

<sup>486</sup> VAGLIERI (1909, 84), BECATTI (1954, 116), CORDISCHI (1990, 186), MARCHESINI (2012-13, 308), proponevano l'attribuzione di queste epigrafi al medesimo personaggio, mentre CLAUSS è dubbioso (1988, 152).

<sup>487</sup> VAGLIERI 1909, 22, fa esplicito riferimento a "la coppia lidia Sabazio-Anaite".

<sup>488</sup> BECATTI 1954, 116; MEIGGS 1973, 376, VAN HAEPEREN 2010, 257.

si basa sul confronto con l'iscrizione appena citata in cui tra gli epiteti del dio iranico compare anche *Caelesti Numini*.

Ross Taylor invece riconosceva la *Dea Caelestis* di Cartagine, seguita da Guarducci, Floriani Squarciapino, e Cordischi<sup>489</sup>. L'identificazione con la dea cartaginese è motivata dal ritrovamento al di sotto del pavimento dell'immagine di piedi, che rimanda alle dediche di *itus et reditus*, che si trovano in onore della dea anche in altri casi<sup>490</sup>. A questo punto sembra plausibile ipotizzare, come già è stato fatto, che il mitreo sia stato installato in un ambiente precedentemente dedicato a Giove Sabazio e, forse alla *Dea Caelestis* qualora si decidesse di identificare il *numen* con essa, e in cui i tre culti sarebbero stati associati<sup>491</sup>. A prescindere dall'identificazione del *Numen Caelestis* si valuti anche che l'epigrafe è stata ritrovata in un contesto interno al cd. Sabazeo, ma riconducibile a un crollo.

In ogni caso, potrebbe essersi verificata una modifica nel luogo di culto per accogliere anche Mitra. Si aggiungano anche *Tutela*, *Fortuna* e i *Lares*. Nello stesso momento varie divinità alloggiavano nel medesimo luogo<sup>492</sup>.

La datazione su base paleografica proposta da Cordischi al I-II secolo<sup>493</sup>, ben si adatterebbe al caso di impianto del mitreo agli inizi del III sec., su un precedente luogo di culto. Bisognerebbe valutare però che considerando, la costruzione dell'*horreum* in epoca adrianea, la cella sarebbe stata sempre adibita a spazio sacro, con un posto riservato all'interno del magazzino alle attività culturali.

---

<sup>489</sup> Per una bibliografia sull'argomento vedi CORDISCHI 1990, 185-186 n°14.

<sup>490</sup> Mi soffermo sui casi in cui questa tipologia di dedica mostra un'associazione della dea cartaginese ai contesti culturali presi in esame, ovvero quelli relativi a Mitra e a Giove Sabazio. Una dedica a *Invicta Caelestis Urania* (CIL VI 80), è stata trovata nel 1704 nella villa dei Casali sul Celio (*Invicite Cele/sti Uranie dona po(suerunt) / G(---) Gi(---) Fi(---) V(---) Ul(---) Fi(---) / leones*), su lastra di marmo bianco con due piedi diretti verso il basso e due piedi diretti verso il basso. I *leones*, i dedicanti, sarebbero i mitraisti iniziati al grado del Leone. Secondo questa interpretazione perciò tale epigrafe rappresenterebbe un caso di associazione delle due divinità. Il secondo caso (AE 1950, 51) proviene sempre da Roma, da uno scavo di un edificio di prima età imperiale ai piedi del Campidoglio e ristrutturato tra IV-V secolo. Si tratta di una lastra marmorea reimpiegata come soglia (*Celesti Trium/[ff]ali Iovinus / [v]otum suum / [r]estituit*), associata ad AE 1950, 52 (*[A(ulus)? Ca]ecilius Pra/[ctic?]us con filio / [suo] A(ulo) Caecilio P/[ris?]co pro suam / [salu]tem d(ono) d(edit) aque / [ins]trumentum / [deo sanc]to Sabazi(o) et / [Celesti] Triumphali*), che testimoniano la presenza nella zona di un tempio dedicato a Giove Sabazio e alla *Dea Caelestis*. Le due iscrizioni sono datate su base paleografica al III secolo. Ritornando alle dediche *pro itus et reditus*, AE 1950, 51, è decorata da due paia di piedi, due verso il basso e due verso l'alto e da una colomba, animale sacro alla dea.

<sup>491</sup> FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, 65, MEIGGS 1973, 376.

<sup>492</sup> Nel mitreo Aldobrandini è attestata la presenza di Silvano. Vedi comunque i paragrafi dedicati alla coesistenza e alla coabitazione per un approfondimento più ampio, rispettivamente 3.4 e 4.8.

<sup>493</sup> CORDISCHI 1990, 185-86.

Altro elemento che fa propendere per l'interpretazione di questo luogo di culto come mitreo, è una lastra marmorea, ricostruita da due frammenti ritrovati in luoghi diversi e in momenti diversi. Il primo è stato trovato nei pressi del cd. Sabazeo nel 1938. Sono incisi un busto di giovane con nimbo radiato, una figura femminile con crescente lunare sulla testa con acconciatura di capelli mossi, legati dietro alle spalle e un giovane con elmo a frontale triangolare e cimiero, in cui sono riconoscibili rispettivamente *Sol*, Luna e Marte. Il secondo frammento è stato ritrovato presso il portico esterno del teatro nel 1890. L'incisione riporta da sinistra verso destra un uomo barbuto con folti capelli, una figura femminile con capelli mossi e raccolti dietro le spalle, in cui sarebbero da identificare Giove e Venere. Le parti perdute dovevano avere le figure di Mercurio e Saturno per completare il quadro delle sette divinità planetarie<sup>494</sup>. I due frammenti, attualmente irreperibili, sono stati analizzati scrupolosamente da Becatti, che aveva ipotizzato due fasi di utilizzo. La prima in cui questa lastra marmorea avrebbe avuto funzione di architrave sopra a una grata di ferro. In un secondo momento, sarebbe stata utilizzata come lastra dotata di rampini per appendere altri oggetti. Non è facile ipotizzarne un utilizzo all'interno del mitreo, ma non per questo non può essere assimilato al materiale pertinente, vista l'iconografia che sembra rimandare al contesto mitraico.

In conclusione, ricordando che quello del cd. Sabazeo è l'unica parte dell'*horreum* scavata, non è possibile fare ulteriori considerazioni. Si può dedurre che l'ingresso al mitreo dal muro sud, implica che la stanza adiacente che fosse un vestibolo, o un vano accessorio al rituale. Inoltre la presenza di uno stretto passaggio, occupato da alcuni contrafforti, tra questa struttura e gli *Horrea* di Ortensio sembra implicare l'esistenza di due proprietà diverse. Il quadro che la documentazione epigrafica restituisce è estremamente interessante nella comprensione delle dinamiche della vita religiosa ostiense. Il luogo di culto in questo senso mostra infatti la coesistenza nello stesso luogo di più divinità, tanto da aver indotto a ritenere l'identificazione di questo monumento come mitreo incerta<sup>495</sup>. Si tratta invece di una situazione ordinaria nel

---

<sup>494</sup> Nel mitreo di Santa Prisca a Roma abbiamo la testimonianza pittorica ed epigrafica della tutela dei sette pianeti (o divinità planetarie) agli altrettanti gradi iniziatici: Corvo-Mercurio, *Nymphus*-Venere, Miles-Marte, *Leo*-Giove, Persiano-Luna, *Heliodromous*-Sole, *Pater*-Saturno.

<sup>495</sup> Già VAGLIERI (1909) riconosceva la possibilità che si trattasse di un mitreo per la presenza di strutture assimilabili a un sacello mitraico; BECATTI (1954, 116) riteneva che questo fosse un mitreo dove si venerasse anche Giove Sabazio, seguito in tempi più recenti da STEUERNAGEL 2004, 107; PAVOLINI 2006a, 239 e VAN HAEPEREN 2010; 2019); in *CIMRM* è definito *mithraeum*. FLORIANI SQUARCIAPINO (1962, 66) e in seguito MEIGGS (1973, 376) hanno ipotizzato che si trattasse originariamente di una cappella per Sabazio, successivamente convertita in mitreo. Più recentemente MARCHESINI (2012-13) lo inserisce tra i luoghi di culto di incerta attribuzione mitraica, seguita anche da MELEGA (2019).

contesto religioso romano caratterizzato dalla pluralità. A Ostia abbiamo esempi di coabitazione di divinità sia presso santuari o aree sacre pubbliche, sia presso templi privati. Per la prima tipologia, si ricordi la presenza del Mitreo delle Sette Sfere presso i Quattro Tempietti, che dovevano essere direttamente collegati attraverso il corridoio che divide i templi repubblicani<sup>496</sup>. Nei pressi di via della Foce invece la cosiddetta area sacra repubblicana ha visto sorgere accanto al Tempio di Ercole, un tempio verosimilmente dedicato ad Asclepio e poi un luogo di *cultores* di Giove Dolicheno. Un esempio di luogo di culto privato è quello del Sacello di Silvano nell'angiporto omonimo che divideva la cd. Casa di Diana dal Caseggiato dei Molini. Questa piccola cappella, nata come edicola dell'angiporto dedicata a Silvano per la comunità di lavoratori del Molino adiacente, nel tempo è diventata un piccolo sacello, durante il cui scavo sono state ritrovate raffigurazioni di diverse divinità (forse un Lare e un imperatore della dinastia giulio-claudia, Fortuna, Iside e Arpocrate, Annona e Alessandro Magno)<sup>497</sup>. In questo caso è probabile che Silvano fosse la divinità tutelare di questo gruppo di lavoratori o forse dell'intero Molino<sup>498</sup>, ma ciò non ha escluso che nel tempo si aggiungessero altre figure divine a cui tributare devozione.

---

<sup>496</sup> Vedi paragrafo 2.7 sul Mitreo delle Sette Sfere.

<sup>497</sup> STEUERNAGEL 2001, 43-48; VAN HAEPEREN 2011, 124-25.

<sup>498</sup> Bakker ha interpretato questo sacello come dedicato al culto imperiale, dove la rappresentazione di Augusto e di Alessandro Magno sarebbe preponderante e in cui quest'ultimo come predecessore e l'imperatore vivente come colui che permette ed è garante dell'arrivo del grano dall'Egitto (BAKKER 1994, 156-63). Van Haeperen invece ritiene che il sacello sia dedicato a una serie di divinità estremamente rappresentative per i lavori del Caseggiato dei Molini, perché richiamano il commercio marittimo e il rifornimento del grano, temi essenziali per le attività di molitura e panificazioni in cui erano coinvolti (2011, 125).

## 2.17. Mitreo Fagan

Il mitreo Fagan è un luogo di culto non localizzato, scavato dall'artista e scavatore inglese Robert Fagan nel 1798<sup>499</sup>. Nel corso di varie campagne di scavo, tra *Portus* e Ostia, durante la quarta stagione, che ebbe luogo nel 1797, Fagan proseguì i suoi scavi in una zona di Ostia più alta del resto della città, riconosciuta in Tor Boacciana<sup>500</sup>.

In questa occasione all'interno di un mitreo sono stati ritrovati materiali scultorei attribuibili al contesto mitraico, ma non solo. I reperti vennero venduti all'allora Reverenda Camera Apolostica e conservati oggi nei Musei Vaticani, presso la Galleria Clementina<sup>501</sup> e la Galleria Lapidaria<sup>502</sup>. Si tratta di una scultura<sup>503</sup>, in antichità dipinta di rosso di una figura con corpo umano e testa leonina stante, nudo, con il corpo avvolto da sei spire di serpente. Questo appoggia la testa su quella del leontocefalo. Sono riconoscibili i resti di quattro ali dietro la schiena, con attributi relativi alle stagioni. Nelle mani, alte sul petto, tiene una chiave (nella destra) e una chiave e uno scettro (nella sinistra). Nella parte destra della base ci sono una tenaglia e un caduceo, attributi riferibili a Vulcano e a Mercurio<sup>504</sup>. Sul pilastro di supporto è scolpita l'iscrizione *CIL XIV 65*:

*C(aius) Valeri/us Heracles, pat(er), / et C. Valerii / Vitalis et Nico=me<de>s sacerdo/tes s(ua)  
p(e)c(unia) p(o)s(ue)r(unt). / D(e)d(icatum) <:signum> Idi(bus) Aug(ustis), Imp(eratore) /  
Com(mod)o / VI et / 10 Septi/miano / co(n)s(ulibus).*

È stato ritrovato anche un rilievo, raffigurante sempre una figura metà leone, metà uomo. Questa volta il soggetto si trova sopra un cratere, sempre nudo e avvolto da due spire serpentiformi<sup>505</sup>. La testa del serpente è rivolta verso il basso, quasi dentro il cratere. La testa

---

<sup>499</sup> La data è quella proposta da BIGNAMINI (1996, 361). C'è incertezza sull'anno di ritrovamento del mitreo, in quanto alcuni hanno riportato la data del 1794 (Lajard, Visconti, Cumont), altri quella del 1800 (Fea e Nibby) (vedi BECATTI 1954, 119). La campagna dell'inglese durò effettivamente sei anni, dal 1794 al 1800, ma attraverso un riesame degli scritti di Zöega – che attribuisce al 1997 la data di ritrovamento del mitreo – Bignamini ricostruisce gli eventi storici che avrebbero bloccato la campagna di scavo del 1798. In ogni modo, si tratta del primo mitreo venuto alla luce a Ostia. La lunghezza della concessione di scavo, peraltro non rinnovato per il 1801, e l'incertezza per la data di ritrovamento del mitreo, sono dipese in larga parte per le interruzioni dovute all'occupazione francese e l'istituzione della Repubblica Romana, proclamata nel febbraio del 1798 (BIGNAMINI 2003, 59).

<sup>500</sup> L'ipotesi è di Fea in C. FEA, *Relazione di un viaggio a Ostia e alla villa di Plinio detta Laurentino*, Roma 1802, come riporta BIGNAMINI 2003, 62.

<sup>501</sup> *CIL XIV 65 = ILS 4212 = CIMRM 312-313 = EDR143957* (R. Marchesini).

<sup>502</sup> *CIL XIV 64 = ILS 4228 = CIRMR 310-311 = EDR143956* (R. Marchesini).

<sup>503</sup> *CIMRM 313*; LIVERANI 2000, 196, n° 20; BORTOLIN 2012, 201 n°7.

<sup>504</sup> Torneremo sull'argomento nel paragrafo 3.5.

<sup>505</sup> *CIMRM 144*; BORTOLIN 2012, 220 n°29.



di leone ha le fauci spalancate con lingua che fuoriesce e quattro ali di piccole dimensioni. Ciascuna mano tiene una chiave, sempre all'altezza del petto. La superficie riporta segni di diversi colori.

Un'altra scultura invece rappresentata la scena di tauroctonia. Sulla base è stata aggiunta posteriormente *CIL XIV 64*<sup>506</sup>:

*Sig(num) indeprehensivilis Dei `L(ucius) Sextius Karus et' G(aius) Valerius Heracles, sacerdos, s(ua) p(ecunia) p(osuerunt).*

In un'altra iscrizione, *CIL XIV 66*, andata perduta<sup>507</sup>,

*C(aius) Valerius Heracles pat[e]r e[t] an[tis]/tes Dei iu[b]enis inconrupti S[o]lis Invicti Mithra[e] / [c]ryptam palati concessa[m] sibi a M(arco) Aurelio / [-ca. 5]*

si ritrova lo stesso personaggio delle precedenti, *Caius Valerius Heracles, sacerdos e pater et antistes*.

L'altro aspetto interessante è la concessione di una cripta di un palazzo al *pater* citato da parte di *Marcus Aurelius*. Secondo Marchesini è da rigettare l'idea che vi si debba riconoscere Commodo, perché assenti i titoli di *Imperator Caesaris* e perché il prenome alla nascita di Commodo era *Lucius* e non *Marcus*<sup>508</sup>, bensì un liberto imperiale. La citazione di una cripta e di un *palatium* potrebbe indicare una residenza imperiale. Per questo Becatti aveva ipotizzato che si potesse trattare del Palazzo Imperiale, peraltro non distante dalla Tor Boacciana, scavato da Visconti e all'epoca ritenuto effettivamente una residenza dell'imperatore<sup>509</sup>. L'uso del termine *crypta* è stato invece ridimensionato recentemente, perché a Ostia non si trovano mitrei sotterranei a eccezione del mitreo delle Terme di Mithra<sup>510</sup>. Se è vero che per cripta non si intende necessariamente un vano sotterraneo, ciò nonostante, si deve considerare che la scelta di ambienti ribassati per installare i luoghi di culto mitraici sembra essere una tendenza

---

<sup>506</sup> *CIL XIV 64 = ILS 4228 (2) = CIMRM 310-311 = EDR143956 (R. Marchesini).*

<sup>507</sup> *CIL XIV 66 = ILS 4227 (2) = CIMRM 315 = EDR143958 (R. Marchesini).*

<sup>508</sup> MARCHESINI 2012-13, 93; VAN HAEPEREN *Ostia. Mithraeum Fagan (localisation incertaine)* <https://books.openedition.org/cdf/6538>. L'identificazione con l'imperatore era stata accolta da BECATTI 1954, 120-21 (vedi per bibliografia precedente) e FLORIANI-SQUARCIAPINO 1962, 54.

<sup>509</sup> BECATTI 1954, 120-21; FLORIANI-SQUARCIAPINO 1962, 54

<sup>510</sup> MARCHESINI 2012-13, 94-5, MELEGA 2017-2018, 172.

maggioritaria<sup>511</sup>. Soprattutto alla luce della presenza di un mitreo in una residenza imperiale<sup>512</sup> non sembra inverosimile pensare che si sia predisposto un luogo negli ambienti di servizio, frequentato forse dai lavoratori del *palatium*. L'indicazione dello scavo, che si sarebbe spinto a cinquanta palmi sottoterra, secondo l'affermazione di Bonstetten, può essere ritenuta un'esagerazione ma indicativa della profondità dello scavo<sup>513</sup>.

In ogni modo, un altro aspetto interessante sono le notizie sul posizionamento di alcuni reperti nel momento della messa in luce del mitreo riportati da Zöega<sup>514</sup> e riportati da Becatti. Il leontocefalo è stato ritrovato all'ingresso del lungo *adytum*, sul lato destro del mitreo<sup>515</sup>. Sul lato opposto invece giaceva la scultura con tauroctonia. Come nota giustamente Becatti, la posizione della tauroctonia è inusuale, perché tale scena si trova sempre sulla parete di fondo. Si può pensare che gli scavatori siano entrati dalla parete di fondo e non dall'ingresso. In base alla descrizione di Zöega abbiamo anche una collocazione, seppure approssimativa dei due leontocefali, che erano situati all'interno e posti l'uno di fronte all'altro<sup>516</sup>.

---

<sup>511</sup> Vedi *infra* e soprattutto paragrafo 3.1.

<sup>512</sup> Come giustamente nota Marchesini, nei ritrovamenti fatti da Fagan rientrano varie sculture di imperatori o membri della famiglia imperiale che potrebbero indicare si tratti effettivamente di un *palatium* per o dell'imperatore (MARCHESINI 2012-13, 94-95)

<sup>513</sup> BIGNAMINI 1996, 361.

<sup>514</sup> ZÖEGA 1817, *Abhandlungen*, Göttingen, (*non vidi*).

<sup>515</sup> BECATTI 1954, 119-20.

<sup>516</sup> BECATTI 1954, 119-20.

### **Cap.3: Il luogo e lo spazio del culto**

In questo capitolo procederemo all'analisi del mitreo come spazio e come luogo di culto. Le modalità di impianto di questi piccoli templi sono fortemente dipendenti dalla struttura che li ospita. Per questo può essere utile approfondire quali siano stati i mezzi tecnici per adattare la sala cultuale, e gli eventuali spazi dedicati alle attività propedeutiche e collaterali, agli ambienti preesistenti. In questo modo si può capire la volontà di creare un luogo che doveva rispondere a caratteristiche necessarie a ospitare il dio Mitra.

Un paragrafo è anche dedicato a uno specifico aspetto della topografia mitraica ostiense. Ovvero la coesistenza. Si tratta della condivisione di uno stesso spazio cultuale tra diverse divinità. Tra tutte abbiamo dedicato un approfondimento al leontocefalo. Tale scelta è avvenuta per l'importanza delle testimonianze ostiensi su questo tema e perché è una figura controversa, ma che sembra inevitabilmente connessa e dipendente al culto di Mitra.

#### **3.1. L'antro del dio**

Quando le fonti letterarie ci parlano del luogo dedicato al dio iranico si riferiscono sempre a uno spazio legato all'immaginario della grotta.

Nella realtà archeologica abbiamo delle testimonianze diverse. A Roma per esempio i mitrei tendono a essere impiantati in luoghi sotterranei. Quando la morfologia del territorio lo ha permesso, evidentemente nelle aree non urbane, la pietra ha assunto il ruolo di elemento connotante i templi mitraici. Lo dimostrano esempi italici come Sutri in Etruria, Ponza, isola dell'arcipelago pontino o Duino in provincia di Trieste, o fuori dalla penisola a Saarbrücken, nel Land tedesco, dove i mitrei sono delle vere e proprie grotte<sup>517</sup>.

Nella colonia ostiense, l'aspetto della sotterraneità sembra declinarsi in forme particolari. L'unico mitreo impiantato in ambiente che possiamo definire pienamente ipogeo è quello delle Terme di Mitra, inserito negli ambienti di servizio del complesso termale. Questo aspetto sembra però essere ricorrente anche se in modi diversi e oggettivamente più tenui. Non si tratta di sotterraneità vera e propria, ma della ricerca di una divisione anche a livello altimetrico rispetto agli ambienti circostanti. Non possiamo essere sicuri ci fosse un tentativo architettonico di dare un senso liminare all'ingresso nello spazio sacro a Mitra, ma i dati archeologici

---

<sup>517</sup> Nell'area panonica si registra il maggior numero di testimonianze di mitrei scavati o ricavati entro grotte e cavità naturali.

provenienti dai mitrei ostiensi, restituiscono un quadro eterogeneo in cui la soglia di questi luoghi di culto si trova sovente a una quota minore.

Nel caso del mitreo delle Pareti Dipinte la quota dell'aula di culto è circa 1 m inferiore rispetto al piano di calpestio degli ambienti circostanti. Per raggiungere il mitreo del Palazzo Imperiale, invece si deve scendere una scala per un'altezza di circa 1 m che conduce ai due ambienti attraverso i quali si accede al mitreo vero e proprio. In ultimo c'è il mitreo di *Fructosus*, inserito nelle favisse di quello che doveva essere un *tradizionale* tempio collegiale, poi sostituito da uno *spelaeum* dedicato a Mitra. Questi possono essere considerati i casi in cui possiamo parlare di mitrei sotterranei e semi-sotterranei.

In altri casi la quota pavimentale dei mitrei è al di sotto dei piani di calpestio degli ambienti adiacenti, solo per decine di centimetri. In taluni casi sappiamo con certezza che l'abbassamento è preesistente l'impianto del luogo di culto. Il mitreo di Lucrezio Menandro è stato installato in due ambienti ricavati in un vicolo e collegati all'omonimo caseggiato. Nella stessa fase, alcune stanze, comprese quelle in cui sarebbe sorto il mitreo, sono state interessate da un abbassamento della quota di calpestio.

In situazioni come queste, non sempre sappiamo se siano state scelte intenzionali, se sia trattato di casualità o se l'abbassamento sia stato effettuato contestualmente all'impianto del mitreo. Nel mitreo dei Serpenti, il luogo di culto e la parte antistante l'ingresso erano raccordati dall'ambiente adiacente da un gradino di circa 25 cm, ma purtroppo non è facile capire quando si sia verificato questo dislivello.

Il mitreo di Porta Romana risulta più in basso del sacello e l'aula mosaicata, con i quali confina a sud e ovest e anche rispetto al vicolo che lo costeggia sul lato ovest. Il raccordo tra l'aula mosaicata e il mitreo avviene attraverso una porta e una serie di gradini attualmente non conservati. Anche il vicolo cieco a ovest potrebbe essere collegato al mitreo, all'altezza dell'ingresso principale, sebbene la larghezza della porta implica qualche dubbio a riguardo. La quota sembra però la stessa della strada e degli edifici a est, da dove si giunge per entrare attraverso l'accesso principale del luogo di culto.

Difficoltà di lettura derivate dallo stato di conservazione e dai limiti dell'area scavata riguardano il mitreo degli Animali, che si ritrova nella zona più bassa dell'isolato IV, ii, che segue la pendenza progressiva del terreno. Limite di lettura anche per il cd. Sabazeo, che è l'unico ambiente scavato degli *horrea* omonimi e che si attesta comunque a un livello inferiore

rispetto alle immediate vicinanze, come dimostra la soglia di una porta che si trova a circa 40 cm al di sopra del pavimento del mitreo.

Il mitreo della *Planta Pedis* invece doveva essere a un livello di circa 10 cm più in basso rispetto all'ambiente da cui si accedeva, come si deduce dallo spoglio della documentazione fornita dagli scavatori.

Non è possibile sapere quanto sia stata rilevante l'idea della grotta nella scelta degli spazi in cui collocare i mitrei, o quanto semplicemente questi ambienti rappresentassero sempre la soluzione più isolata e nascosta.

È molto probabile che le due possibilità si equivalessero, come sembra dimostrare la collocazione topografica dei templi mitraici ostiensi e taluni accorgimenti architettonici. In effetti, nell'apparato decorativo si è cercato di ricreare l'ambiente di *spelaeum*, attraverso l'utilizzo di pietra pomice, corallo o la lavorazione di stucco e intonaco.

Il valore simbolico della grotta è chiaramente tradito dalla letteratura apologetica e neopitagorica. In queste fonti, il luogo di culto viene definito con una piccola variazione di termini e con descrizioni che sebbene si dimostrino eterogenee per altri aspetti, come quello del rituale, per quanto riguarda la struttura ospitante sembrano sempre mantenere una certa coerenza e un legame con l'idea della grotta e della natura. Le parole ricorrenti sono *antro*<sup>518</sup>, *sub rupibus antri*<sup>519</sup>, più diffusamente *spelaeum*<sup>520</sup>. Questo termine ricorre anche in due iscrizioni ostiensi: in un'epigrafe senza contesto ritrovata presso il teatro<sup>521</sup>, e poi citato insieme a *templum* ("*templum et spelaeum*"), in cui con *templum* si dovrebbe fare riferimento alla sede collegiale degli *stuppatores*, all'interno della quale è stato installato il mitreo di *Fructosus*<sup>522</sup>. Abbiamo anche un'unica attestazione letteraria per il termine *specus*<sup>523</sup>. Il termine greco *μῦθραιον*, da cui deriva il neologismo latino *mithraeum*, ci viene tramandato da Socrate Scolastico<sup>524</sup>.

Dal materiale dello scavo Petrini, abbiamo un'iscrizione che fa riferimento al mitreo come "*aedes cum pronao*"<sup>525</sup>, che oltre a indicare il luogo di culto allude a uno spazio annesso.

---

<sup>518</sup> IUST., *Dial. C. Tryph*, 70,1, COMM., *Instr.*, I, 13.

<sup>519</sup> STAT., *Teb.*, I, 716-720.

<sup>520</sup> IUST., *Dial. C. Tryph*, 70,1; TERT., *De Cor.*, XV, 3-4: 3; PORPH., *De Antro*, 5-6:5; 20; PAUL. NOL., *Carm.*, XXXII, 113-127; FIRM. MAT., *De err. prof. rel.*, V, 1-2: 1.

<sup>521</sup> *CIL* XIV 4315.

<sup>522</sup> *CIMRM* 228a-b, vedi MARCHESINI 2012-13, 190-92.

<sup>523</sup> HIERON., *Ep. 107 ad Laetam*, 2.

<sup>524</sup> SOCR. SCHOL., *Hist. Eccl.*, III, 2.

<sup>525</sup> *CIL* XIV 61.

Come abbiamo avuto modo di vedere il materiale dello scavo Petrini è stato ricondotto spesso al mitreo delle Sette Sfere, sebbene proprio la ricerca di un *aedes cum pronaos* sembra rappresentare la prova di un'errata identificazione tra i due monumenti, perché il mitreo della *regio II* sembra non mostrare tracce ineludibili di vestiboli<sup>526</sup>.

Si consideri inoltre che le parole *aedes* e *pronaos* sono degli *unica* dei contesti mitraici ostiensi, sebbene le attestazioni di pronai, nel senso di vestiboli e anticamere, sono quasi una regola nella città<sup>527</sup>.

Sempre da materiale ascrivibile a contesti incerti è l'iscrizione *CIL XIV, 66* dagli scavi di Fagan, in cui si cita la concessione di una cripta di un palazzo<sup>528</sup>, dove con il termine *crypta* si fa probabile riferimento alle stanze sotterranee di un edificio residenziale, forse imperiale, e non direttamente al luogo di culto.

Appare chiaro come il confronto tra le fonti epigrafiche e le fonti letterarie tenda a indicare il mitreo come luogo di culto che rimanda alla grotta (*spelaeum* e antro). Le caratteristiche di spazio buio e sotterraneo sono materialmente restituite da una serie di espedienti che tentano di ricostruire questa ambientazione. Che si tratti di pitture murarie, o la sistemazione della nicchia della parete di fondo, o l'abbassamento del piano di calpestio rispetto ai vani adiacenti, sembra che il mitreo dovesse avere questa connotazione di luogo ospitante una realtà che rimandava al mitico teatro delle imprese del dio, ovvero la grotta.

La struttura peculiare, che si distanzia dalle altre tipologie di luoghi di culto e lo rende così facilmente riconoscibile, sembra riunire in un'unica soluzione tutte le componenti dell'architettura templare greco-romana: l'immagine del culto, l'altare e i vani accessori come la sala per banchetti<sup>529</sup>. Usando un linguaggio architettonico differente, ospita questi elementi in un unico spazio, evidenziando allo stesso tempo anche delle variazioni sostanziali. Nei templi dei culti civici i *signa* del dio sono collocati nella cella, nella quale l'accesso è fortemente limitato se non ai ministri del culto. Nel caso del mitreo invece si configura uno

---

<sup>526</sup> Abbiamo già citato l'ipotesi secondo cui sarebbero identificabili i due mitrei qualora il vestibolo del mitreo delle Sfere possa essere rappresentato dallo spazio ricavato nel corridoio centrale dei Quattro Tempietti, che garantiva l'accesso alla sala mitraica (VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum des Sept Sphères (II, VIII, 6)* <https://books.openedition.org/cdf/6592>).

<sup>527</sup> La presenza di un vano che precede il mitreo vero e proprio è attestabile in diverse forme in quasi tutti i mitrei ostiensi, a eccezione del mitreo delle Sette Porte e del Sabazeo, e come abbiamo visto solo in chiave ipotetica per il mitreo delle Sette Sfere, in cui attualmente non è possibile ipotizzarne l'esistenza. Come sempre considerazioni del genere non sono applicabili al mitreo Aldobrandini per la parzialità dello scavo del monumento.

<sup>528</sup> "*cryptam palati concessam*".

<sup>529</sup> ALVAR 2008, 351; SCHEID 2009, 71.

spazio aperto, in cui quella che è la casa del dio, è aperta a tutti i fedeli. L'altro aspetto che maggiormente distanzia il culto di Mitra da quelli ancestrali è la presenza di un altare posto a ridosso dell'immagine del dio, sulla parete di fondo e non all'esterno dello spazio templare<sup>530</sup>. Cosa possiamo dedurre da questa tipologia di architettura? Sicuramente tale connotazione riflette anche una diversa struttura rituale. Non possiamo essere certi però che si tratti di una sorta di espediente per riunire tutte le necessità di un culto all'interno di uno spazio chiuso che ne garantisca la riservatezza. Anche in caso di sacrifici, pensando alla topografia dei mitrei ostiensi, è difficile pensare di poter collocare un altare nella parte esterna antistante dell'ingresso, essendo il percorso d'accesso mediato da diversi spazi e da un diverso numero di soglie.

### **3.2. Il mitreo come luogo e spazio di culto**

L'approccio ermeneutico di questo lavoro è rivolto alla lettura del luogo di culto nelle sue relazioni di significato con il territorio circostante, ma parte da un primo livello interpretativo basato sulla lettura del mitreo dal punto di vista sia denotativo sia connotativo<sup>531</sup>.

Partendo da questo presupposto si è cercato di analizzare ogni singolo elemento, che sia tecnico-strutturale o simbolico, al fine di capire come lo spazio concepito e creato dagli uomini, quali attori del culto, sia esso stesso un agente.

Nel dossier sono stati analizzati diciassette mitrei, di cui il Mitreo Fagan e il Mitreo Petrini non sono stati localizzati. Fatta questa breve premessa, si può analizzare il modo in cui questi luoghi di culto siano stati impiantati all'interno degli edifici e la loro diffusione nella topografia ostiense.

Un assunto fondamentale è che ogni mitreo di Ostia è stato inserito in un ambiente preesistente<sup>532</sup>. Ciò ha comportato una serie di conseguenze sul piano architettonico quali l'adattamento a spazi limitati e lo sfruttamento di strutture e apparato decorativo preesistenti. A livello sociale si deve immaginare che la defunzionalizzazione di alcuni spazi delle strutture avesse ricevuto il consenso o il permesso del proprietario degli stabili.

---

<sup>530</sup> Sull'effettiva funzione di altare, si rimanda al paragrafo 6.1.

<sup>531</sup> Vedi D'ALESSIO 2011, 51-4, per una teoria dello studio dell'architettura sacra.

<sup>532</sup> BECATTI 1954, 133-34; VAN HAEPEREN 2019, 85. Anche a prescindere dal culto di Mitra, nella colonia di età imperiale sembra esserci una tendenza nell'edilizia sacra a sfruttare e adattare edifici preesistenti (HEINZELMANN 2002, 118; RIEGER 2004, 244).

Il mitreo, termine con il quale mi riferisco alla parte sacra di quello che probabilmente era una struttura più complessa, è per sua stessa natura un'architettura molto semplice. Si compone di due banchine laterali che definiscono uno spazio centrale che funge da corridoio e che connette l'ingresso alla parete di fondo. È qui che si ospitano i *signa* del dio e altri elementi dell'arredo culturale, su cui avremo modo di tornare più avanti nel capitolo dedicato al rito.

Non sorprende dunque la capacità di adattamento di tali strutture ad ambienti predefiniti.

Proprio per questa caratteristica di sfruttamento di spazi preesistenti, ritengo sia inutile e fuorviante fare una classificazione planimetrica dei luoghi dedicati al culto di Mitra a Ostia, sebbene siano ravvisabili alcune peculiarità che si ritrovano in vari mitrei.

Uno degli esempi più palesi è la somiglianza tra il mitreo degli Animali e quello della *Planta Pedis*, che presentano una struttura a pilastri. Si verifica uno sfruttamento dei pilastri per la composizione della tipologia *standard* del mitreo (ambedue presentano un corridoio centrale, due ali laterali, una parete di fondo quale fulcro della cerimonia o del rito e una parete opposta che cela l'interno) ma è diversa la composizione originaria degli ambienti su cui si installano gli spazi mitraici. Mentre nel caso del mitreo della *Planta Pedis* abbiamo una struttura pilastrata preesistente che viene tamponata, non sappiamo fino a quale quota, nel mitreo degli Animali, i pilastri sembrano contestuali alla creazione del mitreo e non vengono murati.

In un altro caso possiamo parlare di struttura pilastrata, almeno in una fase originaria e di preimpianto del luogo di culto ed è il mitreo di Felicissimo. Qui i pilastri del lato nord non sono sfruttati per definire i vari dettagli architettonici, ma murati secondo quanto sembra avvenire anche negli altri ambienti del caseggiato. In questo ultimo caso, diversamente dai due precedenti, abbiamo le tracce archeologiche delle banchine laterali ancora *in situ*. Alcune analogie sembrano esserci anche per il mitreo del Palazzo Imperiale. Il muro est è costituito da una serie di tamponature a pilastri preesistenti e di cui non è possibile fornire una lettura completa perché lo stato di conservazione è risultato compromesso già durante la messa in luce del mitreo. Verosimilmente, sulla base dell'opera laterizia anche il muro sud, nel quale viene inserito l'accesso è stato costruito in fase con l'impianto del mitreo.

In sei casi si è verificata la chiusura o tamponatura di una porta o una finestra per l'allestimento del mitreo. Si è trattato sempre della necessità di eliminare un collegamento preesistente con uno o vari ambienti (mitreo dei Serpenti, della Casa di Diana, di Lucrezio Menandro) o di chiudere un accesso preesistente (mitreo di Felicissimo, degli Animali, cd. Sabazeo).



### Utilizzo di tramezzi

Più diffuso è l'inserimento di tramezzi o muretti di vario genere. Sempre nel mitreo dei Serpenti, se su un lato – quello sud – abbiamo la tamponatura di un precedente collegamento, lungo il lato opposto è stata costruita una parete nella quale inserire la porta d'accesso. Questa lo divideva da uno spazio antistante, forse un vestibolo, attraverso il quale avveniva il primo accesso all'area del mitreo.

L'utilizzo di tramezzi per chiudere gli intercolumni si registra per i già citati casi dei mitrei della *Planta Pedis* e di Felicissimo. Nel primo per creare i due *podia* sono state inserite delle chiusure tra i pilastri che scandiscono l'edificio. Nel mitreo di Felicissimo invece, la storia dell'edificio che lo ospita è ancora meno definita, ma come abbiamo visto, la parete nord sulla quale si impostava la banchina sinistra era stata chiusa da muretti in opera listata a riempire gli spazi tra i pilastri in laterizi. Fa però eccezione la parte più a est, in cui è stato inserito l'ingresso del luogo di culto. La parete sulla quale poggiava il podio destro era invece un muro continuo. Nel mitreo di Porta Romana si crea una tamponatura per chiudere il collegamento tra la parete di fondo del mitreo e il preesistente sacello presso il decumano. Nonostante la chiusura, il rapporto continua a rimanere attivo mediante la porta situata sul lato destro del mitreo, dalla quale si raggiunge la sala mosaicata sempre pertinente al sacello, attraverso dei gradini. Si deve considerare questa tamponatura della parete di fondo come elemento di costruzione del mitreo. Nel mitreo delle Terme di Mithra invece sono stati inseriti i tramezzi per creare la parete di fondo e la parete di ingresso del luogo di culto. Un piccolo tramezzo, con la larghezza del podio di sinistra sembra essere stato costruito per intercettare la visuale dall'interno del mitreo verso la porta inserita sullo stesso lato della parete di fondo. Questa porta raccordava il luogo di culto con il resto degli ambienti di servizio dell'impianto termale. Una porta, sempre di collegamento alla rete di vani sotterranei, è presente sul lato sinistro del mitreo.

### Scansione dello spazio interno

Sempre nel mitreo delle Terme di Mithra abbiamo una divisione dello spazio dettata dalla presenza di un'arcata di sostegno i cui piedritti occupano quasi totalmente l'ampiezza delle banchine. Possiamo pensare a una separazione intenzionale del mitreo e delle banchine in due settori, anche se, in questo caso, sembra molto verosimile la necessità di un intervento tecnico a garanzia dell'equilibrio statico della struttura.

Analoghi sono i casi del mitreo delle Pareti Dipinte e di quello della Casa di Diana. Quest'ultimo è nato dall'unione di due vani; la conseguenza è la netta separazione delle banchine. Se il *podium* di sinistra è completamente interrotto da un muro, quello di destra mantiene un collegamento attraverso l'apertura della finestra della fase precedente che è stata conservata anche nell'impianto del mitreo.

Anche nel mitreo delle Pareti Dipinte notiamo una divisione delle banchine dettata dalla preesistenza di due diversi muri.

Quanto hanno influito le necessità statiche su un aspetto culturale?

In questi tre esempi l'impressione è quella di una divisione dell'ambiente culturale in due sezioni, che forse ospitavano le medesime attività come sembra testimoniare la costruzione delle banchine in entrambe le parti. È difficile dire se questa suddivisione avesse un valore culturale o se fosse solo un caso dettato dallo sfruttamento di spazi preesistenti. Abbiamo però altre testimonianze archeologiche che potrebbero essere indicatori di una possibile separazione di settori del mitreo.

Nel mitreo degli Animali c'è una parte pilastrata che da molti viene considerata un vestibolo, al di là della quale inizierebbe il mitreo vero e proprio<sup>533</sup> di cui, ricordiamo, non abbiamo attestazione di *podia*. Nel punto in cui terminano i pilastri c'è una soglia in marmo, oltre la quale abbiamo la continuazione del pavimento musivo con soggetti animali – in questa sezione prospiciente l'altare abbiamo solo il toro – e lo spazio ai due lati che verosimilmente serviva per ospitare le banchine mobili.

Un'altra somiglianza tra questo mitreo e quello della *Planta Pedis* è la presenza di una soglia pavimentale. Abbiamo sempre una pavimentazione musiva e nel caso del mitreo della *regio* III, le tessere di mosaico nero sono utilizzate come cornice di quelle bianche, creando una fascia nera che ripercorre il perimetro del corridoio centrale. A poco più della metà della lunghezza del mitreo c'è una fascia nera che divide in due sezioni il pavimento. Nella parte d'ingresso abbiamo una *planta pedis* e a ridosso della fascia un serpente, che animano il campo bianco. Nella sezione presso la parete di fondo non abbiamo nessuna raffigurazione. Un ulteriore caso di presenza di segnalatori pavimentali di una possibile divisione dello spazio è quello del cd. Sabazeo, in cui la parte dell'ingresso ha un mosaico in bianco e nero, mentre la restante è un rifacimento in antico con lastre di marmo. La sezione musiva è quella originale,

---

<sup>533</sup> BECATTI 1954, 88; STOGER 2011, 144.

come attesta l'epigrafe del donatore, e non possiamo sapere se quella marmorea abbia rappresentato una fase successiva. Si può trattare di un altro atto evergetico compiuto secondo le proprie disponibilità economiche, oppure della mancanza di risorse sufficienti a coprire le spese della ripavimentazione di tutto il corridoio. L'ultima soluzione possibile è che in origine questo mitreo presentasse una divisione interna che è stata rispettata anche nella fase successiva.

La soglia in marmo inserita nel pavimento del mitreo di Lucrezio Menandro è una persistenza della porta che separava i due ambienti precedenti e dall'unione dei quali è stato creato il tempio mitraico. Considerato che si mantiene anche il pavimento oltre alla soglia, è ragionevole che in questo caso non ci fosse una divisione intenzionale dello spazio in due parti.

### **3.3. Ambienti annessi**

Nella storia più recente degli studi archeologici sulla religione romana, si è colta l'importanza di indagare anche le aree limitrofe ai templi veri e propri per comprendere ogni azione degli attori del culto, attraverso l'occupazione dello spazio secondo le declinazioni dell'architettura e del deposito votivo<sup>534</sup>.

Nel caso dei mitrei, il riconoscimento del luogo di culto si rivela come un processo semplificato perché mediato da una serie di peculiarità che li rendono più identificabili di altri spazi culturali<sup>535</sup> meno connotati e individuabili solo dalla presenza di *signa* o di altari. Le difficoltà del culto di Mitra sono invece nell'identificazione di stanze o annessi, utilizzabili per il corretto svolgimento di rituali e celebrazioni. Ciò dipende dal problema, più volte citato, legato al gran numero di mitrei rinvenuti prima dell'avvento dello scavo archeologico scientifico<sup>536</sup> e di cui Ostia, prevalentemente portata alla luce durante il ventennio fascista, ne è l'esempio più eclatante.

L'esame dei luoghi di culto di Mitra in una prospettiva topografica ha ricevuto tentativi più organici per i mitrei venuti alla luce negli ultimi trenta anni. È stato quindi possibile avere

---

<sup>534</sup> Esempificativo in questo senso è il seminario di Archeologia del Sacro dedicato al tema "Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito" tenuto a Trieste nell'ottobre 2014, i cui atti sono stati raccolti in FONTANA – MURGIA 2016.

<sup>535</sup> VAN HAEPEREN 2019, 95.

<sup>536</sup> Limite di cui parla, tra gli altri, anche GORDON 2007, 397.

indicazioni più ampie e varie dell'organizzazione e dell'occupazione dello spazio da parte degli attori del culto.

Alcune riflessioni hanno però coinvolto anche alcuni mitrei di Roma, come quelli di Santa Prisca e della Basilica di San Clemente che presentano una planimetria complessa<sup>537</sup>.

Per quanto riguarda il caso ostiense, ribadita ancora una volta la difficoltà di lettura di contesti archeologici scavati senza approccio stratigrafico, possiamo procedere con una lettura topografica. Se per alcuni casi sappiamo che la stanza cultuale era accessibile solo attraverso l'ingresso, senza alcun collegamento diretto ad altri ambienti, in altre occasioni possiamo riconoscere con certezza un vestibolo o anticamera. Un terzo gruppo, data la difficile lettura delle strutture edilizie e delle informazioni d'archivio, si trova in una posizione di totale ipotesi. Tale tentativo analitico deve tenere conto del fatto che non ci sono indicatori strutturali o di cultura materiale che chiariscano la funzione delle stanze adiacenti alla sala di culto. Si procede, sostanzialmente, sull'esame dei rapporti di reciprocità tra i diversi ambienti. In alcuni casi, è possibile fare delle ipotesi su alcuni indicatori, come la presenza di fonti di acqua, a suggerire una pertinenza di un vano al mitreo (p.e. mitrei della *Planta Pedis* e di Lucrezio Menandro).

I mitrei delle Sette Porte e della Casa di Diana appaiono pienamente inseriti in un ambiente di un edificio, occupando rispettivamente una singola cella di un piccolo *horreum* polifunzionale e due stanze del piano terra di un caseggiato a vocazione artigianale. In entrambi i casi non sono presenti segni di accesso alle stanze adiacenti. Nel caso del mitreo della Casa di Diana, un passaggio all'ambiente attiguo sul lato ovest è stato opportunamente murato durante le operazioni di adattamento per l'impianto del luogo di culto.

La questione è se fosse effettivamente possibile esaurire tutte le necessità relative al rituale in una singola stanza. Per il mitreo delle Sette Porte, Melega ha recentemente proposto che le altre due celle sullo stesso lato dell'edificio fossero ambienti pertinenti al mitreo, insieme a una parte posteriore alla stanza centrale con la quale mantiene un passaggio diretto<sup>538</sup>. È però difficile pensare che si mantenesse una piena percorribilità nel corridoio che divide in due l'edificio, per permettere l'accesso alle sale dirimpetto ai presunti ambienti mitraici. E soprattutto non ci

---

<sup>537</sup> Un'analisi comparata di diverse strutture mitraiche è stata presentata in via preliminare da Schatzmann, che ipotizza una categorizzazione degli ambienti in base alla necessità di adempiere ad alcune funzioni (SCHATZMANN 2004) e che tenta di individuare nello specifico gli spazi per l'iniziazione e il banchetto. Per Ostia, invece, un lavoro di riconoscimento di ambienti annessi è stato fatto da WHITE (2012), secondo una lettura degli edifici che è poco condivisibile sia per gli aspetti funzionali, sia per quelli cronologici/di fase. Recentissima è la tesi di dottorato di MELEGA (2019) che presenta dal punto di vista grafico le possibili pertinenze.

<sup>538</sup> MELEGA 2017-18, 387 (Tav. XXXV).

sono indicatori di nessun genere riguardo la funzione di suddetti annessi. Sappiamo comunque che a un certo punto della vita del caseggiato, una di queste celle è stata probabilmente adibita a *taberna*, perché una soglia è stata sostituita<sup>539</sup>. La grossa incertezza riguardo al mitreo delle Sette Porte è data dalla presenza di un ingresso in asse con la parete di fondo, che appare di solito mediata da un'anticamera<sup>540</sup>. In questo senso, potrebbe essere possibile che, pensando alle modalità di installazione e di isolamento dei mitrei ostiensi, tutto questo edificio fosse dedicato alle attività della comunità che si è raccolta intorno al luogo di culto. Tale ipotesi sembra corrispondere a una logica basata sul confronto, ma è difficile da sostenere. Inoltre, l'ubicazione a ridosso di un'area della città scarsamente indagata non ci permette di procedere con ulteriori ipotesi.

Per il mitreo della Casa di Diana abbiamo più informazioni a nostra disposizione. Sebbene non conosciamo la funzione di ciascuna stanza, sappiamo che nella fase coeva al mitreo, questo piano terra ospitava una stalla e che mantiene in funzione la latrina sul lato del caseggiato<sup>541</sup>. Probabilmente alcune attività del mitreo sfruttavano le strutture presenti in questo settore del caseggiato.

Un gruppo di mitrei sembra invece mantenere le stesse caratteristiche di rapporto spaziale con altri ambienti. Si tratta dei mitrei, di Felicissimo, di *Fructosus*, dei Serpenti, delle Terme di Mitra, presso Porta Romana, della *Planta pedis* e del Palazzo Imperiale. In questi esempi l'accesso al mitreo è mediato da un'anticamera. Nel caso del mitreo di Felicissimo, l'ingresso avveniva dal lato nord e verosimilmente da un ambiente con funzione vestibolare. Considerata la precaria situazione delle strutture è difficile capire bene la scansione degli spazi di questo edificio, ma dall'analisi della planimetria e degli alzati conservati è possibile che questo pianterreno fosse formato da una serie di navate.

Discorso analogo può essere fatto per il mitreo di *Fructosus*, il quale come tempio collegiale si trova inserito in un contesto in cui ogni ambiente può essere utilizzato e reso accessibile agli attori del culto. Una sala a nord-est è stata interpretata da Hermansen come possibile cucina<sup>542</sup>. Il mitreo dei Serpenti ha un ampio ambiente antistante l'ingresso dal quale è possibile che venisse collegato alla sala adiacente.

---

<sup>539</sup> GIRRI 1956; RICKMAN 1971, 60-1; SCHOEVAERT 2018, 85.

<sup>540</sup> Vedi paragrafo 4.2 sull'analisi degli accessi.

<sup>541</sup> MARINUCCI 2013.

<sup>542</sup> HERMANSEN 1981, 62.

In tutti gli altri casi abbiamo, oltre al rapporto diretto con un vestibolo, anche delle porte poste in settori dei mitrei che permettevano un collegamento con altre stanze. Il mitreo delle Terme di Mitra, per esempio, mantiene attivi i passaggi della rete di ambienti di servizio di questo livello sotterraneo del complesso termale, conservando un'apertura presso la parete di fondo. In modo analogo, il mitreo presso Porta Romana mantiene attivo un accesso sul lato ovest a ridosso della parete di fondo che lo collega all'ampia sala adiacente. Per il mitreo della *Planta Pedis* il discorso è più complesso, perché se è stato possibile ricostruire una stanza vestibolare che occupava la parte terminale della via del Serapide, non sono chiari i rapporti con le navate adiacenti alla sala di culto.

Nel mitreo del Palazzo Imperiale troviamo un accesso mediato da stanze precedenti la sala di culto e non sappiamo se fosse esistito un passaggio diretto nello spazio adiacente al *thronum*, che in caso avrebbe collegato il mitreo direttamente con il cortile.

Questi luoghi di culto sono rappresentativi di una tipologia di sala con accesso mediato da vestibolo. L'unico fattore di riconoscimento degli annessi rimane legato alla funzione dell'edificio ospitante. Nel caso di sedi collegiali possiamo dedurre che tutti gli ambienti siano potenzialmente coinvolti, ma in assenza di ulteriori indicatori archeologici non siamo in grado di attribuire una funzione specifica.

Per i restanti mitrei non abbiamo sufficiente supporto documentario per poter procedere a un'analisi coerente. Nei casi del cd. Sabazeo e del mitreo Aldobrandini l'assenza di scavi completi compromette qualsiasi lettura funzionale degli ambienti adiacenti. Per il primo dei due però, la posizione laterale dell'ingresso induce a pensare che la cella degli *horrea* adiacente al mitreo sul lato sud, avesse una funzione di vestibolo.

Il mitreo delle Pareti Dipinte, analogamente a quanto suggerito per quello delle Sette Porte e quello della Casa di Diana, sembra essere inserito in un contesto produttivo per il quale si può dedurre la possibilità di utilizzo degli ambienti di questo caseggiato.

La lettura delle planimetrie dei restanti luoghi di culto, mitrei di Lucrezio Menandro e degli Animali, apre alcuni dubbi sulla loro effettiva struttura. Nel primo caso abbiamo un problema di conservazione degli alzati in riferimento allo spazio che convoglia verso l'ingresso, che già per gli scavatori si è rivelato di difficile comprensione. Inoltre è possibile che fosse presente anche un diverso percorso di accesso che avrebbe previsto l'utilizzo di alcuni ambienti, tra tutti

quello con un bacino per l'acqua<sup>543</sup>. Si aggiunge anche l'ipotesi poco condivisibile, che uno dei lati a ridosso della parete di fondo non fosse uno spazio di movimento intorno all'altare, ma mantenuto aperto<sup>544</sup>.

Il mitreo degli Animali è caratterizzato da un percorso di accesso abbastanza articolato. Più difficile invece è ricostruire i rapporti con l'ambiente retrostante la parete di fondo (fig. 48, ambiente 10, sul lato nord). Considerato l'attuale stato conservativo delle strutture murarie e la ricerca d'archivio, non è stato possibile comprendere se ci fosse un collegamento diretto che quindi avrebbe dotato il mitreo, che appare in posizione isolata rispetto all'*insula*, di pertinenze. Il mitreo delle Sette Sfere ha una storia edilizia resa ancora più complessa dai vari interventi di scavo e di restauro. Recenti studi sull'area hanno dimostrato come il mitreo fosse pertinente all'area sacra dei Quattro Tempietti Repubblicani e non alla *domus* adiacente<sup>545</sup>. A oggi non è possibile comprendere quali ambienti e quali strutture potessero essere messi al servizio del luogo di culto mitraico<sup>546</sup>.

Nell'analisi degli ambienti annessi si intrecciano due incognite del culto di Mitra, sia a Ostia sia nel resto dell'Impero: la scarsa conoscenza del rituale e la limitata percezione degli spazi esterni alla sala di culto.

Una modalità di analisi delle stanze contigue ai mitrei, basata sull'individuazioni di ambienti adatti alle cerimonie di cui è stato possibile dedurre l'esistenza, è stata quella utilizzata anche da Schatzmann. Partendo dal presupposto che in questi ambienti venissero ospitati i banchetti o le iniziazioni, ha provato a riconoscere la presenza di queste sale in alcuni mitrei di area provinciale e di Roma. Lo studioso si è basato principalmente sulle tipologie di reperti ritrovati, dal materiale fittile a strumenti in metallo o complementi d'arredo lignei e resti osteologici<sup>547</sup>. Sebbene l'approccio sia condivisibile, tranne in rari casi in cui lo scavo ha restituito materiali utili a definirne una funzione, l'identificazione di ambienti e funzioni è indiziaria. Tale genericità si ritrova anche nella letteratura recente, in cui si utilizzano diffusamente termini inadatti e dal vasto significato. Un esempio è l'uso del termine *apparatorium* per indicare un ambiente esterno all'aula di culto, al quale sono attribuite le generiche attività di preparazione

---

<sup>543</sup> Vedi anche MELEGA 2019, 359 (tav. VII).

<sup>544</sup> OOME 2007, 244 nt. 10.

<sup>545</sup> Vedi VAN HAEPEREN 2011, 118 con bibliografia precedente.

<sup>546</sup> Si ricorda che l'area è sottoposta a cantiere e dunque non è stato possibile procedere con ulteriori analisi autoptiche o di rilievo.

<sup>547</sup> SCHATZMANN 2004.

e allestimento degli attori e dei riti e spesso usato come sinonimo di “sacrestia” mutuando il termine dagli ambienti cristiani e di riflesso anche la funzione.

Oltre alla difficoltà di riconoscimento e di interpretazione si deve considerare la differenza tra mitrei costruiti *ex novo* e quelli ricavati adattando ambienti preesistenti, che a Ostia è la norma. Dobbiamo supporre in questo caso delle dinamiche “locali”? È verosimile che gli attori del culto abbiano supplito ad alcune carenze o problematiche adattandosi a un contesto urbano. Per avere una risposta a questo quesito sarebbe interessante confrontare i dati derivati da un’accurata analisi topografica di una città come Roma, anche se possiamo notare che nell’Urbe coesistono esempi di mitrei di grandi dimensioni con vari ambienti e altri di dimensioni inferiori. Nel caso di Ostia potrebbe risultare produttivo indagare le aree limitrofe ai mitrei ostiensi per riconoscere tracce di attività culturali.

### 3.4. Coesistenza

A Ostia, il mitreo come luogo di culto dedicato a Mitra, ospita anche altre divinità, secondo una prassi che ritroviamo in altri contesti sacri della colonia. Partendo da quest’ultimi possiamo vedere come il Sacello del Silvano (I iii, 2) sia un esempio di luogo di culto in cui coesistono varie divinità. In fase iniziale l’unico dio presente nel sacello è Silvano; successivamente a esso si aggiungono le rappresentazioni pittoriche di altri soggetti, tra i quali sono stati riconosciuti un Lare, un imperatore della dinastia giulio-claudia, probabilmente Augusto, Iside e Arpocrate, Fortuna, Annona, una figura divina con un corno, forse un Genio e Alessandro Magno<sup>548</sup>.

Nel caso del sacello di Silvano, come nei casi di coabitazione<sup>549</sup>, ci troviamo davanti a divinità che condividono gli stessi spazi in quanto la loro sfera d’azione ha dei tratti comuni. Quindi è naturale che si possano rivolgere a una stessa comunità. Questo aspetto è particolarmente evidente nel caso del piccolo luogo di culto dedicato a *Silvanus*: il sacello è accessibile solo dall’attiguo Caseggiato dei Molini e quindi dai lavoratori che lì erano impiegati. Per tutte le divinità presenti in questo contesto c’è il filo comune dell’approvvigionamento, che seppure in diverse forme, rimanda alle attività di molitura e panificazione del Caseggiato dei Molini<sup>550</sup>.

---

<sup>548</sup> Sul Sacello del Silvano vedi BAKKER 1994, 156-63; STEUERNAGEL 2004, 43-8; VAN HAEPEREN 2011, 124-5, con diverse interpretazioni.

<sup>549</sup> A cui si rimanda nel capitolo successivo nel paragrafo dedicato con una serie di esempi dal territorio ostiense, anche al di fuori dell’ambito mitraico.

<sup>550</sup> VAN HAEPEREN 2011, 125.



Ritornando al culto di Mitra, una dinamica simile di condivisione dello stesso luogo di culto si può ritrovare anche nei mitrei Aldobrandini e del cd. Sabazeo. In quest'ultimo, come già palesa la sua denominazione, è stata trovata una dedica a Giove Sabazio<sup>551</sup> e una dedica da ricondurre al *Numen Caelestis*<sup>552</sup>. In un'altra iscrizione abbiamo invece Mitra associato a Fortuna, i Lari e Tutela<sup>553</sup>.

Nel mitreo Aldobrandini è stato ritrovato un piccolo rilievo in cui è Silvano viene ritratto entro un'edicola. La presenza di Silvano nei contesti mitraici ostiensi si verifica anche in una delle sale che conducono al mitreo del Palazzo Imperiale e nel mitreo della *Planta Pedis*. Quest'ultimo caso potrebbe essere considerato un esempio di reimpiego di una lastra marmorea iscritta (la dedica a Silvano è stata utilizzata come rivestimento di uno dei gradini dell'altare). Però, il legame onomastico tra il dedicante e la famiglia che ha dedicato due aree nel *Serapeum* e nelle Terme della Trinacria sembra testimoniare la presenza di un culto di Silvano o nelle vicinanze o comunque all'interno dello stesso gruppo familiare.

Come si evince dai dati fin qui analizzati, il culto di Mitra a Ostia si diffonde nell'ambito delle comunità e delle associazioni. A prescindere dallo statuto giuridico di queste forme d'aggregazione, è evidente come il culto sia un *pretesto* dal quale prendono le mosse questi gruppi, la cui spinta alla riunione è soprattutto la convivialità. La presenza entro lo stesso spazio sacro del cd. Sabazeo, di Mitra, Fortuna, Lari, Tutela si comprende proprio per il contesto in cui si trovano. Se la Fortuna, i Lari e la Tutela si ritrovano insieme in varie occasioni, questa è l'unica testimonianza in cui c'è anche Mitra. La Fortuna è una divinità spesso connessa agli *horrea*, come anche, sebbene con minor frequenza, i Lari e la Tutela<sup>554</sup>. La presenza di queste divinità si accorda quindi con il contesto. Anche la tipologia di devoti va ricercata all'interno della comunità dei lavoratori impegnati nel magazzino. Mitra invece non mostra alcun apparente legame con il contesto e con le altre divinità, ma testimonia la possibilità di scelta di una divinità tutelare esterna rispetto all'ambito professionale, come espressione della formazione di questi gruppi che si definiscono a prescindere dall'attività lavorativa<sup>555</sup>, oppure oltre alla scelta del *sive deus, sive dea in cuius tutela hic locus est* si aggiungono altre divinità

---

<sup>551</sup> *CIL* XIV 4296, MARCHESINI 2012-13, 348-51.

<sup>552</sup> *CIL* XIV 4318, MARCHESINI 2012-13, 381-85. Sull'identificazione del *Numen Caelestis*, vedi paragrafo 2.16 sul Sabazeo.

<sup>553</sup> *CIL* XIV 4309, MARCHESINI 2012-13, 304-7.

<sup>554</sup> Cfr. VAN HAEPEREN 2010.

<sup>555</sup> TRAN 2008, 300.

a completare o arricchirne la sfera d'azione<sup>556</sup>. Sempre dallo stesso contesto, si registra la presenza di una dedica a Giove Sabazio, forse titolare del luogo di culto in una fase precedente all'adattamento a mitreo<sup>557</sup>. È probabile che in una stessa fase il luogo di culto, diventato mitreo, abbia continuato a ospitare anche la divinità frigia. Un caso analogo è forse quello del mitreo dei Serpenti, dove al posto di un larario è stato installato il mitreo. Il mantenimento delle pitture del *lararium* potrebbe indicare una coesistenza tra i diversi culti<sup>558</sup>.

Clauss, che si è dedicato soprattutto all'analisi delle evidenze provenienti dall'area germanica e panonica, ritiene invece che la presenza di altre divinità in contesti mitraici, come all'interno della narrazione mitica delle vicende di Mitra, sia riconducibile alla formazione del culto. Questa fase sarebbe avvenuta durante le prime fasi del Principato per raggiungere uno stato di maturità a ridosso del II secolo<sup>559</sup>.

Inoltre riconosce varie tipologie di divinità che sono collegate a Mitra: innanzitutto quelle di carattere solare (*Sol*, Apollo, Fetonte e *Phanes*), poi le divinità indigene e poi quelle del *pantheon* greco-romano. La loro presenza in contesti mitraici sarebbe da ricollegare principalmente alle caratteristiche teologiche, soprattutto per gli dèi psicopompi e legati all'idea di salvazione, uniti al dio di origine iranica da un sincretismo basato su tali aspetti<sup>560</sup>. In realtà, al di là delle attestazioni di coesistenza che ritroviamo in territorio ostiense e che possiamo ricondurre anche ad altre divinità, sembra che la scelta di ospitare in un medesimo luogo di culto più divinità sia collegabile alla loro sfera d'azione, che coincide con la tutela divina al settore di riferimento delle aggregazioni che qui si riuniscono.

Altre figure divine o meno, come il già citato *Sol* o Luna, o *Cautes* e *Cautopatēs* rappresentano delle divinità comprimarie che completano il culto di Mitra e soprattutto la sua vicenda mitica e in quanto tali non possono essere considerate ospiti all'interno del mitreo.

---

<sup>556</sup> VAN HAEPEREN 2014, 141.

<sup>557</sup> Non si fa riferimento alla dedica *somno monitu* del *Numen Caelestis* perché è probabile che vada a identificarsi con Mitra stesso (*CIL* XIV 4315).

<sup>558</sup> Un caso simile è attestato a Roma, a via Giovanni Lanza, dove un piccolo mitreo è stato predisposto in una *domus*. Accanto al sacello mitraico era predisposto un larario con una statua di Iside-Fortuna e statue di Ercole, Serapide, Arpocrate, Ecate, Venere e altre divinità. (*CIMRM* 356; Ensoli in S. ENSOLI – E. LA ROCCA (EDS.), *Aurea Roma: dalla città pagana alla città cristiana. Guida alla mostra*, Roma, 2001, 31 e ss.).

<sup>559</sup> CLAUSS 2001, 167.

<sup>560</sup> CLAUSS 2011, 148-62.

### 3.5. Il leontocefalo: *visiting god* o sodale di Mitra?

Un altro soggetto divino ritrovato in contesti mitraici è il leontocefalo, la cui figura è ancora lungi dall'essere pienamente compresa, come il suo possibile ruolo nel culto. Prima di procedere a un'analisi più approfondita delle testimonianze ostiensi, è bene considerare che il dato iconografico e iconologico indica che i leontocefali ritrovati presentano caratteristiche eterogenee, portatrici dunque di diversi significati simbolici<sup>561</sup>.

A Ostia abbiamo due esemplari di figura divina con testa leonina e corpo umano, entrambi provenienti dallo scavo Fagan nella zona di Tor Boacciana. La prima scultura<sup>562</sup>, che doveva essere interamente dipinta di rosso, vede il leontocefalo stante, nudo, con il corpo avvolto da sei spire di serpente che poggia la testa su quella del soggetto divino (fig. 68). Le quattro ali dietro la schiena sono parziali e recano attributi allusivi alle stagioni. Nelle mani, alte sul petto, tiene una chiave (nella destra) e una chiave e uno scettro (nella sinistra). Sul pilastro di supporto è scolpita l'iscrizione<sup>563</sup>:

*C(aius) Valeri/us Heracles, pat(er), / et C. Valerii / Vitalis et Nico/me <de> s sacerdo/tes s(ua) p(e)c(unia) p(o)s(ue)r(unt). / D(e)d(icatum) <:signum> Idi(bus) Aug(ustis), Imp(eratore) / Com(modus) / VI et / 10 Septi/miano / co(n)s(ulibus).*

Ritroviamo *C. Valerius Heracles*, personaggio che ricorre anche in *CIL XIV 64* e *CIL XIV 66*, che oltre a essere *pater* è stato anche *sacerdos* e *antistes*<sup>564</sup>. Egli, nella qualità di *pater*, insieme ai due sacerdoti *C. Valerius Vitalis* e *C. Valerius Nicomedes*, dedica la statua a proprie spese il 13 agosto del 190, quando erano consoli Commodo imperatore e Settimiano.

L'aspetto più interessante di questa scultura è la presenza di attributi riferibili a Vulcano, dio della colonia, scolpiti nella parte destra della base. Si tratta di una tenaglia e di un martello, mentre sulla sinistra compaiono un gallo, una pigna e un caduceo (fig. 69). Come sottolinea Marchesini, la presenza degli strumenti allusivi alla figura di Vulcano può suggerire una

---

<sup>561</sup> In *CIMRM* Vermaseren ha inserito 57 figure riconducibili al leontocefalo, di cui 40 riferibili all'*Aion* mitraico. Per un'analisi statistica, ma non solo, delle ricorrenze di simboli e dettagli iconografici vedi Hinnells 1975, soprattutto da pag. 343 a pag. 356. Per un catalogo più aggiornato di tutte le evidenze vedi invece BORTOLIN 2012, con apparato fotografico.

<sup>562</sup> *CIMRM* 313; LIVERANI 2000, 196, n° 20; BORTOLIN 2012, 201 n°7.

<sup>563</sup> *CIL XIV 65*.

<sup>564</sup> Vedi tabella riassuntiva delle cariche ricostruibili su base epigrafica Tab. 2.

volontà di integrazione sia a livello religioso sia civile nella città ostiense<sup>565</sup>. Per la pigna e il gallo il riferimento sarebbe Attis e per il caduceo Mercurio, in una dichiarazione di religiosità da parte dei dedicanti anche verso altri culti ufficiali di Ostia, come Attis e Cibele. Per quanto riguarda Mercurio, si tratterebbe di un omaggio rivolto al dio tutelare della professione da parte di una comunità di mercanti. Sempre Marchesini aggiunge come questi attributi sono variamente riferibili anche ad altre divinità, rendendo difficile restituire un'interpretazione che non sia ipotetica<sup>566</sup>.

Alcune indicazioni possono essere fornite dall'altro esempio di leontocefalo ostiense (fig. 70). Si tratta di un rilievo marmoreo ricomposto che raffigura il leontocefalo volante, sopra un cratere, con il corpo nudo e avvolto da due spire serpentiformi<sup>567</sup>. In questo caso la testa del serpente è rivolta verso il basso, quasi dentro il cratere. La testa di leone ha le fauci spalancate con lingua che fuoriesce e quattro ali di piccole dimensioni. Ciascuna mano tiene una chiave, sempre all'altezza del petto. La superficie riporta segni di diversi colori.

Il leontocefalo, quindi, non riporta nessun attributo riconducibile ad altre divinità o a particolari forme di religiosità.

Ritornando agli attributi della scultura teriomorfa riconducibili a Vulcano, si deve considerare che la tenaglia è uno strumento che ritroviamo anche in altri due leontocefali provenienti da due contesti diversi. Il primo proviene da un rilievo di Heddernheim, nel quale il dio con la testa di leone tiene nella mano destra un paio di pinze e in quella sinistra una sorta di paletta. Entrambi gli strumenti sembrano alludere al fuoco<sup>568</sup>.

Il secondo esempio è un bassorilievo dall'antica *Eburacum*, attuale York, in cui la statua, acefala, reca nella mano destra una lunga asta e due tenaglie (fig. 71)<sup>569</sup>.

Nonostante il leontocefalo resti tuttora una figura estremamente controversa, appare incontrovertibile un suo legame con il fuoco, rappresentato oltre che dagli attributi poc'anzi citati, anche dall'evidenza di alcune statue che sembrerebbero concepite come contenitori per lucerne o per torce. Le fauci spalancate del leone avrebbero permesso la fuoriuscita della luce. L'elemento igneo sembra inoltre essere legato a sua volta al *leo*, la cui relazione con il

---

<sup>565</sup> MARCHESINI 2012-13, 90-1.

<sup>566</sup> MARCHESINI 2012-13, 90-1.

<sup>567</sup> *CIMRM* 144; BORTOLIN 2012, 220 n°29.

<sup>568</sup> *CIMRM* 1123; BORTOLIN 2012, 221-22 n°31.

<sup>569</sup> *CIMRM* 834; BORTOLIN 2012, 223 n°33.

leontocefalo non è chiara, ma indubbiamente definita dalla condivisione della stessa figura animale, simbolo sia solare che del fuoco.

Riguardo all'omaggio a Vulcano nella statua scoperta da Fagan, non è inverosimile che il dio dalla testa leonina abbia incarnato alcuni attributi del dio fabbro e divinità tutelare di Ostia, perché ne condivide lo stesso campo d'azione. Il leontocefalo può aver assunto un ruolo complementare alla divinità ancestrale, facendo inserire in uno schema iconografico di base, uno strumento che rimandasse a *Vulcanus*. Questa sembrerebbe una modalità usuale per il dio leonino perché come abbiamo già visto, si tratta di una figura che si presta a *indossare* simboli diversi, tanto da essere considerata una divinità sincretica, atta a raccogliere in un unico soggetto gli aspetti di più dei, legati a un campo d'azione che si riferisce principalmente al tempo e poi agli elementi quali acqua, fuoco e aria, ma anche alla fecondità<sup>570</sup>.

Ritornando al tema centrale, ovvero alla questione se il leontocefalo possa essere considerato un *visiting god* o un elemento facente parte del culto mitraico, è necessario definire meglio le caratteristiche del soggetto, per le quali possiamo fare ricorso unicamente all'iconografia.

Rimanendo legati alle analisi delle testimonianze riferibili a contesti mitraici, gli studiosi hanno interpretato questo essere teriomorfo come una divinità legata al tempo, per una serie di attributi quali il serpente che avvolge il corpo in spire, il globo su cui poggia il dio stante, i simboli legati alle stagioni e i segni zodiacali. Per questo motivo taluni studiosi ritengono si tratti di *Aion*<sup>571</sup>, il dio del tempo immutabile. Altri preferiscono chiamarlo *Arimanius*, in derivazione del dio mazdeo che si contrappone al dio Ahura Mazda, che nella visione dualistica rappresentano rispettivamente il principio del male e del bene<sup>572</sup>. Sempre in riferimento all'eterogeneità del *corpus* dei leontocefali mitraici, la presenza di esempi in cui la testa non è leonina ma umana - di fanciullo o di uomo barbuto - richiamerebbe di nuovo il passare del tempo con conseguente identificazione con *Chronos*/Saturno. La ricerca della possibile derivazione di queste caratteristiche e del principio divino nel quale si sarebbero poi raccolte le diverse attitudini di diverse divinità è stata rintracciato ora in Egitto, ora nel Vicino Oriente, ora in Grecia, ora in Iran<sup>573</sup>. Dalle pagine di Arnobio abbiamo notizie su un simulacro

---

<sup>570</sup> BORTOLIN 2012, *infra*.

<sup>571</sup> CUMONT 1896-99, 74-85.

<sup>572</sup> DUCHESNE-GUILLEMIN 1955, 194-95; ZAEHNER 1972 (*non vidi*), vedi anche BIANCHI 1975.

<sup>573</sup> PETTAZZONI 1954, ha supposto una derivazione da uno schema iconografico egizio (le divinità leonine Sekhmet o il dio Bes), HANSMAN 1978 invece un retroterra filosofico greco nella concezione. D'altra parte, CUMONT 1896-99 stesso riconosceva la derivazione teologica iranica, ma il piano iconografico assiro-mesopotamico e mediato dall'Anatolia. Anche BIVAR 1975 riconduce al sostrato iranico il dio leontocefalo,

rappresentante un leone dalle fauci spalancate e con la lingua di fuori e dipinto di rosso, chiamato *Frugifer*<sup>574</sup>, secondo un'epiclesi che si riferisce principalmente a Saturno<sup>575</sup>. Sul piano epigrafico abbiamo anche delle possibili testimonianze in ambito cultuale mitraico in cui è stato utilizzato questo epiteto. Un esempio proviene dall'Africa dove il *frugifer* si riferisce a un *deus invictus*. L'aggettivo *invictus* però non si trova solo in relazione a Mitra<sup>576</sup>. L'altra testimonianza proviene da un altare da Salona in cui l'epiteto di *frugifer* sembra riferibile alla Luna<sup>577</sup>. Da una scultura edita negli ultimi vent'anni e proveniente da Aquileia, si è riconosciuta la figura del leontocefalo *frugifer*, nella quale il nodo erculeo sarebbe un riferimento alla fecondità<sup>578</sup>.

Ritornando all'ipotesi dell'identificazione con Ahriman, anche in questo caso le testimonianze a favore sono poco evidenti: un'iscrizione lacunosa sulla base della statua di York è stata ricomposta come:

*D(eo) [...] Vol(usii) Ire[naeus et] / Arimaniu[s] posuerunt]*

interpretando dunque la parola *Arimanius* come *cognomen*. Si tratterebbe perciò di una dedica a una divinità non specificata, da parte dei due fratelli Ireneo e Arimanio<sup>579</sup>.

Un'altra interpretazione è quella che vede *Arimanius* configurarsi come il dio oggetto della dedica e Volusio Ireneo come dedicante<sup>580</sup>:

*D(eum) Vol(usius) Ire[naus] / Arimani[um---]*

e dalla quale è risultata l'identificazione della figura leontocefala con un dio di nome *Arimanius*.

---

ricostruito dai Romani secondo schemi mesopotamici come anche il culto stesso si sarebbe ispirato al mondo ctonio babilonese e nello specifico nella figura di Nergal. Più recentemente Secondo BLOMART (1993) la descrizione arnobiana del *Frugifer* si riferirebbe proprio al leontocefalo mitraico, mentre per LANCELLOTTI (2002), dal processo di sintesi di diversi elementi avrebbe il leontocefalo mitraico come prototipo la rielaborazione leonina di Baal-Hammon, il cd. Saturno Africano, nella restituzione scultorea di una figura metà uomo, metà leone, ritrovata presso il tofet di *Tharros*.

<sup>574</sup> ARNOB., *Adv. Nat.*, 6,10.

<sup>575</sup> Ritroviamo l'epiteto anche in riferimento ad altre divinità, tra cui Cerere, *Jupiter*, *Liber Pater*, Iside, Osiride.

<sup>576</sup> L'appartenenza a un contesto mitraico è valida solo partendo dal presupposto, proposto da Blomart, dell'identificazione nel *Frugifer* di un dio mitraico e nello specifico il leontocefalo (BLOMART 1993, 9).

<sup>577</sup> Per l'altare di Salona (CIMRM 1876) Vermaseren accetta la lettura dell'editore in cui *frugiferam* si riferisce a Luna. D'altra parte, l'altro riferimento possibile sarebbe a *Sol* e non specificatamente a Mitra, come invece leggerebbe BLOMART 1993, 10.

<sup>578</sup> CASARI 2001, 166-67. Vedi anche in MURGIA 2017, 147-48.

<sup>579</sup> Vedi CUMONT 1896-99, II, 392-93; CIMRM 833.

<sup>580</sup> Tale lettura è stata proposta da LEGGE 1912, 138 e seguita da DUCHESNE-GUILLEMIN 1955, 194 e BIANCHI 1975, 460-62.

A ciò si aggiungano altre quattro testimonianze del nome *Arimanius*. Due iscrizioni provengono da Aquincum e in entrambi i casi si cita un *Deo Arimanio* come ricevente di una dedica o un voto<sup>581</sup>. Sempre dedicata al dio *Arimanius* è l'iscrizione proveniente dall'Esquilino<sup>582</sup>. Ostiense è invece un'epigrafe già citata in merito al contesto culturale del mitreo della Casa di Diana<sup>583</sup> in cui si cita il dono di un *signum Arimanium*. Non sappiamo quale sia la divinità ricevente, ma l'ambito culturale mitraico si può ricostruire dai personaggi citati – tra i quali un *pater* – relativi alla comunità del mitreo della Casa di Diana<sup>584</sup>. Questo documento epigrafico sembra decisamente più convincente di quello pertinente alla statua di York nell'affermare l'esistenza di un soggetto, rappresentato in forme plastiche in ambito culturale, recante il nome di *Arimanius*, avente o meno le fattezze di un dio dalla testa leonina e il corpo umano. Le iscrizioni provenienti da Roma e dalla Pannonia invece indicano senza molti dubbi la qualità divina del soggetto chiamato *Arimanius*. In base a tali testimonianze, seppure di numero ridotto, si può anche pensare che nella scultura di York, qualora si leggesse *Arimanius* come nominativo e non accusativo, si trattasse di un nome teoforico<sup>585</sup>.

Si consideri che l'esistenza di un dio Arimanio non implica necessariamente una provenienza dal mazdesimo o dallo zurvanismo, ma semplicemente la tradizione di un nome la cui origine è iranica e forse di una derivazione proprio da Ahriman, senza però tutte le implicazioni teologiche<sup>586</sup>.

Cumont riteneva che il leontocefalo fosse l'espressione di un dualismo connaturato alla *religione* mitraica e mutuato direttamente dalla corrente zurvanita di derivazione mazdea, in cui alla base della creazione c'è Zurvan. Zurvan è dunque generatore del bene e del male, rappresentati rispettivamente dalle due entità divine Ahura Mazda e Ahriman. Su queste basi lo studioso belga identificava questa figura con Chronos-Zurvan, divinità suprema del mitraismo<sup>587</sup>.

---

<sup>581</sup> *CIL* III 3414-3415; *CIMRM* 1173, 1175.

<sup>582</sup> *CIL* VI 47; *CIMRM* 369.

<sup>583</sup> *CIL* XIV 4311, la lastra marmorea iscritta è stata ritrovata presso via della Fontana.

<sup>584</sup> Il riferimento è a *CIL* XIV 4312. Riguardo proprio questa epigrafe, Wickert ha sciolto l'oggetto della dedica la cui lettura è estremamente lacunosa, in *[signum Arimani]um*, sulla base del confronto con l'epigrafe che stiamo prendendo in esame. Ipotesi scartata da Marchesini per gli evidenti limiti spaziali della superficie lapidea (2012-13, 126). Vedi paragrafo 2.1 di questo lavoro.

<sup>585</sup> La presenza di *cognomina* come *Arimanius* è rara ma non inesistente come riporta HINNELLS 1975, 340 e nt. 29, diversamente da quanto in precedenza postulato da DUCHESNE-GUILLEMIN 1955, 194.

<sup>586</sup> HINNELLS 1975, 366-67.

<sup>587</sup> CUMONT 1896-99, 74-85.

Per gli studiosi che identificano il leontocefalo come *Arimanius*, direttamente da Ahriman, la figura metà uomo metà leone sarebbe dotata delle qualità terrifiche del dio iranico ma anche delle capacità di *kosmokrator*<sup>588</sup>.

Secondo Hinnells, il leontocefalo e il *leo* sono reciprocamente collegati dal principio del fuoco e dalla loro relazione con *Jupiter*<sup>589</sup>. In questo senso il leontocefalo si deve considerare una divinità minore, estranea al ciclo mitico di Mitra e per questo non inserito nei rilievi con scena di tauroctonia o i pannelli che narrano le altre vicende. La sua presenza nel culto di Mitra sarebbe da collegare alla funzione di guardiano delle anime nella loro scala di ascensione. Le chiavi come attributo indicherebbero questo ruolo di sorveglianza e custodia delle sette porte delle sette sfere planetarie<sup>590</sup>.

Questa ipotesi potrebbe avere una conferma qualora il posto assegnato a questa figura all'interno dei mitrei (in una nicchia o in un'edicola, probabilmente) fosse presso gli ingressi o presso altri simboli allusivi alla scala planetaria – come i mosaici ostiensi dei mitrei delle Sette Porte e delle Sette Sfere.

Questo è un punto importante su quale vale la pena riflettere. Infatti, a prescindere da un'identificazione che muove dalla teologia iranica a quella greca e dalla necessità di assegnare un nome a questa divinità, è fondamentale capire quale fosse il suo ruolo nel culto mitraico. Come abbiamo visto infatti una lettura limitata all'iconografia e all'iconologia è fallace, sia per la varietà di caratterizzazioni attestate per il leontocefalo, sia per la decontestualizzazione spaziale. Un *signum* assume una serie di funzioni all'interno di un sistema più complesso quale quello rituale che, in assenza di fonti che ne descrivano i modi e le azioni, può essere ricostruito attraverso l'uso e lo sfruttamento dello spazio.

Purtroppo di solito non ci sono chiare indicazioni sul punto di ritrovamento delle sculture e ancora meno delle modalità di giacitura e come nel caso delle testimonianze ostiensi, queste sculture sono state spesso ritrovate in giaciture secondarie o fuori contesto.

---

<sup>588</sup> DUCHESNE-GUILLEMIN 1955, 194-95; ZAEHNER 1972 (*non vidi*), vedi anche BIANCHI 1975.

<sup>589</sup> Anche JACKSON 1985, 31-2 insiste sulla relazione tra leontocefali e *leones*, e soprattutto sull'importanza dei secondi nell'ascesa della scala celeste degli iniziati, da cui sarebbe derivata la preminenza del dio leontocefalo nel culto. Per HANSMAN 1978, il leontocefalo nasce dall'incontro di concetti iranici e non iranici, in cui sono presenti sia gli aspetti maligni che quelli benigni, alla luce dell'influsso neopitagorico dell'ascesi delle anime.

<sup>590</sup> HINNELLS 1975, 356-57 e 361-63, che si basa sul racconto di Origene sul passaggio delle anime (ORIG. C. *Cels.*, VI, 22).



Per il mitreo Fagan, non localizzato, abbiamo la descrizione di Zöega al momento del ritrovamento. Le due sculture con leontocefalo erano posizionate all'interno del luogo di culto, poste l'una di fronte all'altra, sulle pareti laterali<sup>591</sup>.

A Ostia abbiamo, in due casi, la presenza di nicchie di medie dimensioni ricavate nelle pareti laterali presso l'ingresso. Si tratta dei mitrei della cd. Casa di Diana e di Felicissimo. Nel primo caso la nicchietta (fig. 72) è ricavata nella tamponatura di una porta. Misura in larghezza 0,50 m e in profondità 0,15 m<sup>592</sup>. Il mitreo di *Felicissimus* invece ha una nicchia semicircolare di fronte all'ingresso (fig. 73) con un'altezza di 0,70 m, una larghezza di 1 m e una profondità di 0,80 m<sup>593</sup>. Confrontando questi dati con le misure dei due esempi di leontocefali ostiensi, si può notare che queste nicchie non erano adeguate al loro alloggiamento: la scultura a tutt'ondo ha un'altezza di 1,65 m e una larghezza di circa 0,50 m, mentre il rilievo ha un'altezza di 1,07 m con una larghezza di 0,40 m<sup>594</sup>. L'incrocio di questi dati non ha però nessun valore normativo. Infatti, ci sono varie rappresentazioni di figure collegabili al leontocefalo che mostrano misure inferiori. Quindi anche in questo caso non possiamo procedere con nessuna ipotesi. Una cosa da tenere in considerazione riguardo il mitreo Fagan è che le due rappresentazioni di figura leonina sono più grandi della scultura di Mitra tauroctono (fig. 74). Cosa possiamo dedurre? Forse l'allestimento di questo mitreo era basato sulla capacità economica momentanea di alcuni evergeti – tra i quali ricorre sempre lo stesso personaggio, da solo o accompagnato ad altri – che hanno impegnato le proprie finanze in momenti diversi e in base a disponibilità diverse. Oppure in questo luogo di culto, purtroppo non rintracciato, la devozione per il dio leontocefalo ha avuto una *fortuna* maggiore rispetto a quella per Mitra.

Altri dati riconducibili a una funzione e a una collocazione dei leontocefali all'interno del luogo di culto sono rappresentati dalle cavità presenti nelle statue. Questi fori suggeriscono un utilizzo per fini legati all'illuminazione e sono testimoniati in quattro esempi. Una statua<sup>595</sup> e un rilievo<sup>596</sup> sono attualmente conservati nel museo Torlonia e forse pertinenti dal medesimo contesto, ma la loro origine è purtroppo sconosciuta. Un'altra scultura è stata ritrovata in un crollo durante lo scavo del mitreo della *Crypta Balbi*<sup>597</sup>, mentre l'ultima testimonianza proviene

---

<sup>591</sup> ZÖEGA 1817, *Abhandlungen*, Göttingen, (*non vidi*), riportato da BECATTI 1954, 119-120.

<sup>592</sup> BECATTI 1954, 9.

<sup>593</sup> BECATTI 1954, 105.

<sup>594</sup> Rispettivamente BORTOLIN 2012, 201 n° 7; 220 n° 29.

<sup>595</sup> *CIMRM* 544; BORTOLIN 2012, 204-05, n°11.

<sup>596</sup> *CIMRM* 543; BORTOLIN 2012, 220-21, n°30.

<sup>597</sup> BORTOLIN 2012, 205-06, n°13.

da Sidon<sup>598</sup>. L'uso della luce sembra avere una grande rilevanza nella prassi rituale o nell'allestimento delle celebrazioni, come testimoniato dall'arredo dei mitrei<sup>599</sup>.

Infatti ci sono altri casi in cui ritroviamo il fuoco o la luce su un piano simbolico. Un esempio sono le rappresentazioni di fiamme o della fuoriuscita di aria dalle fauci leonine, visibile nel leontocefalo ritrovato nello scavo della vigna di Orazio Muti a Roma, presso la chiesa di San Vitale su Via Nazionale<sup>600</sup>. In questo caso la direzione del soffio del leontocefalo è verso un altare, la cui fiamma si può supporre che fosse alimentata dal dio. Rappresentazioni ancora più controverse sono quella conservata al museo di Modena, che si ipotizza proveniente da Roma<sup>601</sup> e l'esemplare di Mérida<sup>602</sup>. In entrambe il soggetto ha attributi che rimandano al leontocefalo, ma nella variante con testa umana, e nello specifico, di giovinetto<sup>603</sup>.

Per ritornare alla questione legata alla coesistenza, non sembra opportuno considerare il leontocefalo, a prescindere dalle possibili identificazioni di *Aion* o *Arimanius*, come una divinità a sé stante, in quanto non abbiamo grosse indicazioni di un culto autonomo. Allo stato attuale delle nostre conoscenze possiamo solo dire che era chiamato a condividere lo spazio *di* Mitra o *con* Mitra. Infatti le testimonianze archeologiche e la distribuzione relativamente esigua di questa tipologia di sculture sembrano indicare una pertinenza di questa figura al culto mitraico. La sua posizione parrebbe però subalterna rispetto a quella di Mitra e probabilmente accessoria, ovvero legata ad aspetti specifici del rituale al pari di pozzi o finti pozzi e delle rappresentazioni simboliche o effettive di crateri<sup>604</sup>. In più in questo caso il legame con il grado del *leo* sembra testimoniato anche dalla funzione di portatori o garanti del fuoco che assumono gli iniziati a questo grado<sup>605</sup>.

Come per altre divinità o figure alle quali si tributano onori divini e la cui presenza negli spazi mitraici rappresenta il lato materiale della loro partecipazione come déi comprimari di Mitra

---

<sup>598</sup> *CIMRM* 79; BORTOLIN 2012, 207-08, n°15.

<sup>599</sup> Si rimanda per un approfondimento al paragrafo 6.5 relativo all'uso della luce e del fuoco.

<sup>600</sup> *CIMRM* 383; BORTOLIN 2012, 229-30, n°40.

<sup>601</sup> *CIMRM* 695; BORTOLIN 2012, 233-34, n° 44 a cui fare riferimento per la bibliografia, particolarmente vasta, per questo esempio. Questo rilievo è estremamente controverso: rappresentazione è umana a eccezione delle zampe e degli zoccoli, ma altre caratteristiche come la presenza di un serpente che avvolge con le sue spire il corpo, la presenza di folgore e scettro e dei segni zodiacali fanno supporre si possa trattare di un leontocefalo pertinente al culto di Mitra. A favore di questa ipotesi è anche la presenza nell'iscrizione dell'appellativo *pater* per il donatore, ma questo è un titolo utilizzato anche in altri culti.

<sup>602</sup> *CIMRM* 777; BORTOLIN 2012, 212-13, n°23.

<sup>603</sup> Secondo VON GALL 1978, c'è una differenza tra le sculture con testa leonina e quelle con testa umana: le prime farebbero riferimento a un dio guardiano con reminiscenze vicino-orientali e potrebbe essere indicato con il nome *Arimanius*, mentre il secondo sarebbe una rappresentazione di Mitra.

<sup>604</sup> Vedi paragrafo 6.5.

<sup>605</sup> Vedi paragrafo sui gradi iniziatici e le iniziazioni. 6.4 o 5.2.

(*Sol*, *Luna*, *Cautes* e *Cautopates*), anche per il leontocefalo sembra possibile fare un discorso analogo. Però la frequenza delle attestazioni del dio dalla testa leonina è decisamente inferiore alle altre figure sodali. Si può pensare che una scultura di piccole o medie dimensioni comporta una maggiore dispersione<sup>606</sup> o che semplicemente la presenza nei luoghi di culto mitraici sia saltuaria, indicando in quest'ultimo caso un ruolo e un significato diverso nella prassi culturale. L'inserimento all'interno del mitreo di uno spazio fisso dedicato all'alloggiamento delle statue leontocefale potrebbe rappresentare una chiave di lettura per comprendere meglio il ruolo di questa figura nel culto di Mitra, parimenti a quanto viene fatto per *Cautes* e *Cautopates* la cui assenza di *signa* viene colmata dal riconoscimento di uno spazio a essi dedicato.

---

<sup>606</sup> Anche per quanto riguarda le attestazioni dei dadofori non abbiamo sempre l'evidenza archeologica a supportarci, ma la loro presenza è ricostruibile attraverso le nicchie. *Cautes* e *Cautopates*, d'altronde, sono rappresentati anche nelle tauroctonie o nei rivestimenti musivi (vd. mitreo delle Sette Porte).

## Cap. 4: Insemediamento topografico

Il contesto territoriale ricopre un'importanza fondamentale nell'interpretazione di un culto e della sua evoluzione in un paesaggio religioso. Proprio partendo da questa premessa, nel dossier ciascun mitreo è stato contestualizzato, attraverso l'analisi diacronica del territorio e l'integrazione delle fonti epigrafiche e iconografiche. In questo capitolo si procede a una sintesi, al fine di capire meglio quali siano state le modalità di inserimento dei luoghi di culto in un contesto urbano estremamente denso e in divenire e, non da ultimo, come diversi spazi abbiano dialogato tra loro<sup>607</sup>.

Con questo approccio oltre a offrire una revisione della documentazione, è possibile definire meglio le dinamiche del culto di Mitra nella città, utilizzando il dato topografico come chiave di lettura sociale e storica. Inoltre, un riesame di alcuni settori della città e soprattutto una nuova lettura di alcune tipologie architettoniche ha permesso nuove osservazioni sulla realtà urbana ostiense tra II e IV secolo.

### 4.1. Il contesto territoriale: Ostia

Il culto di Mitra a Ostia si espande tra la metà del II secolo e la metà del secolo successivo. È nell'arco di circa cento anni che vengono impiantati i mitrei ostiensi, dei quali, tranne per qualche eccezione, non è possibile stabilire un periodo di abbandono o di dismissione degli spazi<sup>608</sup>.

La concentrazione in questo periodo di tutti gli episodi di installazione dei luoghi di culto dedicati a Mitra, è parallela a quello che può essere definito il periodo d'oro di Ostia. Con la costruzione del secondo bacino portuale sotto Traiano, la spinta commerciale verso la foce del Tevere era aumentata, senza determinare però uno spostamento delle attività a Porto. Sembra infatti che la gestione amministrativa e politica rimase ad appannaggio di Ostia, che nel contempo svolgeva anche la funzione residenziale per molti dei lavoratori impiegati a Porto<sup>609</sup>. Di pari passo con l'apogeo di Roma, la spinta commerciale stava crescendo, con un aumento della richiesta di nuovi alloggi e di strutture politico-amministrative in grado di accogliere la

---

<sup>607</sup> Per un quadro metodologico sull'uso della topografia nell'archeologia del sacro vedi FONTANA 2012.

<sup>608</sup> BECATTI 1954; MARCHESINI 2012-13; VAN HAEPEREN 2019, 85. WHITE 2012 tende a proporre datazioni più basse, seguito da MELEGA 2019.

<sup>609</sup> PAVOLINI 2006b, 18-19.

gente che si riversava nella colonia. Sebbene Porto fosse diventato il polo logistico addetto principalmente alle importazioni destinate a Roma, anche a Ostia si avverte la necessità di potenziare gli *horrea*, costruendone di nuovi o intervenendo su quelli preesistenti<sup>610</sup>.

Dal punto di vista urbano, nella città, già con il rialzamento del livello di alcuni settori della città sotto Domiziano, si erano gettate le basi per la “rivoluzione urbanistica”. Questa fase culmina con il regno di Adriano in cui lo Stato, affiancato dai privati, promuove la ricostruzione di metà della città<sup>611</sup>. Se agli inizi del II secolo, sotto Traiano, gli sforzi edilizi si erano concentrati nella *regio III*<sup>612</sup>, la più prossima alla foce del Tevere, già entro la prima metà del secolo i quartieri a nord del decumano massimo erano stati interessati da un’espansione edilizia. L’intervento sugli edifici pubblici sembra aver coniugato gli interventi del governo e quelli dei privati<sup>613</sup>. Un esempio di azione privata è sicuramente quello delle Case a Giardino nella terza regione. Si tratta di un progetto di edilizia residenziale destinato a un’utenza agiata che ha mantenuto i criteri dell’architettura abitativa ostiense, rappresentati dall’unione degli aspetti residenziali e commerciali, ridefinendone il linguaggio<sup>614</sup>. Gli interventi pubblici sembrano essere limitati alle *regiones I e II*, in cui la presenza di assi viari che partono dal decumano e vanno verso nord sembra più strutturata e in cui è stato possibile sfruttare un’area che non aveva subito una già intensa attività edilizia. Si tratta della cosiddetta area dei Cippi di Caninio, un ampio settore della *regio II* che già in età repubblicana era stata assegnata alla pubblica gestione<sup>615</sup>. Nell’area meridionale della città invece l’espansione edilizia sarebbe stata dettata dalla casualità e dalla disponibilità decrescente di terreni, con una lottizzazione che ha rispettato la viabilità più antica, mostrando soprattutto a livello di strade secondarie un

---

<sup>610</sup> PAVOLINI 2002, 325-26 e *infra*; PAVOLINI 2006b, 98-9.

<sup>611</sup> PAVOLINI 2006b, 22.

<sup>612</sup> DELAINE 2002 data al periodo tardo-traiano l’edificazione del settore nord-est della città.

<sup>613</sup> Una superiorità dell’intervento privato, a titolo speculativo, è quello che ha portato, secondo HEINZELMANN (2002) a un “boom edilizio” che non ha avuto l’idoneo supporto sul piano urbanistico, perché privo di una progettualità che è prerogativa dell’intervento statale. Così Ostia II secolo, al suo apice, si trovava a essere ancora una città deficitaria dal punto di vista dei servizi e dell’apparato urbano. Per KOCKEL (1992) invece, da Domiziano ad Adriano, si è avviato un programma urbanistico che ha colmato le grandi lacune che Ostia aveva mostrato nei secoli precedenti rispetto ad altre città come Pompei e Roma.

<sup>614</sup> PAVOLINI 2006a, 163-65; vedi soprattutto CERVI R. 1999, *Evoluzione architettonica delle cosiddette "Case a Giardino" ad Ostia*, in *Città e monumenti nell'Italia Antica*, 141-56; GERING A. 2002, *Die Case a Giardino als unerfüllter Architektentraum. Planung und gewandelte Nutzung einer Luxuswohnanlage im antiken Ostia*, in *Römische Mitteilungen* 109, 109-140; FALZONE 2010, *Stratigrafia orizzontale delle pitture delle Case a Giardino: Modello della fase originaria dei blocchi centrali del complesso ostiense*, in *Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse*, 145.2010, 107-60; FALZONE 2014, *La fase di abbandono dell'Insula delle Ierodule nel contesto delle Case a Giardino, alla luce dei nuovi dati archeologici*, in *MEFRA* 126-1, 197-206.

<sup>615</sup> HEINZELMANN 2002, 108.

orientamento e un adeguamento a una situazione preesistente<sup>616</sup>. Come abbiamo visto nel dossier, nelle regioni III, IV e V sono estremamente riconoscibili i diversi allineamenti delle parcelle e gli espedienti di occupazione dello spazio tra un isolato e l'altro.

Espressione di questa fase storica è il cambiamento dell'architettura abitativa, che sostituisce le *domus* con l'*insula*, secondo un modello che soddisfa le esigenze della crescita demografica con lo sviluppo verticale degli edifici e con la vocazione commerciale della colonia<sup>617</sup>. Le conseguenze di questa mutazione nell'abitare si colgono non solo sul piano urbanistico ma anche su quello sociale, perché l'edilizia residenziale è espressione, oltre che dell'aumento demografico, anche della crescita di una classe di ceto popolare e medio a cui era destinata questa tipologia abitativa<sup>618</sup>.

Con gli imperatori antonini, la vicenda urbana di Ostia si dota degli ultimi edifici in cui si riconosce un intervento statale di media portata, con il paesaggio urbano che, tra Commodo e Settimio Severo, si inizia a connotare per la costruzione di *scholae* e altri edifici collegiali. In età severiana, la crescita edilizia è pressoché inesistente. Si interviene con operazioni di restauro e manutenzione fino alla metà del III secolo, quando i sintomi della crisi si fanno più evidenti soprattutto a livello politico-amministrativo come testimoniato dall'epigrafia che dopo il 251 non restituisce più alcuna carica politica ostiense<sup>619</sup>.

È in questo secolo di grande espansione della città e di trasformazioni urbanistiche e sociali che si diffonde, o trova compimento, il culto di Mitra nella sua espressione architettonica, trovandosi intimamente connesso a questa nuova immagine di Ostia medio-imperiale, ai suoi caseggiati e alle sue sedi collegiali.

## 4.2. Analisi degli accessi

Una delle idee alla base di questa ricerca era comprendere quali fossero le dinamiche di accesso ai mitrei ostiensi. In corso d'opera, alla luce dell'analisi della documentazione in nostro possesso e dei sopralluoghi sul sito, è risultato estremamente difficile fare un discorso coerente.

---

<sup>616</sup> CALZA 1953, 64, 94-8; MAR 1991; MEDRI – DI COLA 2013; MEDRI – FALZONE ET AL. 2017.

<sup>617</sup> Come precisa PAVOLINI (2006b, 176) nel caso di Ostia si opera una distinzione *tradizionale* tra *insula* (unità pluriabitative con file di *tabernae* al pianterreno) e caseggiato, in cui quest'ultimo rappresenta il tipo dell'*insula* che nasce dall'unione di più *insulae* e che può comprendere anche al suo interno anche sedi collegiali, officine e luoghi di culto. Vedi. anche PACKER 1971

<sup>618</sup> PAVOLINI 2006b, 177-83.

<sup>619</sup> Sul declino di Ostia a causa dell'espansione di *Portus*, vedi MEIGGS 1973, 97. *Contra* LAVAN 2012. Per le fasi tardoantiche di Ostia vedi PAVOLINI 2002, 2012 e 2016 e GERING 2019.

In questo paragrafo si tenterà però di ragionare sulla varia disposizione dei mitrei all'interno dei contesti architettonici di riferimento, evidenziando anche le criticità di questo tipo di analisi<sup>620</sup>.

Per facilitare l'analisi, si possono dividere i mitrei in base alle modalità di ingresso in tre gruppi: il primo in cui è presente un vestibolo e un ingresso in asse (m. di *Fructosus*, presso Porta Romana, m. del cd. Palazzo Imperiale, m. dei Serpenti, m. della *Planta Pedis*, m. di Lucrezio Menandro, m. delle Pareti Dipinte), il secondo con l'ingresso nella parete opposta a quella di fondo ma decentrato e privo di stanze di mediazione (m. delle Sette Sfere e M. delle Terme di Mithra, M. della Casa di Diana e il m. delle Sette Porte che ha la porta in asse, ma senza anticamera)<sup>621</sup> e il terzo gruppo in cui la porta di accesso è situata in uno dei muri laterali (m. di Felicissimo, m. degli Animali, cd. Sabazeo).

Il primo gruppo prevede un ingresso in asse con un vestibolo o un ambiente di mediazione verso l'ingresso, che non è sempre pienamente ricostruibile, come nei casi del mitreo delle Pareti Dipinte, di Lucrezio Menandro e dei Serpenti. Questo espediente architettonico permette di celare l'interno della sala cultuale dallo sguardo di quanti passavano negli ambienti comuni dell'edificio in cui il mitreo è installato. È possibile, d'altra parte, che anche per chi facesse parte della comunità di devoti, la visione della parete di fondo con il *signum* del dio nell'atto della tauroctonia e l'altare, fossero preclusi, se non in occasione del banchetto o di altro rito ospitato nel mitreo.

Il mitreo dei Serpenti è stato installato in un larario adibito nel settore VI della *regio* V. Le vicende edilizie dell'area testimoniano una serie di cambi strutturali che modificano la viabilità interna del settore e defunzionizzano alcuni ambienti. I cambiamenti contestuali all'impianto del mitreo sembrano indicare la forte connessione tra il luogo di culto e il resto dell'isolato<sup>622</sup> (figg. 54-55). I due caseggiati, A e B, che fino a quel momento si configurano come indipendenti, durante il III secolo condividono le vicende edilizie, testimoniando un cambiamento nelle condizioni giuridiche delle fabbriche di questo quartiere.

---

<sup>620</sup> Non si farà riferimento al mitreo Aldobrandini in considerazione dell'insufficiente documentazione archeologica derivata dalla parzialità degli interventi di scavo.

<sup>621</sup> Per i mitrei della Casa di Diana e delle Terme di *Mithra* sono necessarie delle precisazioni che verranno fatte di seguito.

<sup>622</sup> Vedi BIANCHI 1998, 129. L'impianto del mitreo è contemporaneo alla costruzione dell'edificio voltato che lo affianca, la cui edificazione ha comportato il cambio di orientamento degli ambienti del Caseggiato A prospiciente a esso, con la conseguente tamponatura degli accessi su quel lato.

È difficile ipotizzare quale potesse essere il percorso d'accesso al mitreo.

È più che probabile che gli ambienti prospicienti l'ingresso (l'ambiente aperto con funzione vestibolare su tutti e poi forse A28) e l'edificio voltato a crociera sul lato A29, fossero pertinenze del mitreo. L'erezione del muro opposto all'ingresso verso il decumano sembra chiudere i collegamenti con gli ambienti che affacciano sulla strada. A livello architettonico quindi, il nucleo di attività pertinenti al mitreo si sposta verso la via del Mitreo dei Serpenti, che è una via di traffico limitato alla fruibilità interna del quartiere, sebbene mantenga la funzione almeno pedonale di collegamento tra il decumano massimo e via della Fortuna Annonaria.

Un dato interessante, per la comprensione delle dinamiche topografiche del quartiere, è l'impianto del mitreo in uno spazio adibito a larario, la cui parete nord è stata chiusa contestualmente alla creazione del mitreo. È verosimile che originariamente il larario si riferisse agli occupanti l'edificio in cui è stato predisposto<sup>623</sup>. Con l'impianto del mitreo e le variazioni strutturali che hanno interessato anche il blocco verso il decumano si potrebbe essere ampliata anche la frequentazione al resto del vicinato. Non possiamo sapere se l'installazione del luogo di culto mitraico abbia obliterato il larario o i due culti abbiano avuto un periodo di coesistenza.

Il mitreo delle Pareti Dipinte, la cui analisi è limitata dall'inaccessibilità dell'area causa cantiere, è installato in un settore dell'isolato I della *regio* III, il cui unico accesso è aperto su via della Foce. Sul lato opposto è stato impiantato questo mitreo, la cui fruizione è limitata ai frequentatori dell'area a vocazione artigianale. L'accesso al mitreo avviene attraverso il cortile nel quale e intorno al quale sono predisposte strutture legate alle attività produttive.

L'ingresso al mitreo della *Planta Pedis* è chiaramente indicato dall'impronta di piede posta lungo l'accesso lungo la via del Serapide<sup>624</sup>. La presenza dell'ingresso in asse con la parete di fondo è una variante nell'assetto architettonico dei luoghi di culto di Mitra che prediligono un accesso deviato.

---

<sup>623</sup> Si può fare riferimento sia ai lavoratori sia ai residenti, tenendo a mente che molto spesso i luoghi di lavoro coincidevano con quelli di dimora.

<sup>624</sup> Abbiamo due testimonianze di questa *planta pedis*, pertinenti alle due fasi della pavimentazione del mitreo. La prima in terracotta e la seconda musiva, indicano anche che nonostante i vari rimaneggiamenti alla struttura muraria, l'ingresso è rimasto sempre lo stesso.



A Ostia in tutti i casi in cui l'ingresso è in asse abbiamo però la presenza di una stanza con funzione vestibolare alla quale si accede secondo un altro orientamento<sup>625</sup>. L'unico caso che fa eccezione è quello del mitreo delle Sette Porte e su cui torneremo più avanti.

Tornando al mitreo della *Planta pedis*, attraverso il riscontro con la pianta di Ostia di Gismondi-Visca e le foto d'archivio, è stato possibile ricostruire un'anticamera all'accesso che occupava la parte finale di Largo del Serapide. Attualmente è conservata solo una minima parte del muro di questo ambiente, nel punto in cui incrociava il muro destro del complesso lungo la parte occidentale di via del Serapide. Nonostante la documentazione planimetrica a nostra disposizione permangono dei dubbi riguardo la possibilità che questa anticamera non fosse accessibile se non direttamente dal mitreo. Dalla pianta pubblicata su *Ostia I* l'accesso verso nord risulta infatti chiuso, ma la planimetria di Gismondi-Visca, precedente a essa, riporta un'apertura (fig. 41)<sup>626</sup>. Nel 1957 al momento dei lavori di scavo e restauro dell'area, una fotografia sembra confermare la presenza di una soglia, verosimilmente marmorea, su questo lato (fig. 42).

I mitrei presso Porta Romana, di *Fructosus*, quello del cd. Palazzo Imperiale e quello di Lucrezio Menandro hanno la porta d'accesso lungo la parete opposta a quella di fondo. In tutti questi casi l'ingresso è mediato da un vano intermedio, una sorta di vestibolo. Per quanto riguarda il mitreo di Lucrezio Menandro abbiamo già accennato alla possibilità che il percorso d'accesso prevedesse il passaggio attraverso gli ambienti del caseggiato e la via dei Balconi.

Il secondo gruppo invece pone dei quesiti importanti. Nel caso dei mitrei della Casa di Diana e delle Terme di Mithra, il posizionamento della porta di ingresso è sulla parete opposta a quella di fondo, risultando però decentrato. Inoltre in entrambi i casi, i mitrei sono divisi in due sezioni mediante muri sporgenti dalle banchine. Non sappiamo però se la parte con l'accesso possa essere considerata un vestibolo o parte del mitreo vero e proprio. Decentrato è anche l'ingresso del mitreo delle Sette Sfere, che è spostato verso ovest. Il decentramento è mantenuto anche rispetto al corridoio che divide in due i Quattro Tempietti repubblicani e che era il passaggio principale che conduceva al mitreo (vedi fig. 29).

---

<sup>625</sup> Gli altri casi, su cui torneremo anche nel corso di questo paragrafo, sono il mitreo di Porta Romana, di Lucrezio Menandro, dei Serpenti, di *Fructosus* e quello del Palazzo Imperiale.

<sup>626</sup> Ringrazio il Parco Archeologico di Ostia Antica per l'accesso all'Archivio Disegni. Vedi anche <https://www.nadis.it/>.

Proprio nel corridoio si potrebbe considerare un vestibolo, attraverso la chiusura dei lati nord e sud del passaggio centrale dei tempietti repubblicani<sup>627</sup>.

Tra i mitrei aventi accesso in asse, ma di cui non abbiamo attestazioni di un pronao, c'è anche il mitreo delle Sette Porte. Le sue peculiarità sono proprio la mancanza di un ambiente come un vestibolo e l'accesso dal corridoio principale dell'edificio nel quale è inserito. Allo stato attuale delle nostre conoscenze è impossibile trarre qualsiasi conclusione; è però un'eccezione alla regola secondo la quale il mitreo deve rimanere escluso dalle vie di passaggio e il suo interno non essere raggiungibile dagli sguardi degli avventori delle strutture ospitanti. L'ipotesi che tutto l'edificio, o metà di esso<sup>628</sup>, fosse stato defunzionalizzato e servito per le diverse attività legate al rito potrebbe essere la chiave di lettura che risponde ai nostri dubbi, ma non ci sono tracce che possano indicare questa condizione. Forse è più verosimile pensare che questo edificio avesse una frequentazione limitata a chi aveva accesso per motivi professionali e non è stato necessario creare una situazione di riservatezza per il luogo di culto.

Al terzo gruppo appartengono i mitrei con accesso laterale.

Il mitreo degli Animali si trova nell'angolo sud-orientale dell'*insula* II della *regio* IV, a ridosso del muro perimetrale del Campo della *Mater Magna*. Allo stato attuale delle ricerche e della conservazione *in situ* non è possibile definire con certezza quale fosse la funzione dello spazio che divide il mitreo dal retro delle Terme del Faro. Come si vede in pianta (fig. 48) quest'area era però direttamente connessa al corridoio di accesso al mitreo e occupata da altri ambienti solo in modo limitato. È verosimile che l'accesso, veicolato da questo spazio, fosse *aperto* a quanti frequentavano gli ambienti connessi al retro delle Terme del Faro e alla costruzione di incerta funzione documentata nel secolo scorso. La collocazione del mitreo nell'angolo estremo dell'isolato, attraverso un passaggio articolato, che ne limita totalmente l'accesso casuale, potrebbe giustificarsi proprio in luce dell'installazione del mitreo a ridosso di uno spazio, aperto, anche se non di passaggio. Forse possiamo considerare questo mitreo come luogo di culto nato in un contesto di vicinato, similmente a quanto possiamo fare per il mitreo dei Serpenti. In entrambi i casi infatti sembrano configurarsi i presupposti di un contesto che potremo definire eterogeneo, in cui non c'è una chiara connotazione dell'area, ma nella quale,

---

<sup>627</sup> VAN HAEPEREN 2011, 118; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum des Sept Sphères (II, VIII, 6)* <https://books.openedition.org/cdf/6592>.

<sup>628</sup> MELEGA 2017-18, 387 (Tav. XXXV).

la posizione assunta dai due luoghi di culto sembra quella di accoglienza per le persone impegnate in un settore dell'isolato o dell'*insula*.

Per quanto riguarda il cd. Sabazeo e il mitreo di Felicissimo, l'ingresso viene posto lungo la parete laterale: ciò sembra comportare che la stanza adiacente fosse un ambiente annesso con funzione di anticamera o vestibolo. In entrambi i casi, in fase con l'impianto del mitreo è avvenuta la tamponatura di un precedente ingresso sulla parete in opposizione a quella di fondo. Nel caso del mitreo di *Felicissimus* l'ingresso originario aveva un accesso direttamente sulla strada che ne prende il nome, mentre nel cd. Sabazeo invece si apriva sul corridoio centrale degli *horrea*. In questi casi è molto evidente la volontà di chiusura e alienazione del luogo di culto rispetto al traffico e alle attività circostanti.

Sebbene con ogni tutela, queste dinamiche invitano a riconsiderare la configurazione del mitreo delle Sette Porte e dell'edificio che le ospita.

### **4.3. I mitrei nel tessuto urbano**

Le modalità di inserimento di questi mitrei nel tessuto urbano rivelano una serie di fattori molto interessanti per comprendere la diffusione dei luoghi e degli agenti del culto.

La scelta di impianto in posizioni defilate rispetto ai punti di passaggio più percorribili e la non visibilità dall'esterno degli edifici e, a volte, dagli altri ambienti della stessa struttura, indicano la volontà di creare un luogo non accessibile a persone non addette alle attività praticate negli immobili. Di conseguenza qualsiasi interpretazione legata alle dinamiche dei quartieri in cui sono inseriti i mitrei, può risultare per alcuni contesti fuorviante. Ci troviamo davanti a piccole comunità religiose formate in un ambiente con un'apertura limitata, la cui associazione è avvenuta per ragioni di condivisione di attività professionali o spazi. È probabile che questi gruppi siano nati come comunità di prossimità<sup>629</sup>. Su questo punto torneremo più avanti nel capitolo dedicato agli attori del culto, sottolineando che il ruolo delle comunità rimane un aspetto imprescindibile nella comprensione del paesaggio religioso ostiense e delle dinamiche di integrazione del culto nel tessuto urbano.

In effetti, in alcuni settori della città è possibile riconoscere un accentramento di determinate attività che finiscono con il caratterizzarne sia lo sviluppo urbanistico sia quello sociale. È il caso delle *insulae* intorno al Caseggiato dei Molini nella *regio* I, in cui la molitura e la

---

<sup>629</sup> DE CAZANOVE - SCHEID 2003, 2; SCHEID 2003, 67; SCHEID 2005, 230.

panificazione, sono strettamente connesse agli edifici adiacenti. Si pensi ai Grandi *Horrea* che in età commodiana diventano un granaio<sup>630</sup> e alla cd. Casa di Diana, rifunzionalizzata in base alle attività di lavorazione del grano e forse dell'annona<sup>631</sup>.

La diffusione dei mitrei a Ostia è capillare, senza particolari concentrazioni in alcuni settori o quartieri. La loro presenza è accertata in tutte le regioni, sebbene si sottolinea che tale divisione urbanistica è moderna e non ha un riscontro nella composizione reale della città.

La tendenza sembra essere stata quella di inserire questi luoghi di culto sempre in edifici preesistenti, in situazioni di distacco dalla viabilità principale e quindi dall'eventuale accesso di persone esterne o di passaggio occasionale. A questa predisposizione fanno eccezione dei mitrei che riconduciamo con buona probabilità a sedi o edifici collegiali che si trovano anche presso vie di importanza primaria e secondaria.

In base all'analisi del contesto topografico possiamo attribuire quattro mitrei a edifici di tipo associativo. Abbiamo lotti che parrebbero di proprietà pubblica (mitrei di Porta Romana e Aldobrandini, entrambi nella *regio* II), o parcellizzazioni di un terreno destinato all'uso sacro e con una planimetria peculiare (mitreo di Felicissimo). In un caso la predisposizione del luogo di culto è parte integrante della progettualità, sebbene non originaria, di un *corpus* (mitreo di *Fructosus*).

Due luoghi di culto sono invece stati inseriti in ambienti di servizio, in entrambi i casi, di piccole strutture termali (mitreo delle Terme di Mitra e del cd. Palazzo Imperiale<sup>632</sup>).

Per quanto riguarda i mitrei inseriti in fabbriche *horreae* abbiamo il cd. Sabazeo e forse il mitreo della *Planta Pedis*, presso l'edificio pilastrato di via del Serapide. Questo edificio aveva verosimilmente una funzione di deposito ed è collegato al piccolo *horreum* (III vii, 1) con ingresso principale su via degli Aurighi<sup>633</sup> e un secondo ingresso presso la navata sinistra del mitreo. Il mitreo delle Sette Porte è inserito nella cella di un edificio considerato tradizionalmente un *horreum*, ma per il quale sembra più corretto pensare a un utilizzo misto tra quello commerciale e quello di stoccaggio. Relativi a impianti commerciali o artigianali

---

<sup>630</sup> I Grandi *Horrea* sono stati probabilmente edificati dopo la costruzione del porto di Claudio, ma è sotto Commodo che sono databili alcuni apprestamenti strutturali, come l'inserimento di *suspensurae* che sembrano rilevare che fino a quel momento lo stabile fosse adibito a magazzino di beni che non fossero grano, per il quale lo stoccaggio necessitava di un'intercapedine per evitare l'umidità e la formazione di parassiti.

<sup>631</sup> ZEV1 2008, 500.

<sup>632</sup> Il *balneum* del cd. Palazzo Imperiale è di età antonina. Sembra essere stato trasformato entro la prima età severiana in un caseggiato di prestigio (SPURZA 1999).

<sup>633</sup> Anche in questo caso l'interpretazione come *horreum* potrebbe non essere esaustiva.

sono gli altri luoghi di culto: i mitrei della Casa di Diana, di Lucrezio Menandro nella *regio* I, degli Animali e dei Serpenti rispettivamente nella IV e V regione. A questo elenco bisogna aggiungere il mitreo delle Sette Sfere, che è probabilmente pertinente a una lottizzazione di un terreno pubblico, ma in un settore dell'area in cui sono state inserite strutture produttive a ovest e una *domus* a est. Come visto, l'accesso più probabile era però quello che sfruttava lo spazio tra i Quattro tempietti dell'area sacra repubblicana<sup>634</sup>.

In ogni caso la frequentazione dei mitrei sembra essere limitata, proprio per la natura dell'insediamento topografico, ai soli avventori degli edifici di pertinenza<sup>635</sup>. Si trattava, come vedremo nel capitolo successivo, probabilmente di piccole comunità nate all'interno di ambienti di lavoro (impianti termali o di produzione, *horrea*, attività commerciali) o di prossimità (*insulae*)<sup>636</sup>. Questo spiegherebbe anche la dispersione di questi luoghi di culto, la cui diffusione e allo stesso tempo capillarità sembra non rispondere a nessuna logica generale. Alcune linee-guida sulla distribuzione e fortuna del culto all'interno della colonia ostiense possono derivare solo dall'analisi isolata di ciascun caso, al fine di sintetizzare i risultati attraverso un'operazione di confronto con il contesto topografico e storico-sociale. Soffermandoci sull'aspetto più propriamente topografico è importante considerare anche il contesto storico. L'impianto dei mitrei si concentra nel periodo che va dalla metà del II secolo alla metà del III secolo d.C.<sup>637</sup>. Abbraccia un periodo di innovazione edilizia, soprattutto dal punto di vista residenziale, che risponde alle esigenze di una città in forte espansione economica e l'inizio di una fase di stasi, in cui si costruisce poco e si ristruttura molto. In questo frangente, che sembra condurre all'età tardoantica, si trovano nuovi linguaggi edilizi e urbanistici per rispondere al declino delle strutture preesistenti che si andavano a perdere in un progressivo abbandono<sup>638</sup>. Dalla fine del III secolo, la viabilità muta assecondando nuove esigenze. Si verificano una monumentalizzazione delle arterie principali (decumano e cardo soprattutto) e la chiusura delle strade che si aprivano in direttrice nord-sud dal decumano, per nascondere agli sguardi degli abitanti e dei passanti lo stato di degrado e di rovina di intere

---

<sup>634</sup> Vedi *supra*.

<sup>635</sup> VAN HAEPEREN 2019, 92-3.

<sup>636</sup> VAN HAEPEREN 2019, 95-97.

<sup>637</sup> BECATTI 1954; MARCHESINI 2012-13; VAN HAEPEREN 2019, 85.

<sup>638</sup> MEIGGS 1973, 78-82; PAVOLINI 2002.

zone della città<sup>639</sup>. Questa dinamica ha interessato interi settori se non direttamente i mitrei stessi e la loro sopravvivenza nel paesaggio urbano.

Fattore essenziale alla conservazione dei luoghi di culto mitraici è la comunità stessa che li anima e che li sostiene economicamente. Se vengono meno le strutture attorno alle quali gravitano i gruppi, è verosimile che i singoli componenti si spostino in cerca di fortuna altrove e che quindi venga meno anche la condivisione del culto e del luogo di riunione<sup>640</sup>.

Nel settore occidentale della *regio* I, intorno ai mitrei della Casa di Diana e di Lucrezio Menandro, si registra un brusco rialzamento delle vie, che compromette la viabilità e l'accesso ai piani bassi dei caseggiati, portando all'obliterazione delle attività ivi presenti. Se è possibile una successiva rioccupazione attraverso nuovi apprestamenti e la modifica dei piani superiori, resta la perdita delle attività caratterizzanti i singoli isolati, delle comunità che si erano formate e di tutte le dinamiche che ne erano conseguite. Vediamo quindi che la chiusura della via dei Balconi e l'abbandono della Casa di Diana - in conseguenza dell'incendio che aveva colpito il Caseggiato dei Molini - comportano un cambiamento drammatico che è verosimile si traduca in un allontanamento, forse non totale, da questa zona<sup>641</sup>. Se per il mitreo della Casa di Diana, l'ultimo ventennio del III secolo deve aver rappresentato il periodo di abbandono, possiamo ipotizzare che per il mitreo di Lucrezio Menandro si sia attesa la metà del secolo successivo<sup>642</sup>. Una situazione simile è quella che vede coinvolto il mitreo dei Serpenti. Il mitreo è datato al III secolo in base all'analisi delle tecniche murarie<sup>643</sup>. La scelta del suo impianto è stata probabilmente dettata dalla formazione di una comunità di vicinato, forse la stessa a cui era dedicato il larario poi convertito in mitreo. Questo settore dell'isolato VI della *regio* V, ha visto, in conseguenza del crollo di alcuni ambienti dopo un incendio verificatosi verso la fine del III secolo, una parziale chiusura degli ambienti del Caseggiato del Sole e delle due strade di collegamento tra il decumano massimo e via della Fortuna Annonaria, ridisegnando le attività e la vocazione commerciale dell'isolato. L'impianto del mitreo ha comportato anche la chiusura dei passaggi tra il caseggiato del Sole e quello che ospita il luogo di culto, che a prescindere dalla contrazione economica dell'area che si verifica nel IV secolo, si rivela come

---

<sup>639</sup> Su questi aspetti vedi soprattutto GERING 2004 e 2019 per la viabilità e PAVOLINI 2002, 2011, 2016 per le dinamiche di Ostia in epoca tardoantica.

<sup>640</sup> VAN HAEPEREN 2019, 92.

<sup>641</sup> PAROLI 1993, 166-67; DELAINE 1995, 98; PAVOLINI 2016, 388

<sup>642</sup> In base alle datazioni dei bolli di anfore dagli accumuli di via dei Balconi, PAVOLINI 1986, nt. 72.

<sup>643</sup> BECATTI 1954, 107.

punto centrale delle fabbriche che danno sulla via del mitreo dei Serpenti<sup>644</sup>. Nello stesso tempo abbiamo nuove costruzioni che abbiamo supposto fossero relative alle attività del mitreo, in considerazione delle fasi e dei rapporti spaziali<sup>645</sup>. Questo luogo di culto è collocato all'interno di un'area la cui densità edilizia è cresciuta progressivamente e in cui l'impianto del mitreo è parte dell'ultima fase di costruzioni e attività dell'isolato<sup>646</sup>. La posizione estremamente centrale e raccolta tra tutte le fabbriche dell'isolato 6 della regione V, sembra confermare lo stato di mitreo per una comunità di vicinato, raccogliendo o condividendo le caratteristiche del precedente larario.

Si deve considerare che tendenzialmente i mitrei sorgono su edifici che affacciano sulla viabilità secondaria, tranne qualche eccezione. Il mitreo della Casa di Diana si trova in un'*insula* prospiciente la via di Diana, che doveva avere una media percorrenza con un andamento parallelo al decumano, e l'incrocio con la Semita dei Cippi, che diviene via dei Molini nel suo tratto settentrionale. In questo caso però il mitreo si trova nell'angolo opposto all'ingresso, alla fine di un corridoio, la cui visibilità e fruibilità è preclusa alle persone esterne. Il mitreo di *Fructosus* si trova lungo la via del Pomerio ed è qui che c'è l'accesso alla struttura. In questo caso la scelta di un luogo lungo una via trafficata è dettata dallo status particolare di quello che è a tutti gli effetti un mitreo collegiale. Sappiamo bene che a Ostia la visibilità degli spazi collegiali era un fattore di rappresentazione importantissimo<sup>647</sup>. Anche in questo caso, la visibilità del mitreo dal piano stradale è totalmente compromessa, anche grazie all'artificio del posizionamento semi-sotterraneo.

Una stessa dinamica deve essere quella che ha portato all'installazione del mitreo di Porta Romana, a ridosso del decumano massimo, proprio all'ingresso della città per chi proveniva da Roma. Anche in questo caso possiamo considerare, nonostante l'assenza di una documentazione epigrafica di supporto, che il mitreo sia stato inserito in una sede collegiale.

Il mitreo di Felicissimo è stato inserito in un ambiente di un edificio composto da una fila di tre o quattro ambienti. Tutta la fabbrica presentava ingressi sulla strada che prende il nome dal

---

<sup>644</sup> Secondo Gering dall'età severiana in poi, la via del Sole e la via del mitreo dei Serpenti, entrambe due traverse del decumano massimo, sono progressivamente obliterate (GERING 2018, 56 tav. 30). In realtà dallo studio delle strutture architettoniche e murarie si vede come in tutti i caseggiati, tranne in quello del Sole, si interviene con altri apprestamenti edilizi anche dai Severi in avanti (vedi fig. 55; BIANCHI 1998).

<sup>645</sup> Mi riferisco principalmente alla costruzione di A29 e al cambio di orientamento di A28. Si confronti con il paragrafo dedicato al mitreo dei Serpenti.

<sup>646</sup> BIANCHI 1998.

<sup>647</sup> BOLLMANN 2001.

mitreo e che conduceva a un piazzale occupato parzialmente da un avancorpo delle Terme del Nuotatore. Quando è stato impiantato il mitreo, la soglia preesistente è stata murata ed è stato creato un ingresso laterale ad impedire l'accesso diretto dalla strada.

Il mitreo di Lucrezio Menandro ha un ingresso da nord, sulla prosecuzione settentrionale dell'Angiporto del Silvano. L'angiporto, nella fase di utilizzo del sacello del Silvano, era già stato occupato con la conseguente interruzione del passaggio tra la via di Diana - e il centro della città - e il territorio a ridosso della sponda del Tevere. Nel caso in cui l'ingresso avvenisse anche attraverso il passaggio garantito dal caseggiato del mitreo di Menandro, è stato evidenziato come la scelta di insediamento di questo luogo di culto, lo abbia posto comunque a distanza dalla via dei Balconi, attraverso un passaggio di almeno cinque soglie.

Il mitreo degli Animali si trova nell'angolo sud-ovest dell'isolato 2 della *regio* IV, a ridosso del muro del Campo della *Magna Mater*, con il quale non comunica<sup>648</sup>. Anche in questo caso, in modo analogo a quanto detto rispetto al mitreo dei Serpenti, mi sembra di configurare un caso di mitreo di prossimità, visto l'ingresso presso il cortile che spartisce lo spazio in questo settore dell'isolato. In considerazione della posizione degli ingressi di servizio delle Terme del Faro su questo cortile è ragionevole che i lavoratori fossero i frequentatori più probabili, sebbene anche gli altri edifici, perlopiù caseggiati con funzione commerciale e abitativa, avevano accesso a questo spazio aperto.

Il cd. Sabazeo si trova all'interno di *horrea* con ingresso sul decumano massimo. Il luogo di culto è stato impiantato nella quarta cella del lato est, dopo la fila di *tabernae* prospicienti il decumano e l'ambiente di servizio a ridosso di esse, probabilmente un vano scala.

Gli altri mitrei si trovano invece in fabbriche su strade chiuse o di scarsa frequentazione. Nella parte terminale di una strada chiusa sorge il mitreo della *Planta pedis*, alla fine di via del Serapide. Anche in questo caso c'è una stanza a coprire l'ingresso del mitreo vero e proprio.

Il mitreo delle Sette Porte si trova nel corridoio di un edificio che chiude una strada che giungeva dalla parte sud della città, non ancora scavata. L'edificio è stato probabilmente inserito in un lotto non edificato, il cui raggiungimento era previsto solo da sud o più difficilmente attraverso un piccolo ingresso dal Cortile del Dioniso.

---

<sup>648</sup> STEUERNAGEL 2004, 96, 107-8; STÖGER 2011, 146; VAN HAEPEREN, *Ostia. Mithraeum des Animaux (Mitreo degli animali ; IV, II, 11*, <https://books.openedition.org/cdf/6528>.



Questo mitreo rientra nei casi in cui possiamo considerare che l'installazione del luogo di culto abbia portato a un cambio di funzione o alla perdita di uno spazio da cui produrre reddito insieme ai mitrei delle Pareti Dipinte e di *Fructosus*.

Infatti il mitreo delle Sette Porte occupa una cella del piccolo edificio, forse originariamente adibito a magazzino e successivamente convertito in una struttura polifunzionale, forse con l'affitto di vani lo stoccaggio e la vendita al dettaglio. Lungo un corridoio centrale si aprivano sei celle, di cui quella nell'angolo sud-est è diventata un mitreo nella seconda metà del II secolo. Si può ipotizzare che a un certo punto siano cambiate le modalità di sfruttamento al punto tale da permettere l'occupazione di uno degli ambienti. Il mitreo, che ha un ingresso prospiciente il corridoio ed in asse con la parete di fondo, è posizionato a ridosso dell'ingresso principale del cd. *horreum*. In età adrianea, sul lato sud del magazzino, si addossa un arco monumentale relativo a un edificio non completamente scavato. L'inserimento di questo arco comporta una serie di difficoltà nell'interpretazione del luogo di culto e dei potenziali vani o ambienti annessi. Se nel resto della struttura era previsto il libero accesso, anche di una potenziale clientela vista la presenza di una soglia scanalata tipica delle *tabernae*, ci troviamo davanti a un caso unico per Ostia di mitreo raggiungibile anche da "non addetti ai lavori".

Per il mitreo delle Pareti Dipinte abbiamo meno dati sul contesto topografico e l'analisi stessa del mitreo è limitata dalla chiusura dell'area per lavori di restauro. Sappiamo però che l'impianto del luogo di culto avviene quando la struttura diventa in un'area artigianale, pavimentata in *opus spicatum* con vasche e pozzi<sup>649</sup>.

L'impianto del mitreo di *Fructosus* parrebbe essere dovuta a una contrazione economica che ha colpito il *corpus stuppatorum*. Il cambio di progetto per la costruzione del tempio collegiale, che è stato interrotto e ripreso con l'inserimento del mitreo nella favissa, è stata considerata dagli studiosi una scelta dettata da una congiuntura economica che avrebbe fatto propendere per una struttura meno onerosa<sup>650</sup>.

#### **4.4. I mitrei presso *horrea***

Tre mitrei sono stati installati in strutture adibite o connesse ad *horrea*: il mitreo delle Sette Porte nell'*horreum* IV v, 12, il mitreo della *Planta Pedis* in un edificio pilastrato (III vii, 2) con

---

<sup>649</sup> BECATTI 1954, 59; MARCHESINI 2012-13, 222; PAVOLINI 2006a, 145 VAN HAEPEREN 2019, 86.

<sup>650</sup> BECATTI 1954, 27; HERMANSEN 1982, 125.

probabile funzione di stoccaggio o deposito merci e collegato all'*horreum* III vii, 1 e il cd. Sabazeo negli *horrea* V xii, 2. Quest'ultimo è l'unico di grandi dimensioni, ma del quale purtroppo non è possibile conoscere l'organizzazione interna perché è solo parzialmente scavato.

Si tratta in tutti i casi di magazzini non legati allo stoccaggio del grano come lascia intuire l'assenza di *suspensurae*. Sembra più corretto inserirli nell'ambito estremamente eterogeneo delle strutture di stoccaggio o commerciali del mondo romano<sup>651</sup>.

La stessa identificazione alcune strutture con gli *horrea* è particolarmente complicata. Si può basare solo sul confronto con edifici analoghi di cui è certa l'attribuzione a questa tipologia funzionale<sup>652</sup> e si tratta, spesso, di magazzini per lo stoccaggio del grano. Ma a Ostia, come a Porto, resta evidente la necessità di depositare beni di vario genere, sia per il fabbisogno della colonia sia per quello di Roma<sup>653</sup>. Secondo Heinzelmann, merci come marmo e grano erano stoccate negli *horrea* pubblici di Porto, mentre a Ostia la maggioranza dei magazzini era di proprietà privata. A ciò si aggiunga la tendenza all'attività commerciale per i magazzini ostiensi, testimoniata dalla presenza di *tabernae* lungo il lato di ingresso, caratteristica assente negli *horrea* di Porto. Anche la distribuzione di questi edifici mostra una sostanziale differenza. A *Portus*, la collocazione degli *horrea* attorno al porto permette, dal punto di vista logistico, uno scarico più facilitato per le merci di grosse dimensioni. A Ostia invece la diffusione degli *horrea* è più disordinata<sup>654</sup>.

La molteplicità di funzioni di questi depositi si potrebbe riscontrare a Ostia in taluni *horrea* in cui la monumentalizzazione degli ingressi e la decorazione architettonica, possono essere considerati un elemento di attrazione per compratori o mediatori<sup>655</sup>.

Se molti magazzini sono stati costruiti a nord del decumano e presso la parte nord di via della Foce per la prossimità al Tevere, altri sono invece collocati nei settori meridionali della città. In questo secondo gruppo rientrano quelli che prendiamo in esame per la nostra analisi topografica dei mitrei.

Seguendo come riferimento di carattere generale la divisione proposta da Rickman<sup>656</sup> possiamo inserire l'*horreum* IV xii (mitreo delle Sette Porte) e il III vii, 1 connesso all'edificio pilastrato

---

<sup>651</sup> MEIGGS 1973, 282.

<sup>652</sup> RICKMAN 1971, 15.

<sup>653</sup> MEIGGS 1973, 282.

<sup>654</sup> HEINZELMANN 2002, 113-4.

<sup>655</sup> HEINZELMANN 2002, 114.

<sup>656</sup> RICKMAN 1971, 77.

(mitreo della *Planta Pedis*) nella categoria dei magazzini a corridoio centrale. Quello del Sabazeo V xii, 2 è pertinente agli *horrea* di pianta quadrangolare con cortile interno circondata da celle<sup>657</sup>. In base all'analisi che intendo condurre, tale divisione tipologica è utile solo per fare il punto sulle planimetrie di questi edifici, perché come già visto nel dossier ci sono vari aspetti da considerare a livello di funzione. Più legati agli aspetti funzionali e di insediamento urbano sono le proposte di classificazione di Bernardos Sanz e Virlovet: una prima divisione viene fatta sulla tipologia di funzione, stoccaggio o uso misto (stoccaggio, vendita ed eventuale produzione). Si aggiunge a questa il criterio della collocazione spaziale: *horrea* costruiti sul luogo di raccolta delle merci, all'altezza di una tappa verso la distribuzione, sul luogo di distribuzione<sup>658</sup>.

L'*horreum* IV xii in cui è stato impiantato il mitreo delle Sette Porte è una delle testimonianze archeologiche su cui vale la pena ritornare alla luce di alcuni dettagli strutturali che fornisce, utili a una lettura più funzionale dell'edificio.

Torno quindi a sottolineare la presenza di almeno una soglia con scanalatura per il posizionamento a scorrimento di travi di legno, tra le tre non andate perdute. Come ho avuto modo di accennare questa tipologia è considerato come un indicatore di *tabernae*<sup>659</sup>. A ciò si aggiunge la condivisione di tre dei quattro muri perimetrali con gli edifici adiacenti, che è un aspetto che mal si coniuga con le leggi e le pratiche edilizie riferibili agli *horrea*<sup>660</sup>.

Questo ci spinge a considerare in modo più ampio le possibili funzioni connesse a questa struttura. Possiamo riconoscere delle analogie a Roma, negli *Horrea Agrippiana*, parzialmente scavati, la cui planimetria ha portato gli studiosi a rivedere il concetto tradizionale di *horrea*. Sappiamo si tratta di *horrea* perché abbiamo la menzione della struttura su una base votiva ritrovata all'interno del cortile<sup>661</sup>. Intorno a una corte centrale si distribuiscono le celle poco

---

<sup>657</sup> RICKMAN non analizza questi *horrea* probabilmente perché scavato in modo estremamente parziale. Come già accennato nel dossier, il settore scavato è quello prospiciente il decumano massimo e la cella in cui è stato impiantato il cd. Sabazeo.

<sup>658</sup> BERNARDOS SANZ, VIRLOUVET 2016, 59-81.

<sup>659</sup> La soglia della cella di nord-est, che rispetto alla tipologia tradizionale che prevede l'apertura di due ante verso l'interno dell'ambiente e corrisponde alla forma originale e che è visibile in tre delle altre soglie conservate, è stata modificata in un momento successivo, con la creazione di un canale per l'inserimento delle assi di legno come si riscontra nelle *tabernae*. Tale tipologia di soglia è considerata da alcuni studiosi come indicatore assoluto della presenza di botteghe - quindi stanze legate al commercio, ma anche alla manifattura - (GIRRI 1956, SCHOEVAERT 2018) e da altri come un dettaglio strutturale connesso alle *tabernae*, però non in modo esclusivo e non come indicatore primario (PACKER 1971, 21; RICKMAN 1971, 81, 81; MEIGGS 1972, 273; BAKKER 1994, 77). Bisogna tenere presente che sono state riconosciute anche *tabernae* che presentano soglie a doppio battente (SCHOEVAERT 2018, 29-32).

<sup>660</sup> *Cod. Theod.* XV, 1, 38, RICKMAN 1971, 78-9, 190-92.

<sup>661</sup> SCHNEIDER-GRAZIOSI 1915, 25-34.

profonde e larghe, dotate di un'ampia apertura (circa 5 m) con soglie scanalate<sup>662</sup>. Tale planimetria trova riscontri più prossimi ai *macella* rispetto agli altri *horrea* romani, situati nell'area commerciale e portuale<sup>663</sup>. Effettivamente la collocazione all'interno del foro repubblicano di un deposito di stoccaggio sembra lasciare spazio ad altre ipotesi<sup>664</sup>.

Le caratteristiche architettoniche sembrano essere quindi più pertinenti alla vendita al dettaglio invece che allo stoccaggio di beni<sup>665</sup>. Una mediazione tra le due funzioni potrebbe essere proprio il caso dell'*horreum* del Mitreo delle Sette Porte, in cui in una fase successiva, una delle celle parebbe essere adibita al commercio al minuto<sup>666</sup>. Nel confronto con gli *Horrea* Agrippiana c'è sicuramente una sostanziale differenza nella planimetria, in quanto l'edificio del foro repubblicano ha una pianta con corte centrale, mentre l'*horreum* del Mitreo delle Sette Porte ha un corridoio con tre celle su ciascuno dei due lati. Probabilmente però la diversità nell'impianto è da riferire all'uso finale e all'utenza che si intendeva raggiungere. Si noti anche che la cella centrale sul lato che dà verso il Cortile del Dioniso, sembra funzionare da corridoio tra i due spazi. L'ingresso monumentale sul lato sud è di pertinenza dell'*insula* IV v, 4 di epoca adrianea e sembra aver rappresentato la via d'accesso principale, anche se non sappiamo quale fosse la situazione nella parte a sud di questo settore perché non ancora indagata attraverso scavi archeologici.

Il cosiddetto Sabazeo è invece l'ultimo di tre *horrea* lungo la parte orientale del decumano massimo. La parte prospiciente l'asse viario è occupata da sei *tabernae*, in mezzo alle quali si apre un vicolo che determina l'ingresso al magazzino. Lo scavo parziale dell'edificio non permette grosse interpretazioni sul contesto topografico. Un dato evidente è l'adattamento della parete occidentale degli *horrea* all'orientamento di questo settore della *regio* V. Tale allineamento si riflette anche nel posizionamento degli adiacenti *Horrea* di Ortensio, la cui forma irregolare, si deve essere modulata su una viabilità preesistente<sup>667</sup>, sebbene questi sono i magazzini ostiensi di più antica edificazione (fig. 61). La parte orientale degli *horrea* del

---

<sup>662</sup> RICKMAN 1971, 89-97; ASTOLFI, GUIDOBALDI, PRONTI 1978, 40-3.

<sup>663</sup> RICKMAN 1971, 95; VIRLOUVET 1995, 114.

<sup>664</sup> L'ipotesi che questi *horrea* avessero su tre piani le celle per il deposito delle merci (ASTOLFI, GUIDOBALDI, PRONTI 1978, ASTOLFI in *LTUR, Horrea Agrippiana*) è rigettata da Virlovvet che sebbene ritiene che in questo caso si tratterebbe di un edificio perfetto per le *frumentationes*, la mancanza di altri edifici per rispondere a un fabbisogno del genere nel centro della città, non rende possibile tale lettura (VIRLOUVET 1995, 116-17).

<sup>665</sup> BERNARDOS SANZ, VIRLOUVET 2016 inseriscono gli *Horrea Agrippiana* tra i magazzini con funzione mista (stoccaggio e vendita) costruiti sul luogo di distribuzione.

<sup>666</sup> L'indicatore della vendita al minuto è la soglia di travertino che è stata modificata per diventare una soglia scanalata.

<sup>667</sup> Probabilmente una strada parallela alla via Laurentina.

Sabazeo invece ha un allineamento più regolare e costeggia la via detta del Sabazeo. La presenza tra i due *horrea* di uno stretto vicolo, forse un *ambitus*, lascia ipotizzare che si tratti di due proprietà indipendenti. Per quanto riguarda gli *Horrea* di Ortensio, le grandi dimensioni e l'antichità della struttura possono indicare una pubblica proprietà<sup>668</sup>. È difficile proporre una lettura funzionale degli *horrea* del Sabazeo perché conosciamo veramente pochissimo di questa struttura e attualmente sono visibili solo le *tabernae* sul decumano. Però è bene considerare che proprio le sei *tabernae*, che a gruppi di tre si aprono ai lati dell'ingresso del magazzino, hanno un collegamento diretto con l'interno dell'edificio. Forse anche in questo caso ci troviamo davanti ad *horrea* con una funzione mista di deposito e vendita<sup>669</sup>.

Era consolidata la pratica dell'affitto di *horrea*, pubblici o privati, a un locatario che a sua volta subaffittava alcuni settori della struttura a terzi<sup>670</sup>. Tale dinamica è la dimostrazione di ciò che si riscontra sul piano epigrafico in riferimento per esempio alla diversità sociale presente nei *collegiati* degli *horrea Galbana*<sup>671</sup>. Il microcosmo sociale degli *horrea* è estremamente eterogeneo e non vincolato a una sola merce, né tantomeno a una sola categoria professionale. Tran ipotizza che lo sfondo che ha portato al concepimento del *sodalitium* dei lavoratori degli *horrea Galbana* sia nato più su un piano di condivisione sociale e conviviale che economico. È probabile che lo stesso sia successo per gli *horrea Agrippiana*, le cui celle del pianterreno potrebbero essere state affittate per la vendita al dettaglio a diversi locatari<sup>672</sup>. Riguardo a questi ultimi magazzini abbiamo l'attestazione archeologica della presenza di un sacello al centro del cortile dedicato al *Genius* degli *horrea*, la cui statua era situata sulla parete di fondo e di cui rimane solo la base, che riporta anche i nomi dei dedicanti. Intorno alla divinità patrocinate il luogo si poteva riunire la comunità degli *horrearii*, nata in seno allo stesso ambiente di lavoro ma caratterizzata da attività professionali differenti.

---

<sup>668</sup> RICKMAN ritiene sia plausibile sia un granaio di proprietà statale (1971, 69), seguito da MEIGGS 1973, 276, mentre Virlovet a causa dell'assenza di *suspensurae* rigetta l'idea che la struttura possa essere idonea allo stoccaggio del grano, ma ne ipotizza comunque la proprietà pubblica rigettando la tesi della proprietà di *L. Hortensius Heraclida*, che avrebbe solo donato il mosaico del sacello alla destra dell'ingresso degli *horrea* (VIRLOUVET 1995, 93-4).

<sup>669</sup> Un confronto può essere fatto, con le debite distinzioni con i Grandi *Horrea*, in cui le *tabernae* sui lati sud e ovest non hanno collegamenti diretti con le celle retrostanti e che sembrano indicare che la vendita diretta fosse disgiunta dall'attività di stoccaggio.

<sup>670</sup> RICKMAN 1971, 194-209.

<sup>671</sup> TRAN 2008, 302-5.

<sup>672</sup> I dedicatari della statua del Genio di questi *horrea* sono definiti *negotiantes*, testimoniando l'utilizzo degli spazi del piano terra per la vendita al dettaglio, vedi TRAN 2008, 304.

La presenza del sacro è uno dei migliori indicatori di associazioni volontarie o comunità<sup>673</sup>; soprattutto in assenza di epigrafi esplicite o di albi collegiali è l'unica testimonianza che possa portare al riconoscimento di tali organizzazioni e dei loro luoghi di riunione. A Ostia abbiamo attestazioni di culti, all'interno di *horrea* o edifici con funzione più varia, nella forma di nicchie o edicole presso gli *Horrea Epagathiana*, il Piccolo Mercato, i Grandi *Horrea* e gli *Horrea III ii*, 6 e gli *Horrea* d'Ortensio<sup>674</sup>.

Le stesse modalità di sfruttamento degli *horrea* viste a Roma dovevano essere presenti anche a Ostia. Negli specifici casi ostiensi analizzati, si sarebbero formate delle comunità di lavoratori che condividevano gli spazi dei rispettivi magazzini, sulla spinta di una sociabilità non dettata dal fattore economico.

Si può riflettere sulla tendenza dei lavoratori di *horrea* e magazzini di Roma ad avere le proprie sedi collegiali, o perlomeno i luoghi di riunione, presso il posto di lavoro, diversamente da quanto possiamo considerare a Ostia per altre categorie professionali e su cui torneremo nel paragrafo dedicato<sup>675</sup>. Abbiamo infatti i casi della *schola* del *collegium salutare* dei *villici* degli *Horrea* Galbana, nella Regio XIII (*CIL* VI, 30983) e della *schola* del *collegium Liberi Patris et Mercuri*, della sede dei commercianti di vino presso le *cellae vinariae nova et Arruntiana* (*CIL* VI, 8826) e l'iscrizione che attesta l'erezione di un sacello per il genio degli *Horrea* Agrippiana da parte dei *negotiantes* degli *horrea* (*CIL* VI, 39417). A Ostia abbiamo la sede e il tempio dei *mensores* (I xix, 1-3) attigui all'omonimo deposito (I xix, 4). In questo senso il mitreo, come luogo di convivialità formato materialmente intorno al culto di una divinità, diventa spazio sociale di una comunità e non solo luogo predisposto di un'associazione formalmente costituita.

#### 4.5. I mitrei presso le terme

A Ostia, i mitrei inseriti in contesti termali sono tre (Mitreo delle Terme di Mithra, del Palazzo Imperiale e degli Animali), di cui solo il primo pienamente inserito all'interno della struttura e su cui torneremo più avanti.

---

<sup>673</sup> TRAN 2008, 296; VAN HAEPEREN 2010, 257.

<sup>674</sup> Vedi VAN HAEPEREN 2010.

<sup>675</sup> TRAN 2008; VAN HAEPEREN 2010.

Al di là del contesto topografico di pertinenza, si segnala che seguendo la distinzione fatta da Meiggs<sup>676</sup> e poi seguita da Poccardi<sup>677</sup> a Ostia possiamo applicare il termine “terme” solo ai complessi di più vaste dimensioni<sup>678</sup>, mentre con il termine “*balneum*” si indicano gli impianti termali inseriti in un’*insula* o all’interno di un edificio, di solito per iniziativa privata. I casi specifici presi in esame in questo lavoro, si tratta sempre di *balnea*.

Il mitreo degli Animali si trova nell’angolo sud-est dell’isolato IV ii diviso da un cortile dal corpo di fabbrica delle Terme del Faro. La connessione con questo *balneum* si rivela soprattutto dal punto di vista del movimento e dell’uso dello spazio all’interno all’isolato. Il mitreo, sebbene abbia occupato un ambiente isolato e per niente predisposto alla ricezione di un’utenza esterna rispetto al blocco, è raggiungibile anche dai frequentatori dei caseggiati e dalle *tabernae* che occupano questo settore della *regio IV*<sup>679</sup>. Rispetto alle Terme del Faro, sappiamo che la proprietà è privata e che l’accesso è aperto al pubblico<sup>680</sup> con un ingresso principale posto lungo il *cardo* massimo. Il periodo di costruzione coincide grossomodo con quello del mitreo e le ultime attestazioni di uso dell’impianto termale arrivano al V secolo<sup>681</sup>. L’ipotesi che la costruzione del *balneum* facesse parte di un progetto unitario collegato al Campo della *Magna Mater*<sup>682</sup> non può essere accolta sulla base della storia edilizia non parallela dei due complessi: l’area dei santuari si sviluppa in modo graduale e come nota Rieger ha un carattere additivo<sup>683</sup>. Inoltre, sebbene il muro del *temenos* del Campo sia più antico delle Terme del Faro, il *balneum* è precedente alla maggior parte degli edifici dell’area sacra<sup>684</sup>.

Il mitreo del cd. Palazzo Imperiale sorge invece a ridosso dell’ala orientale della palestra delle terme di età antonina, anche in questo caso di proprietà privata e aperte al pubblico e poi convertite in un caseggiato residenziale tra Commodo e Settimio Severo<sup>685</sup>. In ogni modo, il ritrovamento di una *fistula plumbea* con il nome di Matidia Minore, collega le terme alla famiglia imperiale di Adriano, testimoniando un possibile investimento nell’impianto termale

---

<sup>676</sup> MEIGGS 1973, 416.

<sup>677</sup> POCCARDI 2006, nota 5.

<sup>678</sup> A Ostia possono essere considerate tali solo le Terme del Foro, quelle di Nettuno e quelle di Porta Marina, di proprietà municipale.

<sup>679</sup> STOGER 2011.

<sup>680</sup> GEREMIA NUCCI 1999-2000; POCCARDI 2006, 170.

<sup>681</sup> STOGER 2011, 85.

<sup>682</sup> MAR 1996.

<sup>683</sup> RIEGER 2004, 242, la costruzione degli edifici si sviluppa nel tempo, probabilmente grazie agli interessi delle varie associazioni di culto.

<sup>684</sup> STEUERNAGEL 2004, 96-7.

<sup>685</sup> SPURZA 1999.

a scopi di lucro<sup>686</sup>. Anche in questo caso, lo spazio occupato dal mitreo è lontano dagli accessi principali della struttura. Quando in una seconda fase viene predisposto un ingresso al *balneum* da sud, il percorso continua a escludere il raggiungimento diretto del mitreo.

Come accennato in fase introduttiva, il mitreo delle Terme di Mithra è l'unico che si trova in uno degli ambienti di servizio pienamente integrati in un impianto termale. I sotterranei di questo *balneum* ospitavano, oltre al mitreo, anche una piccola *fullonica* che occupa due ambienti del settore nord-est, che sfruttano il collegamento diretto con la latrina sovrastante<sup>687</sup>. La natura stessa della collocazione negli ambienti di servizio sotterranei, fuga ogni dubbio su una possibile frequentazione del mitreo da parte di non addetti ai lavori.

Non conosciamo i proprietari di queste terme. Per le dimensioni è probabile fossero private e aperte al pubblico<sup>688</sup>. Sembra anche poco verosimile una dipendenza di questo *balneum* dall'adiacente complesso dei *mensores*, in cui confluiscono *horrea*, tempio collegiale e *schola* in un medesimo isolato<sup>689</sup>. La separazione dalle Terme del Mithra attraverso un vicolo cieco, si può considerarsi con tutta probabilità come *ambitus* che separa le due diverse lottizzazioni.

#### 4.6. I mitrei presso sedi di associazioni

In questo paragrafo si analizzano i luoghi di culto mitraico installati in edifici o contesti che rimandano a *collegia*, *corpora*, *sodalicia*<sup>690</sup> o altro tipo di collettività che si esprime in forme comunitarie istituzionalizzate. È importante precisare che le modalità di distribuzione dei mitrei nella città di Ostia sembrano sempre riflettere le dinamiche di sociabilità proprie del vicinato o dello spazio professionale<sup>691</sup> e che, diversamente da quelle delle associazioni

---

<sup>686</sup> SPURZA 1999.

<sup>687</sup> NIELSEN – SCHIØLER 1980, 151.

<sup>688</sup> POCCARDI 2006, 170.

<sup>689</sup> RICKMAN 1971, 70; PENSABENE 2007, 361-2.

<sup>690</sup> Vedi TRAN 2006, 3-4. Nella storia degli studi si utilizzano oramai in modo indifferenziato i termini *collegium* o *corpus* per definire questo tipo di associazioni, anche se tradizionalmente il secondo era utilizzato per indicare le associazioni professionali con personalità giuridica, che necessitava secondo Gaio di una cassa (*arca*), *res communis* e un rappresentante (*actor*) e direttamente collegati all'annona. Zevi nota che a Ostia il termine *collegium* sia da riferirsi alle associazioni collegiali più antiche, tra cui i *fabri tignuarii*, e non collegati all'annona. Inoltre tale denominazione, durante l'età medio-imperiale sarebbe molto più diffusa di *corpus* (Zevi 2008, 482-3).

Nel presente lavoro si utilizzano indifferentemente le parole *corpora*, *collegia* e *sodalicia*.

<sup>691</sup> Sembrano essere i casi del mitreo della Casa di Diana, delle Terme di Mitra nella *regio* I, della *Planta Pedis* e delle Pareti Dipinte nella *regio* III, del mitreo delle Sette Porte e degli Animali nella *regio* IV e di quello dei Serpenti e del cd. Sabazeo nella *regio* V e del mitreo del cd. Palazzo Imperiale. Qualche dubbio sul mitreo delle Sette Sfere nella *regio* II, che sembra essere stato impiantato all'interno dell'area sacra dei Quattro Tempietti e collegato direttamente a esso, ma anche attiguo a un'area artigianale.



volontaristiche, si esprimono anche in forme non strutturate. Questo è un argomento che verrà trattato in modo approfondito nel paragrafo dedicato<sup>692</sup>.

Gli edifici delle associazioni sono costituiti da vari spazi con funzione diverse, non sempre pienamente riconoscibili<sup>693</sup>. Due aspetti fondamentali della vita associativa sono le attività conviviali e religiose<sup>694</sup>. Le tracce materiali sono le sale di banchetto e di riunione<sup>695</sup> o gli ambienti in cui si esprime l'elemento cultuale in forme variabili (edicole, cappelle, templi o sacelli). È possibile riconoscere forme architettoniche più ricorrenti come le planimetrie che presentano un vasto ingresso con corte porticata e una sala di dimensioni più o meno ampie, dotata di un basamento o un podio per ospitare la statua della divinità tutelare dell'associazione, o la presenza di un tempio con podio in asse con l'ingresso a occupare la parete di fondo<sup>696</sup>.

Le differenze strutturali possono dipendere anche dalle attività che si intendevano ospitare all'interno degli edifici collegiali. Le riunioni dei collegiati avvenivano in occasione di feste legate ai compleanni dei membri, dell'imperatore o all'anniversario di costituzione dell'organizzazione, o per rendere il culto alla divinità tutelare<sup>697</sup>. In alcuni casi però, a esigenze diverse possono essere corrisposte planimetrie differenti<sup>698</sup>.

Per il collegio dei *fabri tignuarii*, le diverse attività si scindono: abbiamo una sede, il Caseggiato dei Triclini (I xii, 1) e un tempio, il Tempio Collegiale (V xi, 1) che sono indipendenti e si trovano in due punti diversi della città, ma sempre in settori di enorme rilevanza come il decumano o il foro<sup>699</sup>.

---

<sup>692</sup> Paragrafi 5.4 e 5.5.

<sup>693</sup> Per approfondire il tema degli edifici collegiali dal punto di vista architettonico vd. soprattutto GROS 1997, BOLLMANN 1998 e specificatamente su Ostia vd. BOLLMANN 2001.

<sup>694</sup> VAN HAEPEREN 2016, 137.

<sup>695</sup> A questo proposito, il termine *schola* sembra quello più idoneo a indicare non l'edificio collegiale nella sua totalità, ma nello specifico la sala di riunione e/o di banchetto. A livello epigrafico abbiamo l'attestazione di molteplici parole per definire gli edifici collegiali: *templum*, *aedes*, *aedicula*, *domus*, *porticus*, *curia*, *statio*, *tetrastylum* e *basilica* (vedi WALTZING 1985-1900, 223-4; BOLLMANN 1998, 47; GOFFAUX 2011, 49), anche se tra gli studiosi si è tradizionalmente adottato il termine *schola*, sebbene si tratti di una tipizzazione moderna (GROS 2002; GOFFAUX 2011)

<sup>696</sup> Esempi dell'applicazione di questa tipologia architettonica si ritrovano per esempio nella concezione di due templi collegiali come quello dei *fabri navales* (III ii, 2) e quello degli *stuppatores* con il mitreo di *Fructosus*, di dimensioni decisamente diverse che riflettono anche la rilevanza sociale ed economica dei due *collegia*.

<sup>697</sup> BOLLMANN 2001, 172; VAN HAEPEREN 2016, 137.

<sup>698</sup> Abbiamo l'esempio di tipologie planimetriche diverse tra loro, come l'esempio della cd. Basilica (I ii, 3) che è un edificio pilastrato diviso in tre navate con un'abside dove si collocavano i *signa* delle divinità tutelari del *collegium*, che è da considerarsi probabilmente una *schola* e non propriamente una sede, o la *Schola* del Traiano (IV v, 15) il cui impianto richiama quello delle ricche *domus*, che è dotata di un ingresso monumentale che conduce a un vasto cortile circondato da un colonnato, con una sala centrale absidata che doveva ospitare i banchetti conviviali. Si trova sul decumano, dirimpetto al tempio dei *fabri navales*, collegio del quale poteva rappresentare la sede collegiale.

<sup>699</sup> BOLLMANN 2001, 173.

Le sedi collegiali ostiensi del II secolo d.C. hanno una importanza enorme sia sul piano urbano, sia su quello sociale. Dal punto di vista topografico, si nota come le sedi collegiali vengano scelte guardando soprattutto alla rappresentanza del *corpus* e per questo si prediligono settori della città presso gli assi viari di maggiore importanza, spesso non vicini ai luoghi in cui si svolge l'attività professionale<sup>700</sup>. Bollmann quantifica in circa 60 il numero di associazioni collegiali nel territorio urbano della colonia, sebbene meno di un terzo offrano una restituzione archeologica delle loro sedi<sup>701</sup>. Il rilievo dei corpi collegiali nella città ostiense in età medio-imperiale, oltre che dalla presenza numerica e dalle scelte topografiche lungo arterie principali, si riflette anche a livello architettonico con l'adozione di ingressi monumentali. Si ripropongono quindi sempre la volontà di distinzione dal resto degli edifici ostiensi e di espressione della propria esistenza in termini di magnificenza<sup>702</sup>. L'autorappresentazione delle organizzazioni collegiali e dei membri, che si manifesta individualmente attraverso gli atti evergetici, è un fattore fondamentale, causa e conseguenza dell'importanza sociale ed economica delle associazioni in questo periodo. Il ruolo pubblico dei *collegia* e la volontà di rappresentarsi come organizzazioni di rilevanza pubblica e sociale si esprime anche nella scelta del modello architettonico adottato sovente per le sedi collegiali che si rifarebbe a quello dei fori imperiali, modelli di rappresentazione pubblica<sup>703</sup>.

Come già detto, si fa riferimento agli edifici di collegi del II secolo, periodo a cui risalgono tutte le sedi di cui ci sono attestazioni<sup>704</sup>, sebbene qualche organizzazione potrebbe essere stata fondata nel secolo precedente<sup>705</sup>. La fortuna delle associazioni è strettamente interdipendente all'apice economico della colonia ostiense, di cui abbiamo restituzione nella nuova forma della

---

<sup>700</sup> BOLLMANN 2001, 173; ZEVI 2008, 485.

<sup>701</sup> BOLLMANN 1998; 2001, identifica 18 edifici collegiali a Ostia, di cui per alcuni casi l'identificazione come sede associativa è ancora *sub iudice*: oltre ai due casi già considerati perché pertinenti al culto mitraico (il complesso sacello-mitreo-sala di riunione presso Porta Romana II ii, 4-5 e la sede degli *stuppatores* presso il mitreo di *Fructosus* I x, 4), abbiamo la Sala e il Tempio dei *mensores* (I xix, 2-3), il Tempio dei *Fabri Navales* (III ii, 2), la *Schola* del Traiano (IV v, 15), la Casa dei Triclini (I xii, 1), la cd. Basilica (I ii, 3), la sede degli Augustali (V vii, 2), Tempio collegiale (V xi, 1), il sacello presso il piazzale delle Corporazioni (II vii, 3), la *Schola* degli *Hastiferi* (IV i, 4), la *Domus* presso il Serapeo e il Caseggiato di Bacco e Arianna (III xvii 3-5), la *Domus* di Marte (III ii 5); la *Domus* del Tempio Rotondo (I xi, 2), la cd. Sede di Corporazione (I xii, 8), il Tempio delle Terme del Filosofo (V ii, 7), l'Aula del Gruppo di Marte e Venere (II ix, 3), Caseggiato dei Lottatori (V iii,1).

<sup>702</sup> Abbiamo ingressi monumentali per la *Schola* del Traiano, la *Schola* degli *Hastiferi*, la cd. Basilica e il Tempio Collegiale.

<sup>703</sup> BOLLMANN 2001, 175-6.

<sup>704</sup> BOLLMANN 2001, 174.

<sup>705</sup> Solo il *collegium fabrum tignuariorium* potrebbe essere stato attivo già nel I sec. d.C., probabilmente nel 60 d.C. (ZEVI 1971; ROYDEN 1989).

città. Il tessuto urbano si connota per l'edilizia abitativa estensiva e per alcuni esperimenti architettonici che ne ridisegnano l'aspetto, sintomi di una ricchezza di capitali e investimenti che confluiscono a Ostia. Nell'assetto urbano e nella riorganizzazione dei *corpora*, Zevi riconosce l'influenza dell'annona e delle associazioni a essa connesse. Queste, proprio per la disponibilità e stabilità economica scaturite dal servizio per l'annona, si sono garantite una forte ascesa<sup>706</sup>. In conseguenza di ciò, gli interventi edilizi di grande portata economica avrebbero interessato, nella prima età severiana, gli edifici e i templi collegiali dei *corpora qui annona serviunt*<sup>707</sup>.

Due mitrei possono essere attribuiti con certezza a spazi collegiali. Uno è il mitreo di *Fructosus*, a pieno titolo il tempio collegiale degli *stuppatores*, inserito nelle favisse di un altro edificio templare con podio e cella, che come abbiamo visto rappresenta una tipologia variamente attestata a Ostia. Esso sorge all'angolo tra via del Pomerio e via del Tempio Rotondo ed è inserito all'interno della sede del *corpus* dei calafati. Alla sede collegiale si accede da via del Pomerio. Superato l'ingresso, due corridoi che fiancheggiano un cortile porticato, conducono sul lato di fondo al mitreo. esterno all'edificio, sul lato nord, c'è un collegamento a un'ampia stanza, utilizzata forse come cucina per adempiere alle attività di riunione del collegio e rituali del mitreo.

L'altro mitreo che possiamo collocare in un edificio collegiale, nonostante non ci sia nessuna testimonianza epigrafica ad asserirlo con certezza, è quello presso Porta Romana. La sua pertinenza al contesto associativo è visibile nella topografia e nell'assetto architettonico. Il mitreo in questione si trova a ridosso del tratto iniziale del decumano massimo e di Porta

---

<sup>706</sup> ZEV I 2008.

<sup>707</sup> Relativi alla fine del II secolo sono gli interventi edilizi che interessano alcuni *corpora* di grande rilevanza nella città, anche se senza nessun legame diretto con l'annona. Si può far riferimento, come suggerisce ZEV I (2008) alla costruzione del Tempio dei *fabri navales* che risale alla fine del regno di Commodo. Anche il Tempio Collegiale attribuito ai *fabri tignuarii*, di cui il legame di questo collegio all'annona sarebbe dettato dalle attività di manutenzione degli *horrea* pubblici e degli impianti portuali, si colloca come dimostra l'iscrizione con dedica a Pertinace tra il 195 e il 199 e sarebbe pertinente al rifacimento dell'edificio costruito nel 120 d.C. (*Divo Pio [P]ertinaci Aug(usto) [patri]/ colleg(ium) fabr(um) tignarior(um) Os[tiens(ium)]*). in questi anni. A questa fase potrebbe essere pertinente anche l'iscrizione CIL XIV 4569. Da ultimo il caso dei *pistores*, già analizzato nel contesto del mitreo della Casa di Diana, ai quali sarebbe stato concesso un luogo pubblico per la propria sede collegiale. La costruzione o il rifacimento di quest'ultima, che attualmente non è possibile collocare, è avvenuto alla fine del regno di Commodo, periodo in cui il *corpus pistorum* era impegnato per la produzione del *panis ostiensis adque fiscalis*. La riorganizzazione dell'annona di età severiana, con l'obbligazione del *munus* per i *corpora* a essa legati avrebbe permesso una disponibilità di luoghi ed edifici, in seguito a una politica di ridefinizione e di confische già intrapresa da Commodo, di cui avrebbero beneficiato le associazioni professionali, tra cui anche quelle apparentemente non legate all'annona.

Romana. È anche adiacente al Portico del Tetto Spiovente (II ii, 6) che attribuisce a questo settore dell'arteria stradale una connotazione commerciale e di passeggiata. Il mitreo è stato inserito in un complesso di tre ambienti. Quello in cui si installa il tempio mitraico è una stanza rettangolare, che va a chiudere la strada che incrociava il decumano, occupando e defunzionalizzando uno spazio di uso comune. Questo può essere stato possibile solo attraverso l'assenso o la concessione da parte delle autorità<sup>708</sup>. Il resto di questo piccolo complesso è formato da un'ampia sala con pavimento musivo, interpretata come sala di riunione, e un piccolo sacello prospiciente il decumano massimo, il cui muro nord è la parete di fondo del mitreo. Tale tipologia planimetrica sembra possa richiamare, almeno nella concezione, quella del Tempio e dell'Aula dei *mensores* (I xix, 1-3), in cui abbiamo una vasta aula di riunione, congiunta al luogo di culto. Si considerino le debite differenze: nel caso dei misuratori del grano abbiamo un tempio collegiale con podio e cella, che a livello di visibilità nel tessuto urbano e di restituzione architettonica mostra enormi differenze rispetto a un mitreo. È più che probabile che sulle dimensioni del complesso avrà influito il potere economico del *corpus*.

Per il mitreo degli *stuppatores* e quello presso Porta Romana, vediamo come, sebbene i due luoghi di culto non siano direttamente raggiungibili e visibili dalla strada, si trovano nelle vicinanze di vie di traffico notevole. Inoltre, l'impianto nelle sedi collegiali o di riunione in cui sono inseriti, garantisce l'ubicazione dei due mitrei in luoghi di rappresentanza<sup>709</sup>.

Si può supporre che anche il mitreo Aldobrandini, sorto su un terreno verosimilmente pubblico perché a ridosso della cinta muraria, sia stato installato in un lotto assegnato, secondo le modalità che spesso ritroviamo nelle concessioni di spazi alle associazioni. È impossibile purtroppo fare altre considerazioni di natura topografica su questo mitreo a causa della mancanza di scavi, ma la pertinenza a questo luogo di culto di un'iscrizione onoraria per un membro di un'associazione professionale, può essere un altro elemento a favore dell'appartenenza di questo mitreo a un collegio<sup>710</sup>.

---

<sup>708</sup> VAN HAEPEREN 2019, 89 e 93-4.

<sup>709</sup> VAN HAEPEREN (2016, 139) inserisce il mitreo di *Fructosus* nel novero dei luoghi di culto di associazioni ben visibili dall'esterno, alla stregua del Tempio dei *mensores* (I xix, 2), dei *fabri navales* (III ii, 1-2), dei *fabri tignuarii* (V xi, 1). Nel caso del tempio degli *stuppatores* la visibilità dall'esterno dell'edificio collegiale mi sembra piuttosto limitata, sia per la differenza architettonica tra un mitreo e un tempio collegiale *più tradizionale* come quelli degli altri esempi, se non fosse anche solo per la dotazione di un podio, ma anche per la quota del mitreo che si trova a un livello inferiore rispetto a quella del corridoio che fiancheggia il cortile.

<sup>710</sup> *CIL* XIV 403, dedica dei *sacerdotes* di Mitra a *Sex. Pompeius Sex.f. Maximus*, sacerdote e *pater patrum* di Mitra e quinquennale del *corpus traiectus togatensium*. La formula *ob amorem et merita eius* è diffusa nelle iscrizioni onorifiche di ambito collegiale come attesta anche nel piazzale delle Corporazioni (MARCHESINI 2012-2013, nt. 399 e vedi *CIL* XIV 374 = *ILS* 6165 (4) = EDR164848 (R. Marchesini).

Parimenti anche il mitreo di Felicissimo potrebbe essere inserito all'interno di un contesto collegiale. Il pianterreno di questo caseggiato, in fase iniziale, si presentava con i pilastri che scandivano lo spazio in quattro settori o navate e di cui, successivamente, sono stati tamponati gli intercolumni. Tale planimetria può trovare qualche riscontro, almeno nella struttura in navate, nella cd. Basilica prospiciente il decumano massimo, per la quale è stata riconosciuta la funzione di sede collegiale di un non identificato *corpus*. Considerata l'articolazione dei lotti in questo settore della regione, potrebbe trattarsi di un terreno di proprietà pubblica, occupato prima dal Santuario di Bona Dea, poi dal Caseggiato del mitreo di Felicissimo e poi dalle Terme del Nuotatore. Per quest'ultime non ci sono prove definitive riguardo al loro status. Le considerazioni derivate dall'analisi del contesto topografico di questo settore della *regio V* sembrano indicare la possibilità di un utilizzo di una proprietà comune, forse pubblica, sia per il complesso termale, sia per il Santuario di Bona Dea. L'ipotesi di un'area pubblica potrebbe assecondare la dinamica dei loro rapporti spaziali e delle cessioni, o concessioni, di suolo<sup>711</sup>. Come nota giustamente Van Haeperen, solo eccezionalmente a Ostia i *collegia* o i *corpora* ufficialmente riconosciuti, si dotano di mitrei e prendono Mitra come divinità tutelare<sup>712</sup> e quando lo fanno si tratta di scelte che avvengono in una seconda fase e non da progetto originario. Sono esemplari i casi del mitreo del *corpus stuppatorum*, inserito nelle favisse del podio di un tempio mai costruito, e del mitreo di Porta Romana, in cui originariamente la divinità eletta doveva essere ospitata nel sacello<sup>713</sup>.

#### 4.7. I mitrei nella gestione delle città

L'appartenenza del culto di Mitra alla categoria dei *sacra privata* implica una serie di conseguenze tra le quali la non ufficialità da parte dello Stato. Alla mancanza di un riconoscimento ufficiale si sopperisce attraverso la tolleranza e il tacito assenso delle autorità.

---

<sup>711</sup> MEDRI-DI COLA 2013, 55, che lasciano comunque aperta la possibilità anche a una proprietà privata, per la quale la cessione di uno spazio per il corridoio che apre le terme verso il decumano massimo, si configura come una servitù di passaggio.

<sup>712</sup> VAN HAEPEREN 2011; 2014. A Ostia sappiamo che Cerere era la divinità tutelare dei *mensores*, Silvano dei *sacomarii* e i collegiati di cui non sappiamo l'associazione di pertinenza ma che si riunivano presso la *Domus* di Marte erano devoti del dio che dà il nome all'edificio. Altri *corpora* eleggevano il *numen* imperiale a propria tutela, come sembra il caso dei *fabri navales* con Settimio Severo o dei *fabri tignuari* con Pertinace. La tendenza dei *corpora* o *collegia* ufficiali è comunque quella di eleggere a propria tutela l'imperatore o una divinità collegata allo Stato, sempre in termini di autorappresentazione.

<sup>713</sup> VAN HAEPEREN 2019, 94.

L'analisi della documentazione epigrafica e della situazione topografica di alcuni mitrei delle regioni provinciali soprattutto di area danubiana, rivela una possibile integrazione del culto nel *pantheon* ufficiale di alcune città<sup>714</sup>. Infatti lo status di privato non elimina una serie di relazioni che il culto mantiene con l'apparato pubblico. Possiamo affermare che per quanto riguarda i culti di origine straniera non ufficiali non esistevano sacerdoti pubblici<sup>715</sup>. Nel nostro specifico caso non c'è alcuna attestazione di un sacerdote, o altro ministro del culto o amministratore dei templi e delle proprietà, che si presenti come sacerdote pubblico o faccia riferimento alla propria città<sup>716</sup>. In questi casi è utile analizzare la gestione degli spazi sacri, per comprendere quale sia stato il ruolo delle autorità, perlopiù municipali, nella costruzione e nella manutenzione dei luoghi di culto<sup>717</sup>. È necessario quindi integrare il dato topografico con quello giuridico, arrivando a definire meglio la posizione dei luoghi di culto nel paesaggio religioso e la *dimensione pubblica* di questi culti privati. È stato infatti possibile ricostruire in alcuni contesti come il culto di Mitra sia stato integrato tra le divinità civiche. Ciò ha portato a supporre una collocazione del culto tra i *sacra publica*, che presentano tra i criteri fondamentali, la costruzione dei templi su terreni pubblici<sup>718</sup>. Proprio la collocazione topografica diventa uno degli indicatori principali per comprenderne lo statuto e il rapporto con le autorità.

A Ostia e *Portus*, i luoghi di culto erano disciplina del *pontifex Volkani et aedium sacrarum* e tutte le attestazioni epigrafiche del suo operato, ci sono arrivate in merito a interventi relativi a *sacra peregrina*<sup>719</sup>. In base alle iscrizioni è possibile ricostruirne il ruolo nell'erezione di nuove statue, nell'allargamento di edifici<sup>720</sup>, mentre per le costruzioni *ex novo* di edifici si rimandava

---

<sup>714</sup> VAN ANDRINGA – VAN HAEPEREN 2009; LATTEUR 2009; LATTEUR 2011.

<sup>715</sup> VAN HAEPEREN 2006a, 39; VAN ANDRINGA – VAN HAEPEREN 2009, 35: la distinzione tra pubblico e privato è fondamentale per comprendere la relazione tra autorità e *sacra peregrina*, ma si deve assolutamente considerare che lo status di privato si estende anche per i culti ancestrali.

<sup>716</sup> VAN HAEPEREN 2006a, 44, per quanto riguarda Ostia, abbiamo un'epigrafe che cita un *sacerdos isidis ostiens(is)*, dalla quale possiamo ricostruire il ruolo pubblico e civico del sacerdote isiaco.

<sup>717</sup> VAN HAEPEREN 2006a, soprattutto 47-9.

<sup>718</sup> LATTEUR 2011, che ridefinisce lo status del culto, oltre che sul dato topografico, in base alla presenza di autorità cittadine come magistrati e decurioni tra gli attori del culto e i rapporti con l'autorità imperiale. Su questi presupposti è possibile che il culto sia stato ufficialmente riconosciuto a livello cittadino, integrato nel *pantheon* e dunque considerato *publico*, o con una certa visibilità nel paesaggio urbano.

<sup>719</sup> VAN HAEPEREN 2006a, 48.

<sup>720</sup> Vedi VAN HAEPEREN 2006a, 48 che cita tra gli altri l'erezione di statue nel Campo di *Mater Magna* (CIL XIV 324) o per la costruzione dell'edera del Serapeo (SIRIS 533c, Zevi 2001, 182-84).

all'*ordo decurionum*<sup>721</sup>, almeno fino al IV secolo quando l'amministrazione dei luoghi pubblici diviene prerogativa del prefetto dell'annona<sup>722</sup>.

In mancanza, dunque, di epigrafi attestanti la concessione di *loca* per ospitare mitrei, possiamo riflettere sulle modalità di insediamento dei templi in determinati settori della città. Come abbiamo già visto nel paragrafo dedicato ai mitrei in edifici collegiali, c'è la possibilità che alcuni di essi siano stati impiantati su terreni pubblici.

Il mitreo delle Sette Sfere è sorto in un terreno originariamente pertinente al patrimonio civico, perché parte dell'area delimitata dai cd. Cippi di Caninio sulla quale vigeva l'inedificabilità. Successivamente su una parte di questo terreno è stato inserito il *temenos* dei Quattro Tempietti. Da questo recinto sacro, in età imperiale, sono stati alienati dei piccoli lotti o è stata concessa la licenza di occupazione dello spazio<sup>723</sup>.

Riguardo agli spazi mitraici in contesti collegiali, sappiamo che il mitreo di *Fructosus* si può collocare senza dubbio nella casistica dei templi collegiali, come verosimilmente anche quello presso Porta Romana<sup>724</sup>. Si ipotizza invece la pertinenza associativa ad altri due mitrei a partire da riflessioni nate sullo statuto giuridico dei terreni che ospitano gli edifici nei quali sono stati impiantati: il mitreo Aldobrandini e quello di Felicissimo. Infatti l'assegnazione di *loci* del demanio per fini di pubblica utilità è una pratica variamente attestata e annovera tra i destinatari di questi benefici soprattutto *collegia*<sup>725</sup>. Proprio partendo da questo presupposto è bene analizzare anche altri due casi in cui potrebbe esserci stata una mediazione delle autorità. Si tratta del mitreo della *Planta Pedis* e quello del cd. Palazzo Imperiale. Il primo si trova presso il *Serapeum* ostiense, su una lottizzazione tra via della Foce e via degli Aurighi. Si potrebbe trattare di un terreno pubblico concesso a un collegio particolarmente importante, per ospitare

---

<sup>721</sup> VAN HAEPEREN 2006a, 48 che fa l'esempio del tempio di Bellona presso il Campo (CCCA III, 338), al quale si può aggiungere la probabile costruzione di un tempio dedicato a *Juppiter Dolichenus* a Ostia in AE 1968, 86, per la quale Marchesini propone di integrare con [*locum --- decurionum decret*]o *adsignavit* (MARCHESINI 2012-13, 358-62).

<sup>722</sup> MARCHESINI 2012-13, 358-62. Un antecedente, probabilmente legato a un contenzioso, risale al più tardi al primo quarto del III secolo, quando il *praefectus annonae*, attraverso l'assenso dei decurioni, concede uno spazio per la sede collegiale del *corpus pistorum*. Per Zevi si tratta della prova del passaggio del *corpus* al servizio dell'annona (Zevi 2008, 494-95), mentre Nuzzo ritiene si tratti di una concessione per particolari meriti di un *locus* parte del patrimonio annonario (NUZZO 1999, 90-2).

<sup>723</sup> Vd. per la lettura topografica dei diversi edifici RIVA 1999, D'ASDIA 2002. Per la pertinenza del mitreo alla *domus* di Apuleio vd. soprattutto COARELLI 1989, WHITE 2012, 466-69. *Contra* RIEGER 2004, 78; STEUERNAGEL 2004, 108-09; VAN HAEPEREN 2011, 118; VAN HAEPEREN 2019, 86-7; VAN HAEPEREN 2019a.

<sup>724</sup> Per la lettura del contesto topografico e per la bibliografia, si veda paragrafo 2.6.

<sup>725</sup> Tra gli altri, abbiamo l'assegnazione di un *locus* al *corpus pistorum* (Nuzzo 1999, 38-9) a Ostia; la concessione di un terreno pubblico per gli *Augustales* a Caere (CIL XI 3614) e anche AE 1999, 453 per *Puteoli*.

un'area sacra integrata nel progetto urbanistico ostiense<sup>726</sup>. Al momento dell'installazione del mitreo, i rapporti di reciprocità spaziale tra gli ambienti del Serapeo e il luogo di culto mitraico sembrano essersi interrotti. Contemporaneamente si verifica anche un cambio di sfruttamento dello spazio libero della via del Serapide. Nonostante questo, in modo analogo al mitreo delle Sette Sfere, anche l'eventuale cambio di statuto del terreno deve aver passato il vaglio delle autorità. Autorità che dunque erano a conoscenza dell'installazione di luoghi di culto anche se non ufficiali. Nei casi in cui si verifica una parziale occupazione di un'area consacrata, non si deve pensare alla cessione di un terreno su cui vigeva una titolarità speciale, ma alla sua eventuale destinazione d'uso, come espresso nelle legislazioni antiche e riportato da Pomponio<sup>727</sup>:

*Sed Celsus filius ait hominem liberum scientem te emere non posse nec cuiuscumque rei si scias alienationem esse: ut sacra et religiosa loca aut quorum commercium non sit, ut publica, quae non in pecunia populi, sed in publico usu habeatur, ut est campus Martius.*

Come sottolineato da Thomas, nella giurisprudenza romana le cose sacre religiose o pubbliche, godevano della non commerciabilità e la loro unica destinazione era l'uso comune per tutti i cittadini<sup>728</sup>. In questo senso possiamo pensare che le concessioni di spazi del pubblico demanio siano state permesse ad aggregazioni ufficialmente riconosciute e con esiti positivi verso la cittadinanza, come nei casi di *collegia* e *sodalitates*.

Quali sono le considerazioni che possiamo fare in assenza di un intervento diretto delle autorità? Prima di tutto è evidente come dal punto di vista della realtà materiale, il culto di Mitra, sia visibile e integrato nel paesaggio religioso ostiense, aspetto evidente anche nei rapporti di coabitazione. Non raggiunge mai l'ufficializzazione da parte dello Stato, ma esiste con il tacito assenso delle autorità<sup>729</sup>. Di conseguenza muta anche la percezione degli attori del culto nella società: è un culto misterico che cerca attraverso le scelte topografiche di mantenere una certa distanza dalle aree e dalle strade più frequentate. Non si serve del beneficio dell'ufficialità di un culto pubblico, soprattutto dal punto di vista economico, ma attraverso il ruolo che assume all'interno di associazioni volontarie, può installarsi presso *loci publici*.

---

<sup>726</sup> ALVAR - RUBIO – LOPEZ BARJA DE QUIROGA 2002.

<sup>727</sup> POMPON., 9 *ad Sab. Dig.*, 18,1,6, pr.

<sup>728</sup> THOMAS 2002, 1435.

<sup>729</sup> VAN HAEPEREN 2006a, 49.



L'intervento diretto della autorità locali, nello specifico dell'*ordo decurionum*, è attestato a Milano addirittura in due documenti epigrafici. Il primo riporta che il mitreo, edificato su un'area pubblica della città, è stato ricostruito dopo un incendio a spese di Publio Acilio Pisoniano, *pater patratus*<sup>730</sup>. Il secondo testimonia il dono da parte di un privato, *Lucius Atilius Pupinius*, reso possibile dalla concessione dei decurioni<sup>731</sup>. Caso analogo a Montoro, in Umbria: dopo un terremoto, la ricostruzione del mitreo è avvenuta a spese del sacerdote *Sextus Egnatius Primitivus* e attraverso il permesso dell'*ordo decurionum*<sup>732</sup>.

Per questi casi, Van Haepereen trova poco plausibile si trattasse di atti evergetici di personaggi illustri verso un tempio pubblico. Inoltre, il carattere iniziatico del culto male si accorda con edifici destinati alla pubblica utilità. Considerati questi presupposti è difficile sostenere l'idea dell'ufficialità del culto di Mitra presso queste città<sup>733</sup>.

Nel caso del culto di Mitra, gli episodi di evergetismo sono diretti alla comunità di riferimento, professionale o di altro genere<sup>734</sup>.

Se il coinvolgimento dei decurioni dimostra il dato importante che alcuni mitrei sono sorti su terreni pubblici, si deve considerare, almeno nel caso di Milano e Montoro, che il coinvolgimento del culto nella *res publica* è mediato dalle associazioni di tipo volontario.

Nelle province abbiamo diverse attestazioni di mitrei in luoghi pubblici e di grande visibilità: a Treviri un mitreo è inserito nel grande santuario suburbano d'Altbachtal, dunque all'interno di uno spazio consacrato al dio ancestrale della comunità civica<sup>735</sup>. A Nuits-Saint-Georges e Martigny<sup>736</sup> abbiamo due situazioni analoghe, alle quali possiamo aggiungere il mitreo di Milano.

Si deduce dunque che l'antitesi tra *privatus* e *publicus* per quanto riguarda i *sacra* rimane legata a una condizione economica, per la quale lo Stato non interviene finanziando la costruzione di templi o le attività celebrative. A ciò si deve aggiungere che il culto non appare mai celebrato

---

<sup>730</sup> CIL V, 5795: *D(eo) S(oli) I(nvicto) M(ithrae) / P(ublius) Acilius Pisonianus pater / patratus qui / hoc speleum / vi {I} ignis absumtum com/parata area a re/pub(lica) Mediol(aniensium) / pecunia sua / restituit.*

<sup>731</sup> CIL V, 5796: *D(eo) I(nvicto) [M(ithrae)] / L(ucius) Atilius / Pupinius / v(otum) s(olvit) l(ibenter) m(erito) / l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum).*

<sup>732</sup> AE 1996, 601: *Soli et Invicto [Mithrae]. / Ex permissu san[ctissimi] / ordinis dec[ur]ionum], / Sex(tus) Egnatius Primi[t]ivus, / sacerdos probatus, V[ir] / Aug(ustalis) Casuenii et Carsulis, / q[uaestor] arcae Aug(ustalium) designat(us), / speiaenum vi motu terrae di/ruptum ex suo omni inpen/sa reecit.*

<sup>733</sup> VAN HAEPEREN 2006a, 49.

<sup>734</sup> VAN HAEPEREN 2006a, 49.

<sup>735</sup> VAN ANDRINGA – VAN HAEPEREN 2009, 29; LATTEUR 2011, 752-53.

<sup>736</sup> LATTEUR 2011, 752-53

a nome della comunità civica<sup>737</sup>. Anche quando le autorità garantiscono uno spazio o concedono un permesso, si specifica sempre che tutti gli oneri sono ricoperti da un personaggio appartenente alla comunità mitraica. C'è un lato pubblico però che si può spiegare in termini di visibilità, di integrazione civica e nell'intervento delle autorità locali nella gestione della cosa pubblica.

L'intervento delle autorità cittadine si esprime, come mostrano i casi ostiensi e gli altri casi della penisola, nella concessione a edificare mitrei in terreni pubblici concessi per fini di pubblico interesse a comunità o altra forma associativa come i *collegia*.

Negli esempi citati, il culto di Mitra è parte integrante non solo del paesaggio sacro, ma anche del paesaggio urbano. Il mitreo, come espressione materiale del culto, era percepito e relazionato agli altri edifici, tra i quali i templi civici intorno ai quali crescevano realtà urbane e vicane.

Anche in questo caso sarebbe interessante valutare il ruolo del mitreo, come spazio sacro a Mitra, a Roma. Nell'*Urbs*, se da una parte si riscontra una presenza di mitrei anche presso i *compita* con il loro indubbio valore *publico*<sup>738</sup>, dall'altra la ricorrenza di ambienti ipogei sembra sottolinearne il carattere privato, come giustamente è stato notato da Van Andringa - Van Haeperen, in contrapposizione agli esempi che abbiamo già citato e ad altre evidenze provenienti dalla parte occidentale dell'impero<sup>739</sup>.

#### 4.8. Competizione e Coabitazione

La topografia sacra di Ostia è contraddistinta dalla presenza sul territorio di templi di divinità ancestrali e straniere, di cappelle, nicchie ed edicole dedicate ai *sacra privata*. Il concetto di privato si esprime sul piano giuridico ma si connota all'interno della società, soprattutto sul piano della visibilità, in forme diverse<sup>740</sup>.

---

<sup>737</sup> DUBOURDIEU – SCHEID 2000, 60-61; FONTANA 2010, 4; VAN HAEPEREN 2006a, 44; VAN HAEPEREN 2014.

<sup>738</sup> DE CAZANOVE – SCHEID 2003, 2; SCHEID 2005, 230

<sup>739</sup> VAN ANDRINGA – VAN HAEPEREN 2009, 28-9.

<sup>740</sup> Sulla topografia sacra di Roma vedi F. VAN HAEPEREN, *Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica* (FTD) - 6 : *Regio I: Ostie, Porto*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Collège de France, 2019 (généré le 08 septembre 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/cdf/6147> . ISBN : 9782722605114. DOI : 10.4000/books.cdf.6147, di prossima uscita nella versione fisica.

L'onnipresenza degli dei, per citare Van Andringa sulla la topografia dei luoghi di culto delle città vesuviane<sup>741</sup>, è quindi attestata in molteplici forme materiali che sono state analizzate secondo diversi aspetti da Bakker (1994), Rieger (2004), Steuernagel (2004) e Van Haepere (2011, 2018).

La topografia di templi e sacelli riflette lo *status* giuridico dei culti ospitati: a Ostia i templi pubblici sono collocati lungo i principali assi viari, come avviene per alcuni luoghi di culto dedicati a divinità straniere come Iside e Serapide o il Campo di *Mater Magna*, integrati ufficialmente nel *pantheon* della città<sup>742</sup>. Il loro inserimento nel tessuto urbano oltre a testimoniare l'integrazione di questi *sacra peregrina* nel paesaggio religioso civico, si dispone in disaccordo con l'idea che le divinità straniere fossero ospitate esternamente rispetto ai centri cittadini<sup>743</sup>.

Sempre sul piano topografico c'è una stretta correlazione tra divinità diverse, a volte anche a livello di coesistenza in uno stesso spazio sacro. Entrambe sono espressione della pluralità religiosa romana che nella storia degli studi è stata analizzata secondo vari punti di vista. In alcuni ambiti si è privilegiato il ricorso a categorie derivanti da apporto e influenza di reciproci scambi (si parla di acculturazione o trasferimenti) o di *marketplace of religions*, applicando un concetto originariamente economico per spiegare la disponibilità di diverse opzioni

---

<sup>741</sup> VAN ANDRINGA 2009.

<sup>742</sup> In VAN HAEPEREN 2011, 109, i vari aspetti che indicano lo status pubblico di un tempio: attestazioni epigrafiche, edificazione su un terreno pubblico, ricchezza della decorazione che denota un intervento della colonia o dell'imperatore e la persistenza del luogo di culto che può indicare l'appartenenza della divinità al *pantheon* ufficiale della città. Varie iscrizioni attestano la presenza di sacerdoti o archigalli della *Mater deum* di Ostia (CIL XIV 34, 35, 371, 385, 408, 4304, 4627) e l'autorizzazione di un *pontifex* della colonia per l'erezione di statue nel *campus* (CIL XIV 324, 325) (vedi anche RIEGER 2004, 93-172; PAVOLINI 2006, 207-210). Il *Serapeum* è stato consacrato ufficialmente come testimoniato nei Fasti ostiensi e una delle ristrutturazioni sembra essere stata concessa dal *pontifex* della città (MAR 2001; ZEVI, 2001; PENSABENE 2009, 380-2; contraria all'ipotesi di tempio pubblico è RIEGER 2004, 215). Non è ancora stato possibile individuare la presenza fisica di un tempio di Iside, ma abbiamo un'iscrizione (RICIS 503/1123) che testimonia l'esistenza di un *sacerdos Isidis Ostiensis*. Il ritrovamento di suppellettili e epigrafi isiache ha fatto ipotizzare che si trovasse a nord del Campidoglio, a ridosso del Tevere (VAN HAEPEREN 2018, 204; VAN HAEPEREN, *Temple (?) d'Isis Ostiensis*, <https://books.openedition.org/cdf/6642>)

<sup>743</sup> Troviamo già in Vitruvio (*De Architectura* 1,7,1) l'indicazione sulla collocazione dei templi di Iside e Serapide nelle zone portuali, per la presenza di stranieri. Come nota Bendlin in riferimento alle parole dell'autore latino sulla collocazione extra-pomeriale di alcuni templi, Vitruvio si riferiva alla Roma del 30 a.C. (BENDLIN 2013, 464-5). In generale l'idea di una collocazione esterna alla città per i templi dedicati a divinità straniere si ritrova anche a Pozzuoli, nella zona di Monastero di Aquileia, ma recenti testimonianze archeologiche e nuove letture, sembra portare a una riconsiderazione di alcuni aspetti di segregazione di comunità e culti stranieri. Per Pozzuoli vedi CAMODECA 2006, ORLANDO 2013-14. Per Aquileia vedi FONTANA 2017, MURGIA 2013 e 2017.

religiose<sup>744</sup>. È nella possibilità di scelta che tale teoria, che implica il moderno presupposto di “libera scelta religiosa”, ha il suo punto debole<sup>745</sup>.

Proprio in seno a tale contesto storico, il paesaggio religioso si inserisce come espressione materiale delle multiple identità religiose e come costruzione sociale<sup>746</sup> della città di Ostia. Perciò l’analisi delle testimonianze archeologiche nel loro contesto ci permette di definire la presenza o meno di fenomeni di competizione religiosa<sup>747</sup>.

Van Haeperen si è occupata della competizione religiosa a Ostia. La studiosa ha riconosciuto tre filoni di analisi: la competizione tra devoti espressa attraverso gli atti di evergetismo; la rivalità tra i vari culti del politeismo e in ultimo la competizione tra pagani e cristiani<sup>748</sup>.

In ambito mitraico, l’evergetismo è testimoniato da atti di doni o restauri di arredo cultuale, o di parti del mitreo. Sia dal punto di vista del peso economico, sia da quello della rappresentazione esterna alla comunità, non sembra esserci il tentativo di autorappresentazione nei confronti di altri gruppi religiosi o degli altri devoti.

I casi più rappresentativi di atti evergetici sono quelli di *Fructosus* che ***a solo sua pecunia fecit*** il tempio e lo *spelaeum* che da lui prende il nome<sup>749</sup>. Egli si qualifica come *patronus* del *corpus stuppatorum* e dona a proprie spese il mitreo<sup>750</sup>. Nel mitreo Aldobrandini una cospicua ristrutturazione è stata finanziata da *A. Decimius A.f. Deciminiaus*, il quale ***aedem cum suo pronao ipsumque Deum Solem Mithram et marmoribus et omni cultu***<sup>751</sup> ***sua pecunia restituit***<sup>752</sup>. Se il dono di *signa* o altri elementi del mitreo è una prassi attestata, non si pone però mai in contrapposizione con altri devoti dello stesso gruppo o esterni alla comunità. Sono assenti infatti formule o specificazioni per enfatizzare l’importanza del gesto<sup>753</sup>.

---

<sup>744</sup> Per una panoramica generale del tema vedi l’introduzione di Belayche e Dubois in BELAYCHE-DUBOIS 2011. Sul tema del *religious market* nella religione romana vedi BENDLIN 2000; sullo specifico caso di Ostia vedi STEUERNAGEL 2006.

<sup>745</sup> MASSA 2018, 75.

<sup>746</sup> Per una definizione di paesaggio religioso vedi SCHEID – DE POLIGNAC 2010.

<sup>747</sup> Per competizione religiosa non si intende esclusivamente la volontà di negazione o distruzione di altre divinità, ma anche la volontà di far emergere le proprie (MITCHELL – VAN NUFFELEN 2010a, 11).

<sup>748</sup> VAN HAEPEREN 2014.

<sup>749</sup> BLOCH 1953, p. 244-45 n°9.

<sup>750</sup> Sulla questione relativa alla citazione di *templum et spelaeum Mithrae*, vedi paragrafo 3.1.

<sup>751</sup> Per *omni cultu* si intende l’apparato decorativo, secondo un uso diffuso di *cultus* con questo significato nel III e IV secc. d.C., le cui prime attestazioni sono riferibili a epoca Commodiana, vedi MARCHESINI 2012-13, 60.

<sup>752</sup> *CIL* XIV 61.

<sup>753</sup> Abbiamo tre attestazioni di *throni* donati (*CIL* XIV 4313/ m. della Casa di Diana; *CIL* XIV 4314/ m. Aldobrandini; *CIMRMI* 266/ m. delle Pareti Dipinte), di pavimenti musivi (*CIL* XIV 56/ m. del Palazzo Imperiale; *AE* 1946, 118, *dono ex voto*/m. di Felicissimo), di *podia/praesepia* (*CIL* XIV 4314/ m. Aldobrandini). Altri si riferiscono ad altari marmorei (*CIL* XIV 57/m. del Palazzo Imperiale), are (*CIL* XIV 62/ Petrini=Sette sfere; *CIL*

Questo lavoro pone particolare attenzione al secondo punto, ovvero al ruolo del culto di Mitra in contrapposizione agli altri, peregrini o ancestrali, privati o pubblici. Si ritiene fondamentale un'analisi basata sul contesto storico-sociale per la comprensione delle dinamiche di diffusione del culto nella città.

Nella storia degli studi si è ampiamente parlato, e ancora si tende a farlo, della rivalità tra culto di Mitra e Cristianesimo. L'ampia diffusione del culto legato al dio iranico e degli altri *sacra peregrina* è stata talvolta considerata un'operazione di rigetto nei confronti di una religione romana che non era in grado di sostenere le nuove esigenze, legate soprattutto agli aspetti di salvezza. Il cambiamento viene quindi considerato in chiave traumatica e non come processo di interazione e integrazione nel contesto storico-sociale. La presente analisi non è incentrata su una lettura teologica, bensì sulla documentazione archeologica per ricostruire un contesto sociale in cui il culto si è manifestato a Ostia. Si procederà dunque all'esame di alcune testimonianze materiali che possono permettere di comprendere se nella colonia ostiense di II secolo fossero presenti fenomeni di competizione<sup>754</sup>.

Il punto di partenza è la materialità attraverso cui si esprime la coabitazione tra diversi culti. In che modo può essere esaminata? Nell'ottica di una sostituzione o di un avvicendamento tra santuari, sacelli o cappelle e diverse divinità? Le testimonianze archeologiche sembrano però darci indicazioni di una contemporaneità, almeno per alcune fasi e dunque di una condivisione degli stessi spazi per le diverse comunità di devoti.

A Ostia gli esempi di coabitazione religiosa possono essere divisi in due categorie: la presenza all'interno dello stesso spazio cultuale di più divinità - tema affrontato nel capitolo precedente e che abbiamo scelto di definire coesistenza perché riferibile a una diversa modalità di condivisione dello spazio<sup>755</sup> - e la prossimità territoriale di più luoghi di culto (fig. 75).

---

XIV 4310/ m. della Casa di Diana; forse *CIMRM* 270/m. delle Pareti Dipinte); dediche di basi e basette (*CIL* XIV 58-59/m. del Palazzo Imperiale; *CIMRM* 269/m. delle Pareti Dipinte; *CIL* XIV 4315); un *labrum* (*CIMRM* 275/m. della *Planta Pedis*); statue di Mitra o di *Arimanius* (*CIL* XIV 64/m. Petrini=Sette sfere; *CIL* XIV 4311 *signum Arimanius* a Mitra e *CIL* XIV 4312 *signum* non specificato/m. della Casa di Diana).

<sup>754</sup> In anni più recenti il fenomeno della competizione in età imperiale a Roma è stato visto da NORTH (1992 e 2010) come uno spostamento dalla religione civica verso gruppi religiosi identitari, mentre CHANIOTIS (2010) la riconosce nell'uso di superlativi negli appellativi delle divinità, ma in una dinamica di competizione interna a comunità o città e di espressione di religiosità. Per un'introduzione alla tematica della competizione vedi ENGELS – VAN NUFFELEN 2014.

<sup>755</sup> Vedi paragrafo 3.4.

Pertinente al secondo gruppo è l'area sacra repubblicana presso via della Foce (fig. 75 n° 2), nella quale sorgono vari templi, edificati in diversi momenti della storia della colonia<sup>756</sup>. La prima costruzione dell'area è quella del cd. Tempio dell'Ara Rotonda risalente al III secolo a.C., del quale non conosciamo la divinità titolare. Gli altri due templi sono della fine del II-inizi I secolo a.C., di cui il principale è dedicato a Ercole Invitto e l'altro a Esculapio. Alla seconda metà del II secolo d.C. deve invece risalire l'edificazione di una cappella alla sinistra del tempio tetrastilo di Esculapio, per la quale grazie al ritrovamento di una cd. iscrizione alfabetica e di un'epigrafe con dedica a Giove Dolicheno, si attribuisce la frequentazione da parte di un gruppo di *cultores* del dio di Doliche<sup>757</sup>. Come nota Van Haeperen, la presenza di una divinità peregrina in un'area sacra molto antica e ospitante divinità *tradizionali*, deve essere avvenuta attraverso il permesso o il tacito assenso dell'autorità locale<sup>758</sup>. In questo caso, l'occupazione del terreno deve ricadere nell'ambito della concessione di occupazione di uno spazio pubblico invece dell'alienazione di uno spazio sacro. Infatti se la collocazione dei *cultores* di Giove Dolicheno nella cappella situata accanto al tempio di Esculapio è corretta, sembra verificarsi quanto è successo anche per l'installazione del mitreo delle Sette Sfere a nord dell'area sacra dei Quattro Tempietti<sup>759</sup> e su cui torneremo a breve<sup>760</sup>.

Il mitreo del Palazzo Imperiale è adiacente a un sacello la cui divinità tutelare deve essere Silvano, come testimoniato dal mosaico che lo raffigura (fig. 75, n° 4). Nel caso dei sacelli sembra verificarsi una coabitazione di diversi gruppi religiosi negli stessi spazi, come nel settore ovest del Palazzo Imperiale o nel Sabazeo<sup>761</sup>.

Quattro invece sono i mitrei vicini a templi del *pantheon* ufficiale della colonia: il mitreo della *Planta Pedis* presso il Serapeo (fig. 75, n° 3), quello di Felicissimo attiguo al santuario di Bona Dea (fig. 75, n° 6), quello degli Animali a ridosso del Campo della *Magna Mater* (fig. 75, n° 5) e il mitreo delle Sette Sfere dietro i Quattro tempietti repubblicani (fig. 75, n° 1). Quest'ultimo è l'unico caso in cui si verifica un collegamento diretto tra l'area sacra ancestrale

---

<sup>756</sup> Per l'area sacra vedi MAR "El santuario de Hercules y la urbanistica de Ostia" in *ArchEspA*, 63 (1990), PAVOLINI 2006A, 117-22; 137-60; PENSABENE 2009, 49-77; ZEVI 2012.

<sup>757</sup> *AE* 1941, 100; BLOCH 1953, 242 n°5; SANZI 2013 "IVPPITER OPTIMVS MAXIMVS DOLICHENVVS. Un culto orientale fra tradizione e innovazione: riflessioni storico-religiose", Roma; MARCHESINI 2012-13: 354-8.

<sup>758</sup> VAN HAEPEREN 2006a, 49.

<sup>759</sup> VAN HAEPEREN 2011, 121-2.

<sup>760</sup> Per un panorama generale sugli esempi di coabitazione religiosa a Ostia vedi VAN HAEPEREN 2011.

<sup>761</sup> Vedi paragrafo 3.4.

e il tempio mitraico<sup>762</sup>. Negli altri tre casi si deve considerare la prossimità, con una divisione degli spazi che li rende indipendenti<sup>763</sup>. Si tratta comunque di una coabitazione spaziale, in cui negli stessi settori o isolati della città, ci sono luoghi di culto dedicati a divinità patrie o straniere che convivono e condividono, oltre agli stessi spazi, anche alcuni devoti e famiglie<sup>764</sup>. Si tratta fondamentalmente della restituzione materiale della mancanza di segregazione che si ritrova a Ostia per quanto riguarda le comunità di stranieri<sup>765</sup>.

Sempre in ambito mitraico, ma a Roma, le testimonianze sembrano indicare che i mitrei fossero inseriti in altri contesti culturali, quali i *compita*, come potrebbero indicare i ritrovamenti presso San Martino ai Monti o via Marmorata<sup>766</sup>. Altri esempi provengono dall'area gallica: il mitreo di *Forum Claudii Vallensium* (Martigny) sorge nel quartiere suburbano dove si concentrano i luoghi di culto<sup>767</sup>, mentre quello di Nuits-Saint-Georges, si trova accanto al grande tempio cittadino<sup>768</sup>.

Gli dèi si trovano così a condividere il proprio spazio e spesso la propria dimora. In questi casi le rispettive sfere d'azione si intersecano o si completano e riuniscono le comunità che richiedono la tutela divina nei diversi campi di pertinenza.

Il fenomeno della coabitazione tra divinità *tradizionali* e quelle di origine straniera, che si manifesta a Ostia in varie forme, risponde alle dinamiche della competizione. Anche sul piano epigrafico e quello archeologico sembra non esserci particolare rilevanza.

Un altro caso emblematico è quello del mitreo dei Serpenti, installato in un larario. La dinamica esaminata da Van Haepereen contraddice le ipotesi di Becatti prima e Squarciapino poi, secondo i quali si sarebbe trattata di una trasformazione legata all'avvento del culto di Mitra, la cui fortuna avrebbe soppiantato il culto dei Lari<sup>769</sup>. Il mantenimento delle pitture relative alla fase di uso del larario è collegabile alla rappresentazione di serpenti, affini anche al culto

---

<sup>762</sup> VAN HAEPEREN 2011, 117-18. Per il collegamento tra il mitreo e l'area sacra repubblicana, si rimanda al paragrafo dedicato al Mitreo delle Sette Sfere, con la bibliografia dedicata.

<sup>763</sup> Anche in questo caso si faccia riferimento ai paragrafi dei singoli mitrei e del loro contesto topografico.

<sup>764</sup> VAN HAEPEREN 2011, 117.

<sup>765</sup> Vedi paragrafo 4.3.

<sup>766</sup> DE CAZANOVE - SCHEID 2003, 2; SCHEID 2005, 230. Il mitreo di San Martino ai Monti è localizzato in via Giovanni Lanza (*CIMRM* 356-360, COARELLI 1979, n° 5), mentre a Via Marmorata, nei pressi dell'*Emporium*, sono state ritrovate tre iscrizioni mitraiche (*CIMRM* 472-475; COARELLI 1979, n°36).

<sup>767</sup> VAN ANDRINGA – VAN HAEPEREN 2009, 29, anche un altare attesta la partecipazione al culto di Mitra da parte di una delle autorità religiose civiche come il flamine, a testimonianza della piena integrazione del culto nella città.

<sup>768</sup> VAN ANDRINGA – VAN HAEPEREN 2009.

<sup>769</sup> BECATTI 1954, 104; SQUARCIAPINO 1962, 37, 59; VAN HAEPEREN 2014, 139.

mitraico<sup>770</sup>. Sebbene allo stato attuale non ci siano prove di una fase in cui il sacello, adibito a mitreo, avrebbe ospitato contemporaneamente Mitra e i Lari, non possiamo rifiutare a priori l'idea che nello stesso spazio la stessa comunità ospitasse due culti distinti. Questo aspetto potrebbe essere confortato da alcuni documenti romani che secondo Scheid attestano la ricorrenza di almeno due mitrei presso i *compita*<sup>771</sup>. Un altro esempio citato da Becatti e Van Haeperen è quello del mitreo di *Fructosus* che ha soppiantato in fase di costruzione, l'originario progetto di un tempio collegiale a podio<sup>772</sup>. Secondo lo studioso, anche in questo caso la scelta sarebbe stata condizionata dal numero crescente di devoti di Mitra, soprattutto nelle schiere dei lavoratori di basso ceto che facevano parte del collegio degli *stuppatores*, oltre che per una motivazione economica<sup>773</sup>. Il mitreo presso Porta Romana, verosimilmente installato in una sede collegiale, si inserisce alle spalle del sacello preesistente.

La lettura della realtà archeologica dei fenomeni di competizione rientra sempre nell'ambito della contrapposizione tra culti tradizionali e quelli venuti dall'Oriente. In realtà il rapporto che si sviluppa a Ostia non è dicotomico o dualistico; anzi gli esempi di coabitazione rivelano come i culti ancestrali e peregrini, privati e pubblici, dividessero gli stessi spazi e gli stessi devoti<sup>774</sup>. Nel caso del culto di Mitra è proprio il sostrato sociale in cui si diffonde a rappresentare la chiave di lettura di un'integrazione totale nel sistema religioso tradizionale e civico<sup>775</sup>.

---

<sup>770</sup> BECATTI 1954, 101-04; PAVOLINI 2006a, 223-24.

<sup>771</sup> DE CAZANOVE - SCHEID 2003, 2; SCHEID 2005, 230.

<sup>772</sup> BECATTI 1954, 21-8; VAN HAEPEREN 2019, 89.

<sup>773</sup> BECATTI 1954, 27-8.

<sup>774</sup> Stesso discorso è riferibile anche ai casi che in questo lavoro abbiamo definito di "coesistenza", ovvero la presenza di più divinità nello stesso luogo di culto.

<sup>775</sup> VAN HAEPEREN 2011; 2014; 2019. In generale sul ruolo dei culti orientali vedi l'introduzione all'opera di Cumont "*Religions orientales*" di BONNET - VAN HAEPEREN 2006.



## Cap. 5: Gli attori del culto

Per una migliore comprensione degli attori cultuali è necessario capire le modalità di integrazione del culto di Mitra, come degli altri *sacra peregrina*, all'interno dell'esperienza religiosa romana e soprattutto rispetto ai culti comunitari legati alle varie sfere sociali, come la famiglia, la città o le associazioni<sup>776</sup>.

In prima istanza è bene specificare cosa si intende quando parliamo di attori: in questo lavoro definisce tutti i protagonisti del luogo di culto, ai quali sono attribuibili diverse funzioni e quindi ruoli. Si parte dalla base, rappresentata dai fedeli, per passare ai ministri del culto o sacerdoti, per arrivare infine ad alcune figure la cui carica è esplicitata nelle fonti epigrafiche (*antistes*) ma per la quale non sappiamo quale fosse la sfera di competenza – il rito o l'amministrazione del luogo. Integrando tutte le fonti a disposizione (epigrafiche, architettoniche, iconografiche) si cercherà di capire se gli iniziati, forse rappresentati dai *sette gradi*, avessero un ruolo attivo come attori rituali.

Si tenterà quindi un'analisi che parte da un livello più specifico, nel quale, attraverso l'analisi epigrafica, si conosceranno meglio i personaggi che ci hanno lasciato testimonianza della loro devozione fino ad arrivare a un livello più generale riferito a gruppi o aggregazioni.

### 5.1. Le iscrizioni degli attori

Gli attori *ostiensi* del culto di Mitra ci hanno lasciato un discreto numero di testimonianze, ma solo in pochi casi è possibile avere dettagli prosopografici o capirne il ruolo *religioso*. Possiamo ricostruire solo in sette casi quale fosse la condizione giuridica dei dedicanti o il loro ruolo nella società ostiense. In coda al capitolo una tabella riepilogativa riassume i dati della ricerca onomastica (tab. 1). Si rimanda comunque, per un esame più approfondito, al lavoro di Marchesini<sup>777</sup>. Per i personaggi senza titolature, la ricorrenza di cognomi grecanici potrebbe indicare lo stato di liberti o di una condizione sociale modesta.

Come è visibile anche nella tabella, al *corpus* epigrafico mitraico di Ostia fanno riferimento alcune iscrizioni non rinvenuti all'interno di mitrei, o in contesti cultuali a essi riferibili.

---

<sup>776</sup> VAN ANDRINGA-VAN HAEPEREN 2011, 24.

<sup>777</sup> MARCHESINI 2012-13.

Si tratta di *CIL XIV 4307*<sup>778</sup>

[–] *Atil(ius) T(iti) f(ilius) P(alatina tribu?) Glyco / [de]o Invic(to) Mithr(ae) / d(onum) d(edit)*

in cui si ricorda il dono di una statuetta maschile a torso nudo a Mitra da parte di T. Atilio Glyco. Anche in questo caso non ci sono certezze sullo status giuridico del personaggio; l'affiliazione a una tribù, induce a pensare si tratti di un personaggio di nascita libera. Il contesto culturale di riferimento è sconosciuto, sebbene il ritrovamento tra il decumano e la via dei Molini ha fatto propendere per una pertinenza al mitreo della Casa di Diana o quello di Lucrezio Menandro<sup>779</sup>. Anche il soggetto rappresentato è sconosciuto. Data la nudità e la posa sembra si possa escludere si tratti di *Cautes* o *Cautopates*, mentre più verosimile appare l'identificazione con divinità *tradizionali* come *Helios*, Ercole o Mercurio.

Non lontano, sempre nei pressi del decumano, ma all'angolo con via del Sabazeo, è stata ritrovata *CIL XIV 4308*<sup>780</sup>

[*S(oli)?*] *I(nvicto) M(ithrae) / [D]oryph[or---] / [---P]ompei[---] / -----*

in cui il destinatario della dedica può essere, per ricostruzione, Mitra. Sembrano esserci due protagonisti, di cui si può ricostruire il *cognomen* del primo in *Doryphorus* o *Doryphorianus* e il secondo tale [*P]ompei[anus]*, come cognome, o [*P]ompei[us]* come gentilizio<sup>781</sup>.

La terza iscrizione è su base di statua, *CIL XIV 4315*<sup>782</sup>

[*Na]ma Victori patri / Aur(elius) Cresces / Aug(usti) lib(ertus) / **fratres** ex / speleo dilap/so in melio/ri <:statum> restaura/vit*

in cui il libero imperiale *Aur(elius) Cresces* si è occupato del restauro dei *fratres* dello *spelaum*, in cui *fratres* è stato interpretato da Vaglieri come confratelli mitraici e da Becatti come *Cautes* e *Cautopates*. L'ipotesi di Vaglieri sembra più plausibile se pensiamo al contesto mitraico, in

---

<sup>778</sup> BECATTI 1954, 129, *CIMRM I* n°320; FLORIANI SQUARCIAPINO 1963, 56-7; BUONOCORE 1987, 15 n° 1, MARCHESINI 2012-13, 286; EDR072677 (R. Marchesini).

<sup>779</sup> BECATTI 1954, 129; FLORIANI SQUARCIAPINO 1963, 56-7.

<sup>780</sup> VAGLIERI 1909, 52; MARCHESINI 2012-13, 290; LICORDARI *c.s.*, *Alcune iscrizioni sacre ostiensi*, in *Arch. Clas. c.s.*; EDR106211 (R. Marchesini).

<sup>781</sup> MARCHESINI 2012-13, 290

<sup>782</sup> VAGLIERI 1910, 186-87; BECATTI 1954, 130; *CIMRM I* 308, FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, 57; MARCHESINI 2012-13, 292; EDR072411 (I. Manzini).

quanto abbiamo attestazioni dell'uso della parola *fratres* per indicare gli altri devoti<sup>783</sup>. In questo caso andrebbe considerato un errore del lapicida nell'usare un accusativo al posto di un dativo. L'idea di Becatti invece poggia sull'osservazione del supporto lapideo, forse una basetta, sulla cui parte superiore sembra esserci traccia di un incasso per la base di una piccola statua. Ma come nota egli stesso si tratterebbe dell'unica attestazione del termine *fratres* riferito a *Cautes* e *Cautopates*<sup>784</sup>. A questo si può aggiungere che il graffito di Santa Prisca parla di *geminos fratres*<sup>785</sup>, associando un aggettivo che può rimandare non solo alla condizione di gemelli, ma anche alla dualità o duplicità. In questo senso, sempre in modo molto prudente si può pensare che il termine *fratres* potesse essere utilizzato anche per indicare *Cautes* e *Cautopates*, sebbene è più attestato l'uso del termine per definire i *mystes*.

L'integrazione di *[Na]ma* si riferisce alla parola di probabile origine iranica, utilizzata in altri contesti mitraici come saluto o invocazione<sup>786</sup>.

La ricostruzione a livello epigrafico della condizione sociale degli attori del culto di Mitra a Ostia si può basare solo su un'indagine onomastica, in assenza di altro tipo di specificazione dello status giuridico.

Dalla vicina *Portus* provengono due attestazioni epigrafiche del culto di Mitra, di cui *CIL XIV 55*<sup>787</sup>, incisa su un frammento di un vaso decorato<sup>788</sup>

*Invicto Deo S[oli Mithrae] (?) ---].*

L'iscrizione, adesposta, non ci può dare nessuna indicazione sugli attori cultuali. La seconda testimonianza invece ha un'importanza particolare perché è un *albo sacratorum*, *CIL XIV 286*, del quale sono conservate due colonne di un elenco di *cognomina* di personaggi consacrati al culto del dio<sup>789</sup>.

---

<sup>783</sup> In area danubiana il termine ricorre più frequentemente, ma è attestato anche a Roma presso il mitreo di Santa Prisca (graffito; VERMASEREN – VAN ESSEN 1965, 224). Vedi *infra*.

<sup>784</sup> BECATTI 1954, 130.

<sup>785</sup> VERMASEREN – VAN ESSEN 1965, 224: "... qui geminos aluisti nectare fratres".

<sup>786</sup> Testimonianze del termine *nama* si ritrovano a Roma nel mitreo di Santa Prisca (*CIMRM* 480-482, 484) e in un gruppo di Mitra tauroctono che Pignorius riporta aver visto a Piazza del Campidoglio e poi trasportato a Villa Borghese e ora al Louvre (*CIMRM* 415-416; *CIL VI* 719=30819) e sempre da Roma, ma da un contesto sconosciuto e ora conservata nella biblioteca del Trinity College di Dublino (*CIMRM* 590-591; *CIL VI* 731) e a Tivoli, nei pressi di Villa Adriana (*CIMRM* 214; *CIL XIV* 3567). Da Dura Europos abbiamo invece testimonianze del termine in greco e in latino (*CIMRM* 45, 54-57; 58-61).

<sup>787</sup> BECATTI 1954, 131; *CIMRM I* 323, FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, 57-8; MARCHESINI 2012-13, 324-25; EDR144063 (R. Marchesini).

<sup>788</sup> Forse un *labrum* come quello ritrovato nel mitreo della *Planta Pedis*.

<sup>789</sup> *CIMRM* 325, CLAUSS 1992, 32-4; MARCHESINI 2012-13, 324; EDR144064 (R. Marchesini).

[---?] *album sacrato[rum ---]*

<:columna I>

[---]+*reus, pater* / [--- *G*]lycon / [---] *Rufus* / [---] *Dafinus* / [---] *Simplicius* / [---] *Petrus* / [---] *Crescentinus* / [---] *Crescentio* / [---] *Bictorus* / [---] *Dafinus* / [---] *Feston* / [---] *S*erpentius / [---] *Apronianus* / [---] *Alexander* / [---]+*ACVCA* / -----?

<:columna II>

*Tr*[---] / *Petr*[---] / *Pa*[---] / *Tr*[---] / *Ex*[---] / *Iu*[---] / *Me*[---] / *T*[---] / *Ro*[---] / *Sa*[---] / *Se*[---] / *A*+ [---] / -----

<:intra columna I et II>

*Leo fe[cit].*

L'analisi onomastica non rivela differenze rispetto a quanto si è dedotto per Ostia: si tratta di personaggi di condizione sociale bassa, schiavi e liberti. Sono presenti otto *cognomina* latini (*Rufus, Simplicius, Petrus, Crescentinus, Crescentio, Bictorus, Serpentius, Apronianus*) e tre greci (*Glycon, Dafinius, Alexander*) più *Feston* che è una grecizzazione del latino *Festus*<sup>790</sup>.

Solo per un consacrato è stata aggiunta la specificazione di *pater*, a definirne il ruolo all'interno dell'organizzazione. Tra le due colonne la scritta *leo fecit* è stato l'indicatore che ha fatto propendere per l'attribuzione di questo documento a un contesto mitraico.

Compaiono dunque solo le figure del *pater* e del *leo*; del secondo non abbiamo un riferimento a un personaggio specifico. La configurazione del primo rigo, che riporta la parola *pater*, è di dimensioni leggermente inferiori rispetto al resto della colonna e occupa lo spazio in modo differente. Forse poteva indicare di chi fosse il *pater* di questo *collegio* di *cultores* in quello specifico momento. Ipotesi che giustificherebbe l'assenza di altre specificazioni di ruolo all'interno dell'organizzazione. Però l'idea di una carica temporanea e non *ad interim*, è stata ipotizzata in modo convincente da Marchesini in merito alle ricorrenze di *pater* in ablativo<sup>791</sup>. Nel caso dell'albo di Portus, il riferimento al *pater* è al nominativo, come anche la desinenza

<sup>790</sup> MARCHESINI 2012-13, 327.

<sup>791</sup> *CIL* XIV 62, *CIL* XIV 4311-4312.

del *cognomen* che è l'unica parte della parola leggibile ed esclude l'ipotesi che il primo rigo di questo elenco fosse un'indicazione di carattere temporale.

Una volontà di differenziazione e di visibilità rispetto agli altri membri, viene riconosciuta da Marchesini rispetto allo spazio occupato dal *leo*, sebbene non esclude che possa trattarsi di un'esigenza di spazio o di un'aggiunta posteriore<sup>792</sup>.

## 5.2. Organizzazione mitraica

*Alba sacratorum* mitraici sono considerati quelli di *Sentinum* e di *Virunum*, a testimonianza di una struttura delle comunità mitraiche uguale a quella delle associazioni volontarie, secondo la lettura dell'organizzazione del culto di Mitra di Clauss<sup>793</sup>. Questa struttura sarebbe ricalcata da quella dell'*ordo* municipale in base ad alcune testimonianze epigrafiche dal territorio di Roma<sup>794</sup>. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, nel culto di Mitra a Ostia, un tale tipo di organizzazione non trova nessun riscontro. La presenza di tale tipo di evidenze si concentra nell'Urbe come materiale sporadico e con nessuna pertinenza a un preciso luogo di culto<sup>795</sup>.

Anche nell'*album sacratorum* di Porto, che sembra attestare un'organizzazione di carattere collegiale, oltre ai singoli devoti, si nominano solo due figure relative alla sfera propriamente sacra, il *leo* e il *pater*. Rispetto alla gerarchia mitraica mutata dagli *ordines* municipali ipotizzata da Clauss, mancano altre figure riferibili a diverse tipologie di ruoli, anche nell'organizzazione o nell'amministrazione.

La figura del *pater* è connessa al più alto grado ma non è escluso che tale titolo avesse un risvolto onorifico e di guida della comunità. Altre ricorrenze epigrafiche di *sacrati* si ritrovano a Roma, con una sola provenienza dall'area pannonica<sup>796</sup>. Altri termini ricorrenti usati per designare la comunità mitraica o i membri stessi sono *collegium*, *fratres*, *consacranei* e *cultores*. La parola collegio ricorre in due iscrizioni, di cui una da Roma è difficilmente

---

<sup>792</sup> MARCHESINI 2012-13, 328.

<sup>793</sup> CLAUSS 2001, *passim* e nello specifico 139.

<sup>794</sup> CLAUSS 2001, 139.

<sup>795</sup> Si tratta delle iscrizioni *CIL* VI 336, 517-519 in cui sono nominati *magistri*, un *pater patrum* e *decem viri* a indicare i primi dieci iscritti della lista.

<sup>796</sup> Da Roma abbiamo *CIMRM* 412; *CIL* VI 736=*ILS* 4210, *CIMRM* 367; *CIL* VI 742=*ILS* 4262, *CIMRM* 501; *CIL* VI 730=*ILS* 4211, *CIMRM* 566 e da Konjic, Croazia *CIL* III 320, *CIMRM* 1841.

attribuibile a un contesto mitraico<sup>797</sup>. I *fratres*, oltre alla già citata epigrafe ostiense<sup>798</sup> sono invece citati in due iscrizioni da Roma, ricorrendo decisamente più spesso in area germanica e panonica per un totale di nove attestazioni<sup>799</sup>. C'è una sola attestazione per *consacranei* e proviene dalla Britannia anche se l'attribuzione a un contesto mitraico è estremamente dubbiosa<sup>800</sup>. Attestazioni di *cultores* provengono dall'Africa<sup>801</sup> e da *Sentinum*<sup>802</sup>. Altro termine che ricorre è quello di *sindexios*, che però secondo Sfameni Gasparro è utilizzato in modo specifico a designare l'atto della *dextrarum iunctio*<sup>803</sup>. Lo ritroviamo in due attestazioni da Dura Europos e una da Roma<sup>804</sup>.

Se queste evidenze portano a pensare all'organizzazione delle comunità mitraiche come collegi religiosi, anche la ricorrenza di talune cariche ha portato gli studiosi a pensare all'esistenza di una struttura - non palesata in tutti i luoghi di culto - commutata dai collegi religiosi, professionali o dai consigli municipali<sup>805</sup>. Il riferimento è soprattutto ai ruoli di *pater*, *sacerdos*, *antistes* e *pater patrum*, impiegati nel rituale ma anche nelle attività collaterali. Per la figura del *pater*, Sfameni Gasparro ha ipotizzato che con questo termine si definisse il più alto grado iniziatico è il capo della comunità<sup>806</sup>. A Ostia abbiamo otto attestazioni di *pater*, una di *pater et sacerdos* e una di *pater patrum* (vd. Tab. 2). Per quest'ultimo è stato recentemente proposto si tratti di un titolo onorifico sul modello del *pater patrum* della religione ebraica<sup>807</sup>, mentre si è tradizionalmente ritenuto che ricoprisse il ruolo più alto della comunità<sup>808</sup>. Il corrispettivo

---

<sup>797</sup> CIL VI 404, CIMRM 331, VERMASEREN la inserisce specificando che potrebbe appartenere a una comunità mitraica e successivamente anche SFAMENI GASPARRO sottolinea l'incertezza dell'attribuzione (1979, 381 nt. 131). L'altra iscrizione CIL III 4444, CIMRM 1722, proviene da Carnuntum, si trova su un altare ed è un ex voto in onore di un collegio.

<sup>798</sup> CIL XIV 4315, abbiamo già discusso le possibilità che in questa iscrizione *fratres* stia a indicare i *gemini fratres*, quindi i due dadofori piuttosto che i confratelli (vedi *supra*).

<sup>799</sup> Da un graffito da S. Prisca in Vermaseren – Van Essen 1965, 224; la già citata CIL XIV 4315; CIL VI 727, CIMRM 510; AE 1923, 11, CIMRM 1723; CIRMR 1256; CIL III 3595, CIMRM 1477; CIL III 1401, CIMRM 1615; CIL III 3384, CIMRM 1793 e in una dedica ad *Arimanius* CIL III 3415, CIMRM 1773.

<sup>800</sup> CIL VII, 1039, CIMRM 876.

<sup>801</sup> CIMRM 162.

<sup>802</sup> CIL XI 5737 = ILS 4215.

<sup>803</sup> SFAMENI GASPARRO 1979, 381.

<sup>804</sup> CIMRM 60, 63 e 423.

<sup>805</sup> SFAMENI GASPARRO 1979, 381-384; CLAUSS 2001.

<sup>806</sup> SFAMENI GASPARRO 1979, 381-382.

<sup>807</sup> MARCHESINI 2012-13, 146-47.

<sup>808</sup> MEIGGS 1973, 383, in considerazione dell'unica attestazione ostiense di *pater patrum*, riteneva che fosse una carica che designava il capo del culto di Mitra a Ostia, da cui, la dedica da parte degli altri sacerdoti, andrebbe letta come un omaggio del *pater* di ogni singola comunità della città. Da questa ipotesi è derivata anche la lettura sociale degli attori del culto, rappresentati nel loro massimo grado da un personaggio che era un *quinquennalis* di uno dei *corpora* di battellieri la cui mancanza di altro tipo di testimonianza, definisce la scarsa rilevanza dell'associazione e dunque di *Sextus Pompeius Maximus* sul piano politico e sociale.

capo liturgico sarebbe invece il più diffuso *pater sacrorum*<sup>809</sup>. Si consideri che le attestazioni di *pater sacrorum* da Roma, sono affiancate da altre cariche riferibili a contesti culturali diversi da Mitra. Inoltre è tendenzialmente legato a figure eminenti della politica romana. Questo tipo di iscrizioni, nelle quali si citano tutti gli incarichi religiosi e civili del personaggio dedicante o destinatario della dedica, si inseriscono nella dinamica di relazione tra pagani e cristiani di IV secolo, in cui parte della classe senatoria romana, attraverso il proprio *cursus honorum*, rivendicava l'importanza di una fase in mutamento<sup>810</sup>. Per un personaggio come *Alfenius Ceionius Iulianus Kamenius* l'accumulo delle cariche religiose, presso culti *tradizionali* e culti di origine straniera, è andato di pari passo con quelle civili, come testimoniato nelle iscrizioni<sup>811</sup>.

Il ruolo del *pater sacrorum*, definizione non esclusiva del culto di Mitra, sembra rappresentare una carica che non definisce un aspetto specifico della liturgia o della presunta organizzazione sia nel caso di incarichi legati al rito, sia come risorsa garante della comunità<sup>812</sup>.

Considerato un sinonimo di *pater patrum* e *pater sacerdos* è *pater patratum*, di cui abbiamo due sole attestazioni, di cui una proveniente dalla penisola iberica in cui ricorre un *patrem patratum leonem* e da Milano<sup>813</sup>.

Se è verosimile l'ipotesi che il termine *pater* abbia una dualità di significati legati a diverse funzioni nel culto, la ricorrenza in riferimento allo stesso personaggio di *pater* e *sacerdos* può

---

<sup>809</sup> *Pater patrum* ricorre oltre che nell'iscrizione ostiense già considerata (*CIL* XIV 403, 235), ricorre a Roma anche in *CIL* VI 86, *CIMRM* 336; AE 1953, 237, *CIMRM* 378; *CIL* VI 749 - 753, *CIMRM* 400 - 405 e in *CIL* VI 31940, *CIMRM* II 395) in riferimento al medesimo contesto culturale (un mitreo mai localizzato presso la chiesa di S. Silvestro in capite) e al medesimo personaggio; *CIL* VI 510, *CIMRM* 520; *CIL* VI 2151, *CIMRM* 521; dalla penisola iberica abbiamo *CIMRM* 779, dalla Gallia Narbonese *CIL* XIII 2540, *CIMRM* 911. Da Roma abbiamo anche un *pater patrum* in una dedica ad *Arimanius* (*CIL* VI 47; *CIMRM* 369).

*Pater sacrorum* ricorre in riferimento allo stesso personaggio *Alfenius Ceionius Iulianus Kamenius* (*CIL* VI 1675, *CIMRM* 515, *CIMRM* 516 e *CIMRM* 206; *CIL* VI 31940, AE 1953, 238), *CIL* XIV 2256, *CIMRM* 215 la cui attribuzione a un contesto mitraico è discutibile; *CIL* VI 1778, *CIMRM* 420; *CIMRM* 423; *CIL* 507, *CIMRM* 523; *CIL* 509, *CIMRM* 524; *CIL* 511, *CIMRM* 511; *CIL* VI 2277, *CIMRM* 623; *CIL* VI 2278, *CIMRM* 624. Dalla Gallia Narbonese abbiamo *CIL* XII 31940, *CIMRM* 885; dalla Dalmazia *CIL* III S. 13267a, b=10042, *CIMRM* 1913; AE 1923, 11, *CIMRM* 1243; *CIL* III 4800, *CIMRM* 1438; dalla Mesia Inferiore *CIL* III 6128, *CIMRM* 2250.

<sup>810</sup> Vedi da ultimo MASSA 2018

<sup>811</sup> Per le iscrizioni di Alfenio Ceionio Giuliano Camenio vedi nt. 796. In *CIL* VI 1675 egli è *pater sacrorum* di Mitra, ierofante di Ecate, archibucolo di Libero, tauroboliato di Cibele e quindecimviro. Quest'ultima attesta la sua partecipazione al collegio sacerdotale dei *XV viri sacri faciundis*, che si occupavano dei culti di origine non romana.

<sup>812</sup> In questa categoria possono confluire tutti quegli attori che non si occupano direttamente del rito, ma hanno mansioni di gestione, di tesoreria e di manutenzione, o di patronato o di *leadership* della comunità.

<sup>813</sup> Rispettivamente *CIL* II 2075=5728, *CIMRM* 803 e *CIL* V 5795, *CIMRM* 706.

sottolineare una divisione netta delle due funzioni<sup>814</sup>. Da Ostia abbiamo importanti indicazioni che derivano dalla figura di *Sex. Pompeius Maximus*, il quale è presente in un'iscrizione come *pater* e in una posteriore come *pater patrum* e *sacerdos*<sup>815</sup>. Si può pensare che in *CIL XIV 403*, ci sia stato un interesse a sottolinearne il *cursus honorum*; ciò nonostante la cronologia delle due epigrafi sembra indicare una sorta di enfasi o di maggiore importanza nelle cariche di *sacerdos* e come è ovvio di *pater patrum*. Questo può in qualche modo indicarci che le funzioni liturgiche fossero completamente appannaggio del sacerdote? È difficile dare una risposta univoca, ma è possibile che le sfere d'azione del *pater* e del *sacerdos* non collimassero, sia che il *pater* si riferisca al grado iniziatico sia che si configuri come una carica disgiunta da questo. Anche *C. Valerius Heracles* è *pater, sacerdos* e *pater et antistes*. In questo caso la cronologia delle iscrizioni non ci fornisce grosse informazioni su un possibile *cursus honorum* mitraico. La definizione di *pater et antistes* sembra essere leggermente precedente a quella di *sacerdos*. Anche in questo caso è evidente la divisione tra i diversi ruoli<sup>816</sup>.

*M. Caerellius Hieronymus* è allo stesso momento *pater, sacerdos et antistes*, come anche *M. Aemilius Epaphroditus, pater et sacerdos*.

In tutti i casi in cui si trovano altre cariche accanto a quella di *pater*, questa si trova sempre nella prima posizione dell'elenco e come suggerisce Marchesini la volontà è sottolinearne la maggiore importanza rispetto alle altre<sup>817</sup>.

Ci sono altre testimonianze di sacerdoti e in un caso di sacerdoti e *antistes*. Si tratta di un non identificato *M. Caerellius* che si affianca nella stessa iscrizione e nelle stesse funzioni a *Hieronymus*.

Attraverso il *corpus* epigrafico ostiense si riesce a definire per l'*antistes* una connessione alle attività extra rituali di gestione e manutenzione del luogo di culto o della proprietà immobiliare. Infatti ci sono due diverse tipologie di attestazioni in cui ritroviamo l'*antistes* e l'*antistes huius loci*. Un aspetto interessante è che oltre alle ricorrenze di *antistes huius loci* in contesti mitraici ostiensi, abbiamo una sola altra testimonianza dalla Dacia<sup>818</sup>. Se la storia degli studi ha

---

<sup>814</sup> SFAMENI GASPARRO 1979, 381-382; diversamente CLAUSS 2001, 138 ritiene che *pater* riferisca esclusivamente all'iniziato che ha raggiunto il grado, e nei casi in cui un soggetto è citato come *pater et sacerdos* si esemplifica l'equivalenza tra le due funzioni.

<sup>815</sup> Rispettivamente *CIL XIV 403* e *CIL XIV 4314*.

<sup>816</sup> Sulla funzione dell'*antistes* vedi *infra*.

<sup>817</sup> MARCHESINI 2012-13, 344.

<sup>818</sup> Un *antistes huius loci* è in *CIL III 1114*, *CIMRM* 1998. Attestazioni di *antistes* in ambito mitraico le ritroviamo soprattutto a Roma (*CIL VI 737=30824*; AE 1950, 198, *CIMRM* 422; *CIL VI 511*, *CIMRM* 522) a eccezione di un caso proveniente da Isernia (*CIL IX 2632*).



considerato questo termine sinonimo di *pater* e *sacerdos*, alcuni studiosi hanno riconosciuto nel ruolo dell'*antistes* un ruolo esterno al culto e legato alla gestione degli spazi; in questo senso la specificazione *huius loci* trova pieno adempimento<sup>819</sup>.

Considerate le testimonianze ostiensi, l'uso di questo genitivo potrebbe avere una funzione di rafforzamento e di specificazione del luogo o spazio di competenza dell'incaricato, partendo dal presupposto che l'*antistes huius loci* ostiense, *C. Caelius Hermeros* assume la stessa carica in due diversi mitrei. In base alla datazione delle epigrafi, avrebbe assunto la carica prima nel mitreo del Palazzo Imperiale e poi nel mitreo delle Pareti Dipinte, anche non possiamo escluderne la contemporaneità per un periodo. Un caso analogo potrebbe essere quello di *M. Caerellius Hieronymus*, anch'egli *antistes* del mitreo della Casa di Diana. Il ritrovamento di un'iscrizione nei pressi del Campo della *Mater Magna*<sup>820</sup>, in cui è *pater et antistes*<sup>821</sup> ha fatto pensare che si potesse trattare della sua carica ricoperta presso il mitreo degli Animali<sup>822</sup>. Come abbiamo visto, è probabile la pertinenza di *CIL XIV 70* dal mitreo della *regio IV*, perché la lastra marmorea si ritrova nel Campo in una sorta di deposito di materiali lapidei<sup>823</sup>.

Se fosse questo il caso allora avremmo *C. Caelius Hermeros* e *M. Caerellius Hieronymus* a ricoprire una doppia carica in due mitrei, consolidando l'eventualità che lo stesso personaggio potesse assumere un incarico in due mitrei diversi, forse anche in contemporanea. Si aggiunge che, sebbene i termini di *pater* e *antistes* siano peculiari del culto di Mitra, si ritrovano anche in altri contesti cultuali.

Se, a partire dalle attestazioni epigrafiche, siamo riusciti a definire alcuni ruoli (*pater*, *sacerdos*, *antistes*) e alcune funzioni degli attori del culto di Mitra (addetti ai riti, addetti alla gestione dei luoghi di culto, guida della comunità), a questo quadro mancano ancora gli iniziati, nella forma che ci viene trasmessa dalle fonti letterarie, da quelle iconografiche e anche in questo caso dall'epigrafia. Ogni interpretazione sull'esistenza e sulla normativa dell'iniziazione mitraica, ha preso le mosse dall'esegesi delle rappresentazioni musive del mitreo di Felicissimo e le pitture con *didascalie* del mitreo di Santa Prisca a Roma, oltre che alcuni esempi della letteratura apologetica come l'Epistola a Leta di Girolamo. Nel mitreo dell'Aventino abbiamo anche il riferimento alla divinità planetaria tutelare di ciascun grado. Procedendo in modo

---

<sup>819</sup> MITTHOF 1992, 275-90, MARCHESINI 26 e *passim*.

<sup>820</sup> *CIL XIV 70*.

<sup>821</sup> Invece in *CIL XIV 4313*, il cui contesto certo è il mitreo della Casa di Diana, egli è *sacerdos et antistes*.

<sup>822</sup> MARCHESINI 2012-13

<sup>823</sup> VAN HAEPEREN, *Ostia. Aire sacrée de Mater Magna (IV, 1)*, <https://books.openedition.org/cdf/6969>.

crescente abbiamo quindi la coppia *corax*-Mercurio, *Nymphus*-Venere, *miles*-Marte, *leo*-Giove; *perses*-Luna; *heliodromus*-Sole, *pater*-Saturno<sup>824</sup>. Nel mitreo ostiense invece ritroviamo la rappresentazione simbolica dei sette gradi, a ciascuno dei quali viene attribuito uno strumento e un ulteriore simbolo. Questi simboli forse che si riferiscono al pianeta tutelare o completano la sfera d'azione del grado.

Non abbiamo altri *corpora* che racchiudono l'universo iniziatico mitraico. In realtà il resto del panorama delle testimonianze riguardo gradi o iniziazione, è decisamente sparuto e soprattutto ambiguo. Il piano iconografico e soprattutto quello epigrafico attestano una esposizione molto maggiore di due gradi: il *pater* e il *leo*.

Il *pater* potrebbe rappresentare due diversi ruoli. Accettando l'ipotesi che con lo stesso termine si facesse riferimento a un ministro del culto e anche all'ultimo dei sette gradi, non sempre è possibile distinguere a quale si faccia riferimento.

Il *leo* invece oltre ad avere una rappresentazione numerica nelle fonti epigrafiche, è riconducibile a una serie di motivi e temi iconografici.

Prima di ogni altra considerazione è però necessario fare il punto della situazione sulla relazione tra gradi e funzioni sacerdotali. Una scissione totale è l'ipotesi di Turcan secondo la quale gli attori che avevano raggiunto uno qualunque dei gradi non avevano nessun incarico di tipo sacerdotale<sup>825</sup>. Diversamente invece Clauss ritiene che il ruolo delle iniziazioni sia sovrastimato e che in realtà doveva esserci una prima e unica iniziazione, propedeutica a qualsiasi altro incarico. In questo senso ipotizza anche l'esistenza di una sorta di "gerarchia" o "scala sacerdotale"<sup>826</sup>.

Pur citando solo due posizioni in merito, si può vedere come la questione sia molto controversa e suscettibile di interpretazioni. Quello che si può notare è però ciò che ci viene testimoniato direttamente dalle fonti. In questo caso l'epigrafia ci fornisce un dato che non può essere considerato casuale ed è la grande rilevanza di attestazioni dei termini di *pater* e *leo*. Queste informazioni, unite anche ad alcune fonti iconografiche<sup>827</sup>, sembrano indicare una preminenza

---

<sup>824</sup> Vd. anche HIERON., *Ep. 107 ad Laetam*, 2 in cui sono elencati i sette gradi iniziatici corrisponde a quello riportato: *corax*, *cryphius* (usato in modo invariabile per il *nymphus*, *nda*), *miles*, *leo*, *Perses*, *heliodromus*, *pater*).

<sup>825</sup> TURCAN 2000, 81.

<sup>826</sup> CLAUSS 2000, 131-33. Sull'idea di una progressione nelle cariche sacerdotali vedi anche MARCHESINI 2012-13, 90.

<sup>827</sup> In realtà sono per quanto riguarda il *leo*, per il quale abbiamo la rappresentazione sul rilievo di Konjic (*CIMRM* 1896) di una figura con una maschera di leone in una scena di banchetto, le pitture del mitreo di Santa Prisca coi *leones* in processione e come servitori e i leontocefali.

di questi due gradi. Da qui l'idea di sette gradi e altrettante iniziazioni è stata rivista, con esiti, ancora non unanimi. A Dura Europos abbiamo raffigurazioni e graffiti con acclamazioni per gli iniziandi al raggiungimento di un nuovo grado, che sembra indicare l'imprescindibilità di grado e iniziazione.

Per Gordon, la centralità dell'iniziazione è il punto focale del rituale mitraico. La scarsità o l'assenza di attestazioni epigrafiche al di fuori di *leones* e *patres* sono dovute alla natura transitoria ed effimera degli altri gradi o alla mancanza di un canone per il quale la scala iniziatica dovesse essere formata *sempre* da sette gradini<sup>828</sup>. In questo senso, i mitrei di Felicissimo e di Santa Prisca e il racconto di Girolamo<sup>829</sup> testimoniano la teoria di un culto, la cui pratica però vede gli iniziati percorrere velocemente i gradi che li conducono al *leo*, per superare quelli intermedi e conquistare quello di *pater*<sup>830</sup>.

Inoltre, come giustamente fa notare Alvar, la scarsità di documenti relativi a gradi e iniziazioni deriva dal fatto che le testimonianze epigrafiche principali a nostra disposizione sono *ex voto* su pietra e non sono il supporto idoneo per celebrazioni riguardo il raggiungimento di un grado o il proprio status, soprattutto considerando la temporaneità della copertura di tali ruoli<sup>831</sup>.

L'esame di tutte le testimonianze relative al culto di Mitra ci restituisce un quadro di eterogeneità, anche e soprattutto riguardo ai sette gradi iniziatici.

Vale la pena ricordare nuovamente i principali documenti a nostra disposizione per la ricostruzione dei sette gradi iniziatici, sono le pitture con graffiti dal mitreo di Santa Prisca e il mosaico del mitreo di Felicissimo, oltre all'epistola di Girolamo. Quest'ultima, come il resto della letteratura patristica, deve essere considerata solo se confrontata ad altra tipologia di fonti. Il mitreo romano e quello ostiense sono la rappresentazione di un messaggio che voleva essere veicolato direttamente dagli attori coinvolti nel culto di Mitra e dunque, al netto della distanza tra mito e prassi, una fonte estremamente preziosa. Bisogna però considerare che provengono entrambe dallo stesso territorio – nello specifico Ostia e Roma sono contesti diversi, ma strettamente correlati e geograficamente vicinissimi. Le rappresentazioni relative ai sette gradi dei mitrei di Felicissimo e di Santa Prisca sono una delle dimostrazioni che le variazioni che

---

<sup>828</sup> GORDON 2011, 253. Per TURCAN 1999, il culto in fase embrionale avrebbe avuto solo tre gradi (*corax*, *leo*, *pater*). Secondo MACMULLEN 1987, in base alle attestazioni i gradi potrebbero essere anche otto o dieci o due o tre.

<sup>829</sup> HIERON., *Ep. 107 ad Laetam*, 2.

<sup>830</sup> ALVAR 2008, 368.

<sup>831</sup> ALVAR 2008, 365.

ritroviamo nelle espressioni materiali, soprattutto iconografiche del culto di Mitra, indicano una realtà meno dogmatica e canonizzata di quello che ci si aspetti<sup>832</sup>.

Secondo Turcan, le testimonianze di Roma e Ostia rappresentano uno stadio in cui il culto ha subito una grande influenza astronomica e l'evoluzione della gerarchia iniziatica sarebbe iniziata proprio da qui, nei luoghi di formazione del culto, e non sempre avrebbe raggiunto i territori provinciali<sup>833</sup>. Rimanendo sempre prudenti sulla localizzazione dei luoghi di origine e di formazione del culto, stante lo stato della documentazione a nostra disposizione, l'aspetto interessante dell'ipotesi di Turcan è quella dell'esistenza di differenti gradi iniziatici, almeno nella quantità e nella gerarchia. La variazione, o meglio la flessibilità dei gradi, è opinione che negli anni recenti si è ampiamente diffusa negli studiosi. L'idea di un'iniziazione strutturata e gerarchica, come punto focale del culto, è un'ipotesi poco condivisibile. Infatti si deve pensare che un *modus operandi*, sebbene riconoscibile, non sia il principale o adottato da tutte le comunità mitraiche<sup>834</sup>.

Il solo esame delle testimonianze ostiensi, in questo caso, ci restituirebbe un quadro estremamente dogmatico, ma come abbiamo visto fallace. È proprio nei casi complessi di ricostruzione di un'attività cultuale che è necessario ricorrere anche a un'analisi comparativa, dove però le informazioni più importanti derivano dalle differenze e non dalle analogie. La rilevanza epigrafica e iconografica di alcuni gradi ci induce a pensare che la componente territoriale del culto sia stata una discriminante importante nella ricezione e nelle modalità in cui questo si integra con la società. Si tratta del modo in cui la componente religiosa si diffonde e si integra in un paesaggio religioso, che è prima di tutto sociale. Come riconosce anche Clauss, *una religione in transito* spesso conserva solo il linguaggio e le immagini, intorno alle quali il resto della *struttura cultuale* si adatta agli spazi e alle persone<sup>835</sup>.

---

<sup>832</sup> Come nota ALVAR 2008, 369 è un'aspettativa che nasce probabilmente dalla visione del culto di Mitra espressa da Cumont, che nella sua concezione ha subito un'influenza delle modalità di formazione e diffusione di una religione come il Cristianesimo.

<sup>833</sup> TURCAN 1999. In effetti si deve considerare che le testimonianze di Santa Prisca e del mitreo di Felicissimo, oltre ad attestare l'esistenza dei sette gradi, hanno in comune anche la relazione di ciascun grado con il proprio pianeta tutelare.

<sup>834</sup> In questo senso è esemplare CHALUPA 2008, 198: "I firmly believe that (1) they were initiatory and at least theoretically a religious goal of all Mithraists; (2) they were vertically structured and initiation into them imitated the journey of the human soul through the seven planetary spheres of the Ptolemaic Cosmos; (3) they were probably universal or at least realized in the majority of Mithraic communities all over the Roman Empire; (4) they were an integral part of Mithraic religious ideology and were present in it from a very early time".

<sup>835</sup> CLAUSS 2000, 17.

Anche per questo sembra poco convincente l'ipotesi dello stesso studioso che i gradi non abbiano un valore iniziatico, se non nel momento di ammissione al culto. Questa iniziazione primaria avrebbe permesso l'accesso al mitreo e ai banchetti conviviali. Da questo gruppo di iniziati, un minimo numero avrebbe scelto di proseguire, seguendo la scala iniziatica che si configura come una sorta di carriera sacerdotale<sup>836</sup>. In questo caso a ciascun grado dovrebbe corrispondere una funzione sacerdotale diversa, dando vita a una struttura estremamente complessa. Una tale articolazione non si accorda con la sobrietà, anche a livello di dimensioni, di alcuni mitrei. Basti pensare a Ostia, in cui il numero dei luoghi di culto è ampio ma i mitrei sono spesso di piccole dimensioni. Dal punto di vista anche dell'organizzazione del culto nella colonia, basato su piccole comunità di lavoratori o vicini, sembra poco verosimile immaginare un numero di cariche sacerdotali fiorire a ogni livello di partecipazione al culto.

Ritenendo più che plausibile l'idea che i gradi avessero una natura flessibile, per il caso di Ostia ci dobbiamo attenere alla struttura tradizionale, come appunto testimoniata nel mitreo di Felicissimo.

Senza procedere a un'analisi dettagliate di ciascun grado, a cui rimando alla bibliografia più recente sull'argomento<sup>837</sup>, ci sono alcune testimonianze epigrafiche e iconografiche che necessitano di un approfondimento.

Come già detto, il *pater* e di seguito il *leo*, sono i gradi più ricorrenti<sup>838</sup>. Se del *pater* abbiamo ampiamente parlato attraverso le attestazioni epigrafiche, il *leo* è un soggetto per il quale val la pena esaminare alcune testimonianze esterne a Ostia.

Nel fiorire di attestazioni dall'Italia centrale sono importanti due documenti, uno da Sentino, nell'attuale territorio marchigiano e uno dall'Umbria. Il primo si riferisce a un *pater leonum* attestato da un albo di *cultores mithrae* da *Sentinum*<sup>839</sup>. Tale definizione ha fatto ipotizzare ad

---

<sup>836</sup> CLAUSS 1990, 190. In questo modo lo studioso spiega anche la preponderanza di attestazioni epigrafiche di gradi provenienti da Roma e dall'Italia centrale, territori in cui il culto di Mitra avrebbe avuto una maggiore diffusione e dunque anche una maggiore evoluzione interna, rispetto alle altre aree dell'impero.

<sup>837</sup> CLAUSS 2000, ALVAR 2008, CHALUPA 2008.

<sup>838</sup> Nel caso del *pater* a livello epigrafico difficilmente si riesce a distinguere il grado dalla carica sacerdotale, nel caso in cui essi fossero indipendenti.

<sup>839</sup> CIL XI 5737 = ILS 4215: *Cultores D(ei) S(olis) I(nvicti) Mithrae, / patroni prosedente C(aio) Propertio Profuturo. <:columna I> Coiedius Proculus, / Ligurius Theodotus, / Mussius Vindex, / Coiedius Hilariânus, / Sentin(as), pater leonum, Ianuarius, / Titius Castor, / Pompe(i)us Pompeianus, / Gessius Optabilis, / Ligurius Clementinus, / Plotius Fortunatus, / Licinius Faustus, / Aetrius Romanus, / Asinius Comodi[anus], / Visenn(ius) Quinquennalis, <:columna II> / Pompon(ius) Victor, / Staius Velox, / Vassiden(us) Verus, / Helvenât(ius) Celer, / Carfan(ius) Achille(s), / Casidius Rufin(us), / Antist(ius) Benign(us), / Aetrius Irenâeus, / Helven(atius) Gemellin(us), / Sentin(as) Velentin(us), / Iulius Victorin(us), / C[a]ecil(ius) Sozo[n], / [--- Verecun]d(us)?, / [---*

Alvar che il termine *leo* indicasse tutti gli iniziati o che prima del raggiungimento di questo grado, essi non fossero considerati *cultores*<sup>840</sup>. Dall'Umbria, ritrovata a San Gemini e proveniente forse da *Carsulae*<sup>841</sup>, abbiamo una lastra di marmo, in giacitura secondaria, in cui si cita la costruzione finanziata dai *leones* di un *leonteum*<sup>842</sup>. Non sappiamo se questo termine si riferisca a un ambiente connesso al mitreo, a parte di esso o a una struttura indipendente utilizzata da gli iniziati al grado del *leo*. Un'altra ipotesi è che ospitasse celebrazioni specifiche come i *leontica*, citati in un'iscrizione proveniente da Palazzo Marignoli, presso San Silvestro in Capite e sulla quale torneremo più avanti. Un altro aspetto da sottolineare è l'utilizzo della formula *LDDD*, che definisce il permesso da parte dei decurioni<sup>843</sup>.

Oltre al numero di citazioni tra le epigrafi, soprattutto *ex voto*, abbiamo una serie di testimonianze che indicano una rilevanza del grado del *leo* rispetto agli altri, tra le quali non possiamo non citare la possibile presenza di un *pater leonum*. Questa qualifica sembra indicare l'esistenza di una moltitudine di leoni, e forse a uno spazio dedicato.

Sicuramente le attestazioni sono scarse per poter costituire una regola, ma rappresentano comunque un aspetto del culto che vale la pena comprendere e contestualizzare. Possiamo considerare il *leo* come un grado liminare, prendendo come riferimento le informazioni di Porfirio tra servitori (*corax, nymphus, miles*) e partecipanti (*leo, perses, heliodromus, pater*)? A questo si aggiunge, sempre ribadendo l'assenza di un canone per quanto riguarda i gradi, che

---

*Jt(us). <:columna III> Rantif(anus) Verus,/ Caesoni(us) Dexter,/ Ianuarius <:servus> Sent(inatium),/ Aelius Ylas,/ Coied(ius) Pamphilus,/ Aduren(us) Theseus,/ Coied(ius) Auxanon,/ menesterio/ Sevio Felice.*

<sup>840</sup> ALVAR 2008, 370. Un'altra iscrizione, questa volta proveniente dalla Spagna, riporta la frase finale *pre/ sedente p/atrem patra/tum leone/m* (CIMRM 803=CIL II, 2705=CIL II, 5728) che secondo Aloe Spada, che riprende Vermaseren, si riferisce a un *pater patratum* il cui *cognomen* sarebbe *Leo*, in quanto ritiene che il *pater patratum* non possa ricoprire contemporaneamente due cariche. La studiosa rispetto CIL XI 5737 rimane aperta all'ipotesi che ci potesse essere un *pater* che sovrintendesse agli iniziati al grado di *Leo* (ALOE SPADA 1979, 645-47).

<sup>841</sup> CIOTTI 1978, 239 la attribuisce a *Carsulae*.

<sup>842</sup> CIOTTI 1978, 233-46, ripresa successivamente da ALOE SPADA, 1979 e ALVAR 2008, 370. **Leonteum, cum signo et cetero cultu exornatum,/ ex permissu sanctissimi ordinis, ex pec(unia) sua,/ a solo fecerunt leones, consummati** ab Egnatio Repara[t]o sacerdote legit(imo) et collatore, T(itus) Lepidius Ho-norinus, Alexander et Amicus circ(litores) Aug(usti)/ n(o)stri, L(ucii duo) Vicr(i) Severus/ et Speratus, T(itus) Satrontus (sic) Sabinianus, P(ublius) Vatinius/ Iustus, L. Iulius/ Felix, L. Longinius Stachys faber, de (sestertiis quinque) m(ilibus) n(ummum). L(ocus) D(atus) D(ecretus) D(ecurionum). Potrebbe essere significativo l'utilizzo della parola *consummati* che ritroviamo anche in un graffito del mitreo di Santa Prisca "accipe thuricremos pater accipe sancte Leones/ per quos tura damus per quos **consumimur** ipsi/nama leonibus novis et multis annis...". SANZI 2003, 439-40 traduce *consumimur* con consummare, ma sembra più accettabile riprendere la proposta di Ciotti per *consummati* come consacrati o elevati al grado di *leones* (CIOTTI 1978 che riprende la lettura di VOLLGRAFF (*Le role des lions dans la Communauté mithriaque*, in *Hommages L. Herrmann*, Bruxelles, 1970, 777) in VERMASEREN-VAN ESSEN 1965, 232 la restituzione è purificati. Sul *leonteum* e, in generale, il culto di Mitra in Umbria vedi il recente contributo di REBECA RUBIO RIVERA 2016.

<sup>843</sup> È il secondo caso in cui abbiamo un permesso decurionale in ambito mitraico (vedi AE 1996, 201).

nel rilievo di Konjic figurano due soggetti con maschera corvina e leonina, e forse anche un *perses* e un altro personaggio non identificabile, nell'atto di servire<sup>844</sup>.

Forse, la flessibilità supposta per la scala iniziatica deve essere sposata anche per le funzioni di ciascun grado. È verosimile che il loro ruolo si adattasse al contesto. Un *leo* dunque può non essere servitore in tutte le comunità. D'altra parte, è più che realistico immaginare che nei casi in cui ci fossero dei *coraces* - primi nella scala iniziatica - fossero loro quelli preposti alle attività di servizio a disposizione di chi era più in alto, o presente da più tempo, nella comunità mitraica.

Un'iscrizione riconducibile all'ambito mitraico, sembra riferirsi a una figura di *leo* con tratti divini<sup>845</sup>. Qui il dio, chiamato *Leo*, viene appellato come *sanctus* e *praesens* e rappresenta l'unica attestazione romana di una dedica a una divinità chiamata *leo*<sup>846</sup>. L'attribuzione al contesto mitraico è possibile per prossimità. Ciò non implica che questa divinità sia riferibile a uno degli aspetti ascrivibili al culto di Mitra, sia come controparte divina del grado *leo*, sia in riferimento al leontocefalo o a una qualsiasi altra divinità ospitata nel medesimo luogo di culto. Come aggiunge Panciera, è difficile si possa pensare a una sorta di iscrizione dedicata a un dio patrio di *Heliopolis* o *Leontopolis* da parte di un devoto di origine straniera. Lo studio onomastico del dedicatario, *A. Caecilius Faustinus*, non può rivelare molto riguardo la sua origine<sup>847</sup>. Vale la pena sottolineare che qualora il contesto di riferimento di questa iscrizione fosse il mitreo Barberini, si potrebbe pensare che la dedica sia effettivamente rivolta al leontocefalo stante su globo raffigurato a coronamento dell'affresco della tauroctonia<sup>848</sup>. Anche nel caso di questa dedica non bisogna dimenticare che ci troviamo davanti a un *unicum*, diversamente da quanto è attestato invece per le dediche al non identificato *deus Arimanius*. In conclusione, per quanto riguarda il grado del *leo*, è bene ripensare anche all'eventualità dell'esistenza di un luogo predisposto ai *leones*, quel *leonteum* di San Gemini di cui purtroppo

---

<sup>844</sup> Vedi anche ALOE SPADA 1979, 642. Nel rilievo bifronte dei *Castra Praetoria* compare un servitore travestito da corvo (*CIMRM* 397).

<sup>845</sup> PANCIERA 2006a, *Leoni sancto / deo praesenti / A. Caecili / Faustini*, ritrovata nei pressi del mitreo Barberini.

<sup>846</sup> Un'altra iscrizione in cui si poteva ricostruire una dedica a *Leo* (*Leoni / [---]us / [ar]am*, *CIMRM* 1745=AE 1937, 201) è stata riletta come *Leoni/[b]us | / nama* (I. TÓTH, *Act. Class.*, 10-11, Debrecen 1974-75, 151-154, riportato da PANCIERA 2006a, 270 nt. 7).

<sup>847</sup> PANCIERA 2006a, 271-73, vd. anche nt. 27.

<sup>848</sup> *CIMRM* 390, BORTOLIN 2012, 235-36, n. 46. Al momento dello scavo del mitreo la testa non era visibile. Nonostante la lacuna, sia che si tratti di una testa umana o leonina, si può senza dubbio fare riferimento alla divinità identificata come *Chronos*, o *Arimanius*, che sovente era teriomorfa ma di cui non mancano esempi con testa umana, come gli esemplari da Modena e Mérida (vd. paragrafo 3.5). Per il mitreo Barberini vedi ASTOLFI 1999.

non abbiamo nessun riferimento topografico e strutturale. Nonostante la scarsità di testimonianze rispetto a uno spazio di ambito mitraico definito come *leonteum*<sup>849</sup>, gli studiosi hanno cercato di comprendere di quale tipologia di annesso o parte del mitreo si potesse trattare. Secondo Ciotti, editore dell'iscrizione umbra, si doveva trattare di un luogo dedicato alla riunione o alle iniziazioni dei *leones*, ma parte integrante del mitreo. Questa posizione è stata ripresa successivamente da Aloe Spada, che nella sua analisi del grado del *leo*, ha riconosciuto un legame tra i *leones* e il dio leontocefalo<sup>850</sup>.

Bianchi invece, sottolineando la presenza della parola *signum* nell'epigrafe, ipotizza che con *leonteum* si indicasse una cappella o una nicchia, ricavate all'interno del mitreo, destinate a ospitare la statua del leontocefalo<sup>851</sup>.

Brashear, editore del papiro interpretato come frammento di un "catechismo mitraico", riconosce nell'uso di questa parola greca la conferma all'esistenza di quel luogo indicato solo nell'iscrizione umbra. Sarebbero quindi la testimonianza di uno spazio dedicato al culto dei *leones*. Sul piano materiale, il luogo poteva essere rappresentato da una cappella a loro uso esclusivo. Lo studioso ritiene anche che si potesse trattare di una modalità di definizione del mitreo<sup>852</sup>.

Rubio Rivera invece, analizzando le formule di concessione e permesso all'edificazione, ritiene che si tratti di un edificio indipendente al mitreo, o al massimo incorporato a esso e consacrato ai *leones* per il culto del dio leontocefalo<sup>853</sup>.

Secondo Clauss, il *leonteum* è una stanza addizionale che si ritrova presso i luoghi di culto di comunità mitraiche particolarmente benestanti, in aggiunta ad altri ambienti. Di questi annessi, farebbe parte l'*apparatorium*, che avrebbe funzione di stanza di servizio e sarebbe localizzabile nel vestibolo (egli fa riferimento al mitreo II di *Aquincum* in cui nell'anticamera alla sala di culto è stato possibile ricostruire la presenza di scaffali e stoviglie nei tre ambienti accessori)<sup>854</sup>.

---

<sup>849</sup> Oltre alla già citata iscrizione da San Gemini pubblicata da Ciotti, il termine *leonteion* appare in un papiro la cui pertinenza al culto di Mitra è incerta (vd. BRASHEAR 1992)

<sup>850</sup> CIOTTI 1978; ALOE SPADA 1979, 647-48.

<sup>851</sup> BIANCHI 1979, 647-49.

<sup>852</sup> BRASHEAR 1992.

<sup>853</sup> RUBIO RIVERA 1996. Nell'arrivare a questa conclusione esplora anche altre ipotesi come l'esistenza di sedi di riunione di *cultores*, dello specifico grado del *leo* o di uno *spelaeum* o mitreo dedicato soprattutto ai *leones* e al dio leontocefalo.

<sup>854</sup> CLAUSS 2000, 45.



Più recentemente, Bortolin, è tornata brevemente sull'argomento proponendo che con *leonteum* si indicasse un luogo di culto destinato ai *leones*<sup>855</sup>.

Al netto di tutte le ipotesi, che allo stato attuale delle nostre conoscenze rimangono estremamente speculative, risulta sempre una sorta di preminenza del *leo*, rispetto agli altri gradi. L'idea di un apparato cultuale specifico ed esclusivo per i *leones* non è archeologicamente dimostrata. Abbiamo attestazioni di vani annessi, di ambienti riconducibili ad attività complementari al rituale, ma spesso il riconoscimento di tali spazi non è facile e avviene su basi indiziarie. Come abbiamo visto nel capitolo II, a Ostia la localizzazione di ambienti di servizio è compromessa dalle modalità di scavo della maggioranza dei mitrei e sono possibili solo alcune ipotetiche attribuzioni di funzioni a spazi collaterali.

Una diversa tradizione dei gradi proviene dall'epistola 107 di Girolamo a Leta. L'ordine è quello dei mosaici del mitreo di Felicissimo e delle pitture di Santa Prisca. Nel documento si cita la distruzione di un mitreo e dei simulacri per l'iniziazione di *corax*, *cryphius*, *miles*, *leo*, *Perses*, *heliodromus* e *pater*<sup>856</sup>. L'unico iniziato che rappresenta una novità rispetto agli altri documenti è quello del *cryphius*, che in questo caso sostituisce il *nymphus*. Nonostante questa testimonianza, la posizione e il ruolo dei *cryphii* è ancora oggetto di dibattito. Non si tratterebbe di un soggetto intercambiabile al *nymphus*, ma di una posizione di pre-iniziazione<sup>857</sup>. La ricorrenza di entrambi i termini è sporadica. Il *cryphius* ricorre nelle iscrizioni della seconda metà del IV secolo da Palazzo Marignoli a Roma e nell'epistola di Girolamo a Leta<sup>858</sup>. Il

---

<sup>855</sup> BORTOLIN 2012, 31-2.

<sup>856</sup> HIERON., *Ep. 107 ad Laetam*, 2: E per tralasciare le cose antiche affinché non risultino infondate agli increduli, non è vero che pochi anni fa Gracco, quel vostro parente nel cui nome risuona la nobiltà patrizia, mentre era prefetto della città fece abbattere, distruggere e incendiare uno speco di Mithra e tutti quei simulacri mostruosi con i quali il *corax*, il *cryphius*, il *miles*, il *leo*, il *Perses*, l'*heliodromus* e il *pater* vengono iniziati e non è forse vero che, fattosi precedere da questi come se fossero dei prigionieri, chiese e ricevette il battesimo di Cristo? (trad. it. SANZI 2003, 427).

<sup>857</sup> BLOMART 1992 che riprende W. VOLLGRAFF 1957, *Les cryphi des inscriptions mithriaques*, in *Hommages à W. Deonna*, Bruxelles, 517-530. Si tratterebbe di un titolo attribuito a quanti venivano iniziavano a ricevere gli insegnamenti mitraici prima dell'iniziazione vera e propria. In questo assunto è chiara l'influenza del cristianesimo nel tentativo di spiegare alcuni aspetti del rituale mitraico. Più equilibrata è la posizione di Alvar, il quale è concorde nel ritenere che le parole *nymphus* e *cryphius* non siano sinonimi, ma che data la ricorrenza del secondo soprattutto in iscrizioni tarde e relative ai ceti sociali più elevati, si trattasse di un termine utilizzato per designare i primi tre gradi, che nel contesto sociale di riferimento, non avrebbero avuto particolare peso e attenzione. Questo sarebbe sostenuto dall'assenza nel gruppo delle iscrizioni di Palazzo Marignoli (*CIL VI 749-751*) dei primi tre gradi (*corax*, *nymphus* e *miles*) (ALVAR 2008, 363, nt. 625).

<sup>858</sup> Vd. nota 843.

*nymphus* ricorre nell'acclamazione di Santa Prisca<sup>859</sup>, nel mitreo di Dura Europos<sup>860</sup> ed è tradito anche da Firmico Materno<sup>861</sup>.

---

<sup>859</sup> VERMASEREN - VAN ESSEN 1965, 155 e ss.

<sup>860</sup> *CIMRM* 63.

<sup>861</sup> FIRM. MAT., *De err. prof. rel.*, XIX, 4.

Iscrizione	Personaggio	Condizione giuridica o sociale	Contesto provenienza	di
<i>CIL XIV 60-61</i>	<i>A. Decimius A.f. Pal(atina tribu) Decimianus</i>	Nascita libera	M. Petrini	
<i>CIL XIV 4307</i>	<i>[T.?] Atilius T.f. P(alatina tribu) Glyco</i>	Nascita libera		
<i>CIL XIV 403=ILS 4213</i>	<i>Sex. Pompeius Sex.f. Maximus</i>	Nascita libera/ <i>Quinquennalis corpus traiectus Togatensium</i>	M. Aldobrandini	
<i>CIL XIV 4297</i>	<i>P. Clodius Venerandus</i>	Liberto	Sabazeo	
<i>CIMRM I, n° 275</i>	<i>M. Umbilius Criton</i>	Liberto	M. <i>Planta Pedis</i>	
<i>CIL XIV 4315</i>	<i>(Aur(elius) Crescens</i>	Liberto imperiale		
<i>CIL XIV 66</i>	<i>M. Aurelius [---]</i>	Liberto imperiale	M. Fagan	
<i>CIL XIV 70</i>	<i>M. Caerellius Hieronymus</i>	Membro del <i>corpus fabri tignuarii</i>	M. degli Animali	
<i>CIL XIV 4313</i>	<i>M. Caerellius Hieronymus</i>	Membro del <i>corpus fabri tignuarii</i>	M. Casa di Diana	
Bloch 1953, p. 244-45, n° 9	<i>[---]rius Fructosus</i>	<i>Patronus corpus stuppatorum</i>	M. <i>Fructosus</i>	
Bloch 1953, p. 244, n°8	<i>Diocles</i>	Schiavo	M. Lucrezio Menandro	
<i>CIMRM I, n° 275</i>	<i>Pylades, vilicus</i>	Schiavo	M. <i>Planta Pedis</i>	

Tabella 1

Personaggio	Grado	Iscrizione	Contesto o Mitreo
<i>Sex. Pompeius Maximus</i>	<i>pater</i>	<i>CIL</i> XIV 4314	Aldobrandini
<i>Sex. Pompeius Maximus</i>	<i>sacerdos</i>	<i>CIL</i> XIV 403	Aldobrandini
<i>Sex. Pompeius Maximus</i>	<i>pater patrum</i>	<i>CIL</i> XIV 403	Aldobrandini
<i>C. Valerius Heracles</i>	<i>pater</i>	<i>CIL</i> XIV 65 <i>CIL</i> XIV 66	Fagan
<i>C. Valerius Heracles</i>	<i>sacerdos</i>	<i>CIL</i> XIV 64	Fagan
<i>C. Valerius Heracles</i>	<i>antistes</i>	<i>CIL</i> XIV 66	Fagan
<i>L. Sextius Carius</i>	<i>sacerdos?</i>	<i>CIL</i> XIV 64	Fagan
<i>M. Caerellius Hieronymus</i>	<i>pater</i>	<i>CIL</i> XIV 4370	Diana
<i>M. Caerellius Hieronymus</i>	<i>sacerdos</i>	<i>CIL</i> XIV 4313	Diana
<i>M. Caerellius Hieronymus</i>	<i>antistes</i>	<i>CIL</i> XIV 4313	Diana
<i>M. Caerellius Hieronymus</i>	<i>antistes</i>	<i>CIL</i> XIV 70	Animali
<i>M. Aemilius Epaphroditus</i>	<i>pater</i>	<i>CIL</i> XIV 62	Petrini
<i>M. Aemilius Epaphroditus</i>	<i>pater et sacerdos</i>	<i>CIL</i> XIV 63	Petrini
<i>C. Valerius Vitalis</i> e <i>C. Valerius Nicomedes</i>	<i>sacerdotes</i>	<i>CIL</i> XIV 65	Fagan
<i>M. Caerellius + [---]</i>	<i>sacerdos</i>	<i>CIL</i> XIV 4313	Diana
<i>M. Caerellius + [---]</i>	<i>antistes</i>	<i>CIL</i> XIV 4313	Diana
<i>[L.?] Florius Hermadio</i>	<i>sacerdos</i>	CIMRM 273	Planta Pedis
<i>C. Caelius Hermeros</i>	<i>antistes huius loci</i>	<i>CIL</i> XIV 57 <i>CIL</i> XIV 58 <i>CIL</i> XIV 59	Palazzo Imperiale
<i>C. Caelius Hermeros</i>	<i>antistes huius loci</i>	CIMRM 269	Pareti Dipinte
<i>M. Lollianus Callinicus</i>	<i>pater</i>	<i>CIL</i> XIV 4310 / <i>CIL</i> XIV 4311 / <i>CIL</i> XIV 4312	Diana
<i>Victor</i>	<i>pater</i>	<i>CIL</i> XIV 4315	?
<i>C. Lucretius Menander</i>	<i>pater</i>	Bloch 1953, p. 244, n°8	Lucrezio Menandro
<i>A. Aemilius Antoninus</i>	<i>pater</i>	CIMRM 270, 317	Pareti Dipinte

Tabella 2

### 5.3. *Sacra di peregrini?*

La presenza di aggregazioni di stranieri o migranti è imputabile sia a testimonianze materiali sia immateriali e non sempre si palesa in modo univoco. Il fattore di riconoscimento di stranieri che si sono stabiliti e/o integrati a vario livello nel paesaggio urbano di alcuni centri dell'impero romano si esprime soprattutto sul piano culturale e sociale. Gli aspetti culturali, onomastici e linguistici diventano quindi prove indiziarie<sup>862</sup>. Nell'affrontare il caso di Ostia, per comprendere se il culto di Mitra, privato e peregrino, sia da riferirsi a persone di origine eterogenea che frequentavano per scopi commerciali o professionali la colonia alla foce del Tevere<sup>863</sup>, si tenterà un confronto con altre realtà portuali come *Puteoli*, Porto e Aquileia e si farà inevitabile riferimento a Roma.

Anche l'approccio comparativo con altre realtà manifesta un problema sostanziale: il riconoscimento o sarebbe meglio dire la *riconoscibilità* di stranieri presso le città di grande mobilità. Nei fatti e nei dati, se è difficile ricostruire la presenza sul piano spaziale di genti straniere in questi luoghi, ancora più complicato è capire come si declina a livello temporale la loro permanenza. Se la ricorrenza di individui di origine allogena in questi centri è varia e frequente, la durata della loro stabilità è ancora più difficile da misurarsi<sup>864</sup>.

È più facile ricostruire la vita degli stranieri quando questi si sono organizzati in forme comunitarie; d'altra parte bisogna tenere presente che in ambiti, come quelli di realtà portuali e commerciali, si verifica una sorta di immigrazione a catena, nella quale personaggi provenienti da una certa area attraggono conterranei.

A Ostia, nel settore nord-orientale della *regio* III la presenza di graffiti in greco e attestazioni culturali relative a diverse divinità peregrine ha portato alcuni studiosi a pensare che ci potesse essere un *quartiere orientale*, con una connotazione etnica ben precisa<sup>865</sup>. Per quanto riguarda

---

<sup>862</sup> A livello epigrafico NOY riconosce casi in cui ci possono essere indicazioni di provenienza straniera: in ambito funerario può ricorrere la menzione del luogo di origine o di un riferimento etnico; nelle iscrizioni in lingua non latina (soprattutto in greco, ma non solo) la scelta linguistica è può essere collegata a un'origine straniera; si utilizzano nomi o formule caratteristici di luoghi al di fuori di Roma; c'è un riferimento a culti o altro tipo di istituzioni di stranieri presenti a Roma; da ultimo la prosopografia esterna (NOY 2000; vedi anche RICCI 1993). Alla documentazione epigrafica si aggiunge quella letteraria.

<sup>863</sup> Il culto di Mitra tradizionalmente non viene annoverato tra i culti legati ai gruppi etnici, in virtù del suo carattere elettivo (BEARD, NORTH, PRICE, vol. I, 245), ma è importante in questa sede cercare di capire se effettivamente la sua fortuna nel contesto ostiense sia legata alla numerosa presenza di stranieri.

<sup>864</sup> LE GUENNEC 2015 (141-56) contrappone *les gens de passage* agli *inhabitatores perpetui*. Sul tema della residenza temporanea o permanente vedi NOY 2000, 3-4.

<sup>865</sup> CALZA 1953, 138 riteneva che il quartiere fosse fortemente influenzato dalla presenza di marinai egiziani; MEIGGS 1973, 419 n. 1; HERMANSEN 1982, 83. Contrarietà all'ipotesi di un quartiere orientale in questo settore

il dato epigrafico dall'area provengono circa 50 iscrizioni in latino e 17 in greco<sup>866</sup>. Circa la presenza di culti legati a divinità straniere, indubbiamente salta all'occhio la presenza del *Serapeum* e del mitreo della *Planta Pedis* di cui abbiamo già parlato. Poco distante da questi si trova il Caseggiato del Serapide (III x, 3), il cui nome si riferisce al rilievo del dio assiso su trono all'interno di una nicchia sulla parete di fondo di un vano, le cui pareti laterali hanno pitture che rappresentano Iside con il sistro e Iside-Fortuna con la cornucopia e il timone. Un altro edificio è il Sacello delle Tre Navate (III ii, 12) per il quale l'identificazione come mitreo non è da accogliere<sup>867</sup>. Questo sacello ha occupato uno spazio di risulta tra il Caseggiato degli Aurighi e il caseggiato adiacente (III ii, 9), di incerta funzione.

L'idea alla base di un quartiere con una concentrazione di abitanti orientali è poco condivisibile se incrociamo il dato archeologico con quello relativo all'aspetto religioso. La stessa complessità interna alla definizione di "culti orientali" si ritrova se pensiamo alla polarizzazione di stranieri in un settore della città. Sicuramente nel caso del settore est della *regio* III si trova una concentrazione di divinità egizie, tra le quali non si può contemplare il culto di Mitra, la cui origine e la cui presenza tra i Romani è in sostanza estremamente differente<sup>868</sup>.

Come ha sottolineato Bakker, la sola presenza di un numero limitato di evidenze non è sufficiente a stabilire la vocazione orientale dell'area<sup>869</sup>.

Una lettura su base etnica è quella che spesso accompagna la presenza di divinità egizie in città caratterizzate dalla presenza di stranieri, come il caso di realtà nate e cresciute intorno a un porto. Tale approccio risulta poco condivisibile e deve essere utilizzato in modo prudente, sia nel caso di culti di divinità egizie sia per gli altri *sacra peregrina*. Abbiamo appena visto come a Ostia l'area intorno al *Serapeum* non possa essere interpretato come "un quartiere di

---

della *regio* III è stata espressa da MOLS (2007), che si è basato soprattutto sul rifiuto dell'interpretazione di complesso unitario dei due isolati che si affacciano sulla via del Serapide formulata da MAR 1996; 2001. In generale la presenza precipua di stranieri in alcuni quartieri di Ostia, alla stregua di templi dedicati a divinità peregrine è stata considerata come fattore sociale da CUMONT 1896-1899, 418; ROSS-TAYLOR 1912, 87.

<sup>866</sup> DELLA CORTE – CIPRIOTTI 1961, n. 1-63, 71-74; SOLIN 1972, 194-198.

<sup>867</sup> Il Sacello delle Tre Navate è rientrato nella storia degli studi sui luoghi di culto di Mitra ostiensi per la sua affinità planimetrica con i mitrei, ma l'assenza di testimonianze riferibili al dio iranico e al suo culto ha portato la maggior parte degli studiosi a dubitare della sua pertinenza. FLORIANI SQUARCIAPINO (1962) lo considera un mitreo; BECATTI (1954), seguito da BAKKER (1994), RIEGER (2004), MARCHESINI (2012-13), MELEGA (2019), VAN HAEPEREN (2019) dubitano o escludono totalmente che si tratti di un luogo di culto di Mitra.

<sup>868</sup> A ridosso di questo settore della *regio* III abbiamo il Mitreo della *Planta Pedis* e quello delle Pareti Dipinte.

<sup>869</sup> BAKKER 1994, 192-3.

orientali”. Discriminanti sono l’assenza di attestazioni epigrafiche sia nei riferimenti alle terre d’origine sia nella scelta linguistica<sup>870</sup>. A *Portus*, invece, l’utilizzo diffuso del greco tra i devoti delle divinità egizie sembra indicare la presenza di una comunità di alessandrini<sup>871</sup>. Il fattore etnico si ritrova invece nelle comunità di migranti che hanno come divinità tutelare un dio ancestrale, che li accompagna nella loro permanenza in terra straniera. In questo senso, la scelta del dio e il bilinguismo degli *ex voto* possono rappresentare una chiave di comprensione del modo in cui le comunità si presentano all’esterno.

Per quanto riguarda *Puteoli*<sup>872</sup>, la provenienza geografica di *peregrini* si deduce dalla presenza delle relative divinità. Di seguito citeremo due soli esempi, nella consapevolezza di non poter tracciare in questa sede un quadro esauriente della tematica. Il primo è il caso della comunità di mercanti di Tiro. Sappiamo che avevano una *statio* nella colonia flegrea e un tempio dedicato al loro “dio sacro”, costruito con permesso decurionale<sup>873</sup>, e che testimonia il continuo rapporto con la madrepatria<sup>874</sup>. L’uso del bilinguismo (greco e latino) nelle iscrizioni dei *mercatores* di Tiro è indicativo della presenza di una comunità di migranti. L’introduzione del latino - sia nella formula di concessione decurionale per il tempio dedicato al dio patrio sia nell’indicazione della città di Tiro - cela un tentativo di autorappresentazione che doveva essere colto da un numero di persone decisamente maggiore rispetto ai soli *tyrii* di *Puteoli*<sup>875</sup>. Dalla comunità nabatea abbiamo la testimonianza di due epigrafi relative al culto di Dusares<sup>876</sup> in lingua aramaica. La presenza di *ex voto* in lingua latina sembra però testimoniare un’integrazione del culto all’interno della società puteolana<sup>877</sup>.

---

<sup>870</sup> Vedi *infra*.

<sup>871</sup> Vedi *infra*.

<sup>872</sup> Per approfondimenti sulle comunità di stranieri a *Puteoli* si rimanda SORDICELLI 2007 e a ORLANDO 2013-14.

<sup>873</sup> IGGR I 420 = OGIS II 594. Un’altra iscrizione bilingue che ci parla del “dio sacro” alla comunità tiria è *CIL* X 1601 = IG XIV 831 = IGR I 419.

<sup>874</sup> Secondo Rice la presenza di *stationes* è uno degli esempi di *trading diasporas*, termine coniato nel 1971 dall’antropologo Cohen per descrivere il fenomeno delle comunità formate da persone dello stesso gruppo etnico distribuite in varie regioni e impegnate nello stesso *trading network* ma fortemente correlate attraverso canali di comunicazione e di reciproca assistenza (RICE 2016, 104-5). *Stationes* sono attestate a Roma, Ostia e Pozzuoli. A Roma abbiamo attestazioni di *stationes* soprattutto lungo la via Sacra. Tale documentazione epigrafica è in greco e pertinente all’area del Mediterraneo orientale (NOY 2000, 160-2); a Ostia invece la lingua usata è il latino e sono concentrate nel Piazzale delle Corporazioni, relative soprattutto a stranieri provenienti da Africa e Sardegna (MEIGGS 1973, 283-6; NOY 2000, 163-5).

<sup>875</sup> BELAYCHE 2007, 250-1.

<sup>876</sup> CIS II 157, CIS II 158.

<sup>877</sup> ORLANDO 2013-14, 62. Secondo RICE (2016, 107-8), la comunità nabatea residente a Pozzuoli si dovrebbe collocare presso il *vicus Lartidianus* dove sarebbe attestato il tempio di Dusares (*AE* 1977, 200) e che sarebbe un’area ampiamente abitata da stranieri, dando una lettura etnica alla presenza di quartieri a prevalenza migrante nell’area suburbana del centro campano. Di opinione diversa è CAMODECA 2006, secondo il quale la collocazione periferica sarebbe legata a esigenze commerciali, *vedi infra*.

Un'iscrizione bilingue<sup>878</sup> proveniente da Aquileia e datata al 254 d.C. testimonia che il dedicante, un decurione romano di origine efesina ha dedicato “alla patria dea Artemide” il *naos* e le *stoai* della sede collegiale dei “Cacciatori Nemesiaci”<sup>879</sup> il 13 agosto, giorno consacrato alla *romana* Diana<sup>880</sup>, esprimendo la propria duplice identità civica<sup>881</sup>.

Questo documento è stato interpretato talvolta come espressione di contrapposizione tra il collegio, composto probabilmente soprattutto da microasiatici, e la società indigena<sup>882</sup>. Parrebbe però rispecchiare il livello di integrazione di una comunità di efesini, riunitasi intorno a una divinità comune e *patria*<sup>883</sup>.

Attraverso quest'ultimo esempio possiamo tornare sulle dinamiche di integrazione dei migranti sia sul piano urbanistico e sociale in città come Ostia, Aquileia e *Puteoli*. La città campana è rappresentativa di come la situazione di età imperiale non rispecchi una lettura di marginalizzazione o di concentrazione in determinati settori urbani delle comunità peregrine. Infatti, nonostante un possibile tentativo di collocazione suburbana dei culti di origine straniera tentato con la riorganizzazione augustea della colonia, già durante il II secolo ritroviamo, in prossimità del foro, il tempio di Giove Heliopolitano. La marginalità delle comunità e dei collegi di orientali presso i *vici* suburbani è più verosimilmente dettata da logiche pragmatiche legate alle proprie attività commerciali<sup>884</sup>.

Secondo Steuernagel, che rintraccia a *Puteoli* il tema della comune origine geografica come legame alla base della costituzione di gruppi associativi, tale elemento è assente a Ostia. Infatti la colonia ostiense riflette un contesto differente perché il porto, quale punto aggregatore di genti peregrine, si trova a *Portus* e quindi esternamente alla città<sup>885</sup>.

A Roma invece si nota una concentrazione di orientali nelle aree periferiche lungo le sponde del Tevere, come è visibile nella zona del Gianicolo e del *Transtiberim* o nei pressi dell'*Emporium*. Per quanto riguarda Aquileia invece le testimonianze relative a culti stranieri, hanno fatto propendere per una concentrazione di orientali nell'area di Monastero.

---

<sup>878</sup> *InscrAq.* 182.

<sup>879</sup> BOFFO 1996, 143-4.

<sup>880</sup> BOFFO 1996; 2003; 2017; STEURNAGEL 2001.

<sup>881</sup> BOFFO 2017, 89.

<sup>882</sup> ELSNER 1997, 179. Afrodite sarebbe stata utilizzata come simbolo di resistenza dell'Oriente contro l'Occidente.

<sup>883</sup> BOFFO 2003, 539-40.

<sup>884</sup> CAMODECA 2006, 286-7.

<sup>885</sup> STEURNAGEL 2006, 142; VAN HAEPEREN 2018, 214.



A Porto<sup>886</sup> troviamo una comunità di Gaza devota al dio patrio Marnas, testimoniata da due iscrizioni in lingua greca: una con dedica a Gordiano III<sup>887</sup> e l'altra con riferimento a un tempio dedicato alla divinità<sup>888</sup>. Sempre a *Portus*, un'associazione di armatori alessandrini ha scelto come divinità tutelari quelle conterrane, come è testimoniato da una serie di iscrizioni in lingua greca<sup>889</sup>. Proprio l'aspetto linguistico sembra essere una caratteristica importante per comprendere il diverso sostrato sociale di Ostia e *Portus*: le iscrizioni dei devoti alle divinità egizie di quest'ultima sono in greco, mentre a Ostia sono redatte in latino<sup>890</sup>. Questo dato, oltre a sottolineare la diversa origine degli attori del culto, può esprimere la volontà di essere recepiti in un contesto più ampio, come quello di un tempio pubblico, rispetto a quello limitato e chiuso di un'associazione privata<sup>891</sup>. Come già visto per il caso puteolano della *Statio dei Tyrii*, la scelta linguistica è determinata dal destinatario che in ambito sacro può essere rappresentato dagli attori del culto e per i quali la scelta della lingua madre può avere un valore intrinseco. A loro si può aggiungere anche resto della popolazione cittadina. Quindi la scelta avviene in base alla volontà di autorappresentazione e al substrato sociale al quale ci si vuole rivolgere<sup>892</sup>. Ritroviamo anche a *Portus* l'utilizzo del latino per la dedica di una *schola*, da parte degli stessi devoti di Serapide che hanno sempre utilizzato il greco<sup>893</sup>. La scelta del latino come segno di integrazione è rafforzata dall'ipotesi che i destinatari della dedica fossero Caracalla e sua madre.

Ad Aquileia l'utilizzo del greco da parte di un gruppo di Siriaci<sup>894</sup>, palesa il carattere identitario della scelta linguistica nel momento di arrivo nella città. Altri compatrioti invece utilizzano il latino<sup>895</sup>, forse perché più integrati nel nuovo contesto.

---

<sup>886</sup> Sulla presenza di culti stranieri legata a comunità di migranti a *Portus*, vedi VAN HAEPEREN 2018, 214.

<sup>887</sup> IG, XIV, 926.

<sup>888</sup> IG, XIV, 1043. In questo caso il nome del dio è scritto in caratteri fenici.

<sup>889</sup> RICIS 503/1207; 503/1208; 503/1210-1213.

<sup>890</sup> MEIGGS 1973, 387; BELAYCHE 2007, 253; VAN HAEPEREN 2018, 214.

<sup>891</sup> VAN HAEPEREN 2018, 214.

<sup>892</sup> BELAYCHE 2007, 251, 260.

<sup>893</sup> *CIL* XIV 123 = RICIS 503/1218. I destinatari della dedica sembrano essere l'imperatore Caracalla e sua madre, rivedendo l'attribuzione a *Mater Magna* e Iside (per una sintesi della questione legata alla dedica di questa iscrizione vedi VAN HAEPEREN, *Portus. Schola des dévots de Sérapis (localisation incertaine)*, <https://books.openedition.org/cdf/6889>).

<sup>894</sup> Le epigrafi in lingua greca di Siriaci sono spesso accompagnate da specificazioni geografiche che rimandano alla città o villaggio di provenienza. Vedi BOFFO 2003, 543-5. In generale sulla presenza di orientali nel centro adriatico vedi G. BRUSIN 1953-1954, *Orientali in Aquileia romana*, in *AqN*, 24-25, coll. 55-70; S. PANCIERA 1957, *Vita economica di Aquileia in età romana*.

<sup>895</sup> *InscrAq*, 1230.

Al di là dell'utilizzo praticamente esclusivo del latino, dall'analisi onomastica sappiamo che gli attori dei *sacra peregrina* ostiensi sono liberti o cittadini di nascita, quasi mai di origine straniera. È ancora più evidente come rispetto a Porto e *Puteoli*, a Ostia non ci siano state dinamiche di associazionismo volontario o di comunità basate sulla provenienza geografica<sup>896</sup>. In base ai gentilizi e i cognomi è possibile supporre l'origine africana di due personaggi. Il primo è *Lucius Agrius Calendius*<sup>897</sup>, il cui gentilizio è diffuso soprattutto in Africa in età severiana, mentre per il *cognomen* *Calendio*, le scarse attestazioni sono sempre africane<sup>898</sup>. Secondo Licordari, seguito da Marchesini, i personaggi con questo cognome sarebbero africani, parte di una numerosa comunità attestata a Ostia dalla metà del II secolo d.C., coinvolta nel commercio del grano e dell'annona<sup>899</sup>. Lo stesso *Fructosus*, che dà il nome all'omonimo mitreo, ha un gentilizio diffuso soprattutto in territorio africano<sup>900</sup>.

Un altro personaggio la cui origine straniera è dubbia, come il suo stato giuridico è *M. Caerellius Iazemis*, uno dei due destinatari di dediche riconducibili al mitreo della Casa di Diana<sup>901</sup>.

Si tratta dunque di attestazioni di personaggi di dubbia origine straniera e che non rappresentano la propria comunità in chiave identitaria. Le stesse considerazioni fatte per l'inopportunità di definire i culti come "orientali" si riscontra anche se pensiamo ai devoti. Mitra è un dio straniero, di origine iranica e in base a un'attribuzione etnica dovrebbe essere la divinità prescelta da gruppi di persiani o iranici. La scelta di venerare una divinità si basava su presupposti diversi, come la sfera d'azione nel quale poteva agire la sua tutela e non in ottica identitaria.

L'aggettivo "orientale" nel mondo romano non attribuisce un valore geografico, ma applica invece un concetto culturale in cui convivono l'idea dell'esotismo e della barbarie. L'inopportunità di una categoria di "culti orientali" si scontra quindi anche con l'impossibilità

---

<sup>896</sup> L'analisi onomastica fatta nel 1977 sui *cognomina* da più di settemila iscrizioni, sia greche sia latine, di Ostia, ha attestato una presenza del 59% di cognomi di origine latina, il 40% greca e l'1% di altra origine, con una percentuale di presenze greche molto più bassa di quanto registrato a Roma (il 63%). L'esame di questi dati non deve mai prescindere dal dato che il *cognomen* greco non corrisponde esattamente a un'origine geografica. Nell'esiguo dato di personaggi con cognome di origine non latina e non greca, confluiscono 69 nomi (28 semitici, 9 egizi, 8 Asia minore, 6 celtici, 4 africani, 4 illirici, 3 traci e 7 incerti) per un totale di 117 persone (LICORDARI 1977, 239-42).

<sup>897</sup> *CIL* XIV 56, dal mitreo del Palazzo Imperiale.

<sup>898</sup> MARCHESINI 2012-13, 341-2.

<sup>899</sup> LICORDARI 1977, 243; MARCHESINI 2012-13, 21-2, 339-40.

<sup>900</sup> MARCHESINI 2012-13, 190; 341-2. che ricostruisce anche il gentilizio in *Arrius* o *Agrius*.

<sup>901</sup> Vedi paragrafo 2.1.

di racchiudere nello stesso gruppo culti che provengono da zone geografiche la cui distanza reciproca è spesso maggiore della distanza da Roma<sup>902</sup>.

L'unica comunità di cui abbiamo attestazione è quella ebraica, rappresentata dalla sinagoga della fine del I secolo, edificata fuori le mura, nella parte occidentale della città a ridosso della linea di costa marina<sup>903</sup>.

#### 5.4. Forme di sociabilità ostiense

Se i “quartieri orientali” sono l'espressione topografica della presenza e delle modalità di inserimento di popolazioni straniere in seno al tessuto urbano, le comunità sono rappresentative del livello d'integrazione dei migranti.

È intorno a un sistema sociale di *collegia*, *solidalicia* o altre associazioni volontaristiche<sup>904</sup> che gli stranieri si ritrovano. Questo sistema si sviluppa in luoghi che ne permettono la riunione, spesso consacrati da una divinità che condivide la stessa origine dei migranti. La venerazione di un dio patrio anche in terra straniera permette il mantenimento di un sostrato culturale e culturale. Se questo è valido per alcuni esempi sopra menzionati, nella città ostiense ci troviamo davanti a un fenomeno di diffusione del culto di Mitra che non risponde al fattore identitario. Gli attori del culto sono raramente migranti. La chiave nella diffusione capillare è comunque quella dell'associazionismo o meglio dell'aggregazione, ma tranne alcuni casi<sup>905</sup>, si tratta di forme di sociabilità non strutturate e vincolate. Potremmo definirle associazioni *non istituzionalizzate* che caratterizzano la vita urbana e sociale degli individui. Questi legami si esprimono nella *vicinitas* e nella condivisione della stessa attività o dello stesso luogo di lavoro. Il rapporto che lega questo tipo di comunità a una specifica dimensione spaziale è difficile da delineare. Nel contesto ostiense sembra che il mitreo rappresenti un polo aggregativo in un

---

<sup>902</sup> Vedi BONNET - VAN HAEPEREN 2006; BELAYCHE 2018.

<sup>903</sup> PAVOLINI 2006a, 182-4.

<sup>904</sup> La definizione *voluntary associations* è nata dalle riflessioni della Canadian Society of Biblical Studies all'interno di un ciclo di seminari sul tema svoltosi tra il 1988 e il 1993. Lo scopo di questa definizione è quella di indicare quell'ampia e complessa rete di comunità nata nella società greco-romana e che ha dato impulso alla prime comunità ebraiche e cristiane. Il termine associazione, nello specifico, sembra poter raccogliere tutte le varie denominazioni attestate e può riferirsi ai gruppi i cui membri potevano entrare a far parte per libera scelta e a prescindere dal diritto di nascita (famiglia, città, stato) e dall'ufficialità dell'aggregazione (*collegia* o *sodalitates*, in cui potevano subentrare i doveri professionali o religiosi) (vedi WILSON 1996, 1-15).

<sup>905</sup> Si fa riferimento al mitreo di *Fructosus* come tempio collegiale del *corpus stuppatorum*, al mitreo di Porta Romana in relazione a un non identificato collegio e verosimilmente il mitreo Aldobrandini e quello di Felicissimo, per i quali ipotizziamo l'installazione in terreni pubblici o previo consenso delle autorità locali, secondo una pratica di concessioni di uso o di lotti della *res publica*.

paesaggio urbano che non appare fortemente connotato sul piano sociale. Non abbiamo cui settori definiti da attività specifiche e non sembrano esserci fenomeni di segregazione etnica.

Vale infatti la pena approfondire il meccanismo sociale che si esprime materialmente nell'assetto topografico, che porta alla formazione delle comunità di *mystes*.

Facciamo riferimento alla *sociabilità* che coniuga l'aspetto sociale e l'aspetto spaziale. All'interno di uno stesso spazio, gli individui esprimono, su vari livelli (quello privato, quello pubblico, quello collettivo), la necessità di condivisione di gesti e abitudini tra persone con interessi, censo o professioni simili. Si tratta di una necessità connaturata alla natura sociale dell'essere umano e in quanto tale si riflette in tutte le epoche, con modi e modelli differenti.

L'importanza dei rapporti sociali in epoca romana è testimoniata anche nella varietà di forme lessicali che definiscono le relazioni di carattere più propriamente individuale come la *familia*, l'*amicitia* e la clientela, o associativo come i già citati *collegia*, o *sodalitates* e quelle di carattere territoriale come i legami tra *municipes*, *tribules* o *vicini*<sup>906</sup>. Proprio la *vicinitas* è il tipo di relazione che connette tutti gli agenti contraddistinti dalla prossimità territoriale e che li vincola ad alcune pratiche relazionali che si esprimono sul lato pubblico e privato. Gli agenti si riuniscono in gruppi e comunità, dove la distinzione si basa sulla natura di forma aggregativa non codificata. Nel nostro caso e allo stato attuale delle nostre conoscenze, l'aggregazione sembra nascere dalla contiguità spaziale, entro la quale si stabiliscono "processi di interazione fondati su istanze comuni, presumibili o attuali"<sup>907</sup>.

La *vicinitas* è rispetto alla clientela un legame di tipo orizzontale e dunque non gerarchico ed estremamente trasversale<sup>908</sup>, che come criterio di formazione la prossimità spaziale nel tessuto urbano, o rurale.

Secondo Festo, la *vicinitas* definisce i rapporti interpersonali *inter vicinos*, ovvero la scala delle legami sociali che nascono nella relazione spaziale nell'abitato<sup>909</sup>.

Per utilizzare le parole di Fraschetti, "*Vicinitas* infatti può connotare il vicinato tanto in senso territoriale quanto in riferimento agli uomini che lo abitano, in rapporto dunque ai legami che si stabiliscono al suo interno, alle relazioni che conseguono dall'abitare vicini" e aggiunge che

---

<sup>906</sup> PANI 2007, 303.

<sup>907</sup> PALMA 1988, 17-19.

<sup>908</sup> PANI 2007, 303-4.

<sup>909</sup> FEST. 505 L., *vicinia: vicinia vicinorum conversatio*.

proprio questa molteplicità di valenze differenzia la *vicinitas* dal *vicus*, che nella città di Roma nello specifico si riferiva al valore territoriale di un gruppo di edifici<sup>910</sup>.

Nel caso ostiense è proprio alla complessità della *vicinitas*, o alla “sociabilità di vicinato”<sup>911</sup> che dobbiamo fare riferimento.

Come visto nell’analisi topografica delle modalità di insediamento dei luoghi di culto dedicati a Mitra, la diffusione capillare ma non organica dei mitrei, sembra riflettere le necessità interne di un microcosmo urbano come quello delle *insulae*.

## 5.5. Un culto comunitario

L’analisi topografica dei luoghi di culto mitraici restituisce una distribuzione eterogenea nei vari settori della città. Sono riscontrabili però delle dinamiche che riconducono la scelta di impianto dei mitrei ad ambienti abbastanza simili. C’è un piccolo gruppo di mitrei collegati a *horrea*, che dobbiamo considerare in modo più flessibile rispetto alla tradizionale attribuzione di funzioni a questa tipologia edilizia. Considerando il solo cd. Sabazeo come mitreo pertinente ad *horrea*, abbiamo visto come l’*horreum* del Mitreo delle Sette Porte e quello della *Planta Pedis* sono collegati più o meno strettamente a edifici che potremo considerare multifunzionali. Qui la funzione di deposito non era la sola e forse nemmeno la principale. Intorno a queste molteplici attività, si devono essere formate delle comunità non legate esclusivamente alla professione, ma dalla prossimità o condivisione del luogo di lavoro. Tale distanza rispetto alle attività legate agli *horrea* si esprime nelle forme religiose che caratterizzano i magazzini. Come sottolinea Van Haeperen, a Ostia si riscontra uno scollamento tra le divinità legate agli *horrea*, quali il Genio, Cerere, Fortuna, Tutela o i Lari e le comunità che ivi si incontrano e preferiscono *Sol*, *Liber Pater* o come nel nostro caso Mitra<sup>912</sup>. Tale scelta ricade anche sul piano del culto privato rispetto a quello pubblico. Sembra mancare una volontà di autorappresentazione a livello cittadino, come si deduce dalla mancata adozione di divinità legate a questa professione<sup>913</sup>. Ciò non vale per il *corpus mensorum* ostiense, che tramite il culto si mette in continuità con la città di Ostia (Vulcano), l’attività di *horrearii* (Cerere) e lo Stato (le Ninfe)<sup>914</sup>.

---

<sup>910</sup> FRASCHETTI 1991, 180.

<sup>911</sup> PALOMBI 2016, 234.

<sup>912</sup> VAN HAEPEREN 2016.

<sup>913</sup> VAN HAEPEREN 2016, 257-8.

<sup>914</sup> TRAN rintraccia all’interno dei culti collegiali, una scelta di divinità in base alla professione esercitata o alle dinamiche legate alla costruzione dell’edificio collegiale. (2006, 178-9).

La discrepanza nasce verosimilmente dallo status di queste associazioni che si creano all'interno dei magazzini, tra quelle istituzionali come il *corpus mensorum* e quelle non ufficiali. Anche i collegi di *horrearii*, nonostante la volontà di rappresentazione sul piano civico, si prefigurano in modo indipendente rispetto al senso più strettamente corporativo e dunque professionale. Trovano invece la massima espressione nell'attività religiosa, che sembra divenire prerogativa nella formazione e nell'esperienza di questi gruppi associativi che si configurano, almeno al momento della nascita, come comunità culturali<sup>915</sup>. La mancata adozione di culti legati alle divinità *più tradizionalmente* connesse agli *horrea* si deve rintracciare anche nell'eterogeneità di queste comunità. In questi gruppi confluivano individui che si legavano attraverso *necessitudines* o vincoli di solidarietà esterni alla professione e al ceto sociale, ma più legati dalla vicinanza o condivisione degli stessi spazi lavorativi<sup>916</sup>.

Tale meccanismo di aggregazione che Tran definisce “*du bas vers le haut*” e trova il collante nell'esercizio del culto, non è dunque vincolato solo alle associazioni non formali, ma rappresenta il fulcro anche di *corpora* e *collegia*. Per questi, il criterio economico e lo svolgimento della professione, anche nei casi di servizio allo Stato, come nei casi delle organizzazioni connesse all'annona, non sono i principi aggregatori<sup>917</sup>.

La molteplicità delle forme comunitarie antiche e romane si riscontra anche nelle diverse definizioni che questi gruppi danno di sé, nel momento in cui si rapportano e si autorappresentano all'esterno, ovvero al pubblico<sup>918</sup>. A volte la scelta di un termine in luogo di un altro può sottolineare delle differenze di tipo strutturale. Si possono sottolineare le caratteristiche relative alle relazioni sociali, o alle attività e funzioni; altre volte le parole scelte per definirsi possono essere intercambiabili, a dimostrazione della complessità del soggetto anche quando si manifesta in modo ufficiale<sup>919</sup>.

---

<sup>915</sup> TRAN 2008, VAN HAEPEREN 2010, 243-53, entrambi con riferimento al *sodalitium* degli *horrearii Galbenses*.

<sup>916</sup> Queste modalità di aggregazione sono le stesse che TRAN riconosce anche per le associazioni nate in seno agli *Horrea Galbana* e quelli *Agrippiana* (2008, 304-5). Per questo ultimo caso, la particolare planimetria del complesso e la presenza in un'iscrizione del termine *negotiantes* (*AE* 1915, 97) ha aperto la strada a una rilettura della struttura che difficilmente può essere considerato *solo* un deposito predisposto allo stoccaggio.

<sup>917</sup> TRAN 2008, 305.

<sup>918</sup> La definizione delle varie forme aggregative è un dibattito aperto in ambito storiografico. Sulla difficoltà di denominazione dei vari gruppi e sulle potenziali sfere di interesse si veda TRAN 2006, soprattutto la parte introduttiva e VERBOVEN 2011. Tale approccio critico ha fatto risaltare il ruolo della convivialità come motore principale di queste formazioni.

<sup>919</sup> WILSON 1996, 1-3; BELAYCHE 2003, 11-2.

Sembra verosimile pensare che i gruppi di devoti di Mitra si riunissero in comunità<sup>920</sup>, nelle quali l'attività culturale era l'aspetto preponderante. Queste associazioni avrebbero avuto come spazio di riunione e convivialità proprio il luogo di culto. È necessario però non associare il criterio culturale alla *raison d'être* di queste comunità. Come visto nel paragrafo precedente, sembra che, alla base di queste comunità, ci fossero dei legami più pertinenti alla sfera sociale che sacra. Bisogna considerare che spesso quello religioso è l'indicatore più palese a nostra disposizione. Infatti la grande riconoscibilità del mitreo come luogo di culto, a volte, è la sola testimonianza in nostro possesso dell'esistenza di associazioni formali o non ufficiali. Il mitreo non è solo un tempio dedicato al dio Mitra ma anche lo spazio, o una parte di esso, in cui le comunità si riuniscono. E come abbiamo visto molto spesso il dio iranico non è l'unica divinità presente in questi luoghi di culto. Proprio le dinamiche di coesistenza e coabitazione<sup>921</sup>, possono essere un punto partenza per capire se nel caso di Mitra si possa parlare di "comunità religiose"<sup>922</sup>. Tale tipologia di comunità non è identificabile con facilità proprio per la totale compenetrazione del sacro in ogni aspetto della vita dei Romani. Come nota Belayche, il legame tra politica e religione è costitutivo delle società antiche. Si può quindi dire che tutte le associazioni sono, nella sostanza, religiose<sup>923</sup>. L'aspetto culturale è sempre presente, in ciascuna forma aggregativa, sia pubblica, sia privata; la scelta però di una divinità tutelare, secondo una prassi costante, non è un criterio sufficiente per definire tutte le comunità antiche come *religiose*<sup>924</sup>. La difficoltà di riconoscere quelle religiose *stricto sensu* rimane e nel caso del culto di Mitra, conduce a ulteriori domande.

Belayche ha riconosciuto alcuni marcatori che caratterizzano le comunità religiose antiche<sup>925</sup>: il primo è di natura strettamente rituale ed è tipico dei gruppi afferenti ai culti misterici e rappresenta le modalità di ingresso all'interno della comunità. L'importanza di questo aspetto è fondamentale perché segna la demarcazione tra i membri e chi non fa parte della comunità. Si tratta di iniziazioni che possono avere una funzione religiosa perché l'iniziato entra a far

---

<sup>920</sup> La nozione di comunità o associazione religiosa è stata coniata da Mommsen in opposizione ai collegi professionali, che secondo lo storico rappresentano le due forme aggregative del mondo romano. Nel caso delle associazioni religiose fa riferimento ai *collegia tenuiorum* (MOMMSEN 1843, *De collegiis et sodaliciis Romanorum*).

<sup>921</sup> Paragrafi 3.4 e 4.7.

<sup>922</sup> Sulle questioni metodologiche e sull'utilizzo di questo termine mutuato da contesti religiosi moderni vedi BELAYCHE – MIMOUNI 2003.

<sup>923</sup> SCHEID 2003, 61.

<sup>924</sup> BELAYCHE 2003, 13; RÜPKE 2018, 194-5.

<sup>925</sup> BELAYCHE 2003, 17-20.

parte di una cerchia e viene accettato dal dio che la legittima, o sociale quando l'ingresso avviene per cooptazione o adozione in un gruppo già formato da altri individui, in un rito di aggregazione. Questa è la differenza principale rispetto alle associazioni di tipo civico, private o pubbliche, in cui l'ingresso avviene secondo una prassi burocratico-amministrativa, totalmente estranea all'attività rituale, come avviene per i *collegia* o i *corpora* in cui il confratello viene iscritto in un albo.

Un altro marcatore è quello della condivisione di un pasto secondo una cadenza scelta, che però è comune a tutte le forme aggregative come base della convivialità tra membri.

Seguono marcatori di tipo concettuale e comportamentale. Nel primo caso è prevista la condivisione di un bagaglio comune di concezioni, mentre nel secondo caso si palesa ci sono elementi distintivi che riflettono la posizione dell'iniziato all'interno della comunità. Sempre Belayche, fa riferimento al caso delle maschere zoomorfe nel culto di Mitra, di cui abbiamo attestazione a livello iconografico per i gradi del *leo* e del *corax*<sup>926</sup>. Dal rilievo bifronte dai *Castra Praetoria*<sup>927</sup> abbiamo una scena di banchetto in cui è riconoscibile un servitore che indossa una maschera da corvo. Il rilievo sempre con scena di pasto da Konijc<sup>928</sup> ha la rappresentazione di personaggi con la maschera del corvo e del leone, e verosimilmente anche del grado del persiano. A livello pittorico, in una scena processionale, riconosciamo i *leones* nel mitreo di Santa Prisca<sup>929</sup>. Tenendo sempre presente la distanza dal dato iconografico, in quanto simbolico, dalla prassi rituale, l'utilizzo di maschere o di qualsiasi caratterizzazione dell'aspetto, nel culto di Mitra rimane confinato nella riservatezza, e forse segretezza, del mitreo. Sono fattori interni solo alla comunità e allo stato attuale delle nostre conoscenze non abbiamo mezzi per pensare che si riflettessero verso l'esterno, palesando il coinvolgimento e l'appartenenza di un individuo a un determinato gruppo<sup>930</sup>.

Un altro marcatore è quello della composizione gerarchica, in cui il rispetto di cariche interne si autoalimenta e regola dentro la comunità stessa. Tenendo ben presente la differenza con le cariche di tipo "amministrativo", si pensi all'*antistes* mitraico, nel nostro caso è assente

---

<sup>926</sup> BELAYCHE 2003, 19 e nt. 70.

<sup>927</sup> *CIMRM* 397.

<sup>928</sup> *CIMRM* 1896.

<sup>929</sup> VAN ESSEN, VERMASEREN 1965; CAPODIFERRO – QUARANTA 2009.

<sup>930</sup> Per esempio Tertulliano parla di un segno sulla fronte dopo il battesimo (Tert., *De praescr. haer.*, XL, 4). Senza tornare sul tema dell'affidabilità delle fonti patristiche, mi sembra che comunque ci sia una netta differenza tra le dinamiche che riscontriamo per gli attori di altri culti, come i galli di *Mater Magna* o i sacerdoti isiaci, in cui il loro ruolo nel culto era manifestato anche esternamente attraverso alcuni dettagli fisici e l'abbigliamento.



un'autorità centrale a cui facciano riferimento le varie comunità mitraiche. Questo probabilmente è anche uno dei motivi delle differenze insite nei cosiddetti gradi mitraici: alcuni aspetti del culto possono essere stati trattati con flessibilità in base alle contingenze. Ne risulta che l'idea di un modello uniforme vada rivista.

L'ultimo marcatore è quello sociale, per il quale ciascuna di queste comunità può avere uno statuto socio-giuridico comune, o si impegna a contribuire alla sussistenza del gruppo, attraverso donazioni o contributi anche di natura economica. Nel nostro caso, il mitreo è il luogo che riassume in sé la concezione religiosa della comunità. Si aggiunga a questo, l'impegno evergetico da parte degli attori del culto nelle fasi di allestimento o di ristrutturazione, come ci viene testimoniato, nel caso ostiense soprattutto, dalle numerose dediche votive di elementi dell'apparato decorativo e rituale.

Ostia sembra però offrire ulteriori dubbi sull'attribuzione dei *cultores Mithrae* alla tipologia delle comunità religiose. La coesistenza entro gli stessi spazi di divinità altre, l'impianto di mitrei in situazioni ben definite da *necessitudines* legate al vicinato o all'ambiente di lavoro o entro sedi collegiali, sembrano indicare che queste comunità abbiano scelto Mitra come patrono divino e che il culto non abbia rappresentato il seme della nascita di questi gruppi. Penso a tutti i casi in cui un mitreo ha sostituito un altro sacello, o tempio, che doveva verosimilmente rappresentare il luogo di riunione della comunità; intorno al mitreo dei Serpenti si deve essere riunito lo stesso gruppo di persone che animava il larario al quale si sovrappone il luogo di culto mitraico.

È anche vero che Ostia sembra rappresentare una realtà in cui i fenomeni si manifestano in modo diverso rispetto ad altre situazioni. Nonostante ciò non sembra accettabile a priori l'idea che i gruppi di devoti di Mitra siano organizzati sempre in comunità definibili come religiose<sup>931</sup>. Come nota Van Andringa, le divinità sono onnipresenti in tutti gli aspetti della vita e della quotidianità. La pluralità religiosa romana permette e prevede che un singolo individuo in tutte le sue implicazioni sociali, dalla famiglia, alla città, al lavoro, al quartiere abbia un riferimento divino a tutela di ogni sua attività. *La religion était essentielle à l'existence communautaire ; il était alors inévitable que toute association ou groupe humain établi officiellement dans la cité soit fondé autour d'un culte*<sup>932</sup>.

---

<sup>931</sup> Il culto di Mitra è chiamato variamente come esempio di comunità religiose: vedi BELAYCHE 2003, 9-20; SCHEID 2003, 64-5; NORTH 2003, 342.

<sup>932</sup> VAN ANDRINGA 2009, 325.

## Cap. 6: Il rito

Il rituale mitraico è uno degli aspetti più controversi del culto, a causa della mancanza di fonti letterarie dirette. Abbiamo già accennato all'esistenza di un "catechismo" definito mitraico da taluni studiosi, per il quale la pertinenza al culto di Mitra è discutibile<sup>933</sup>. Le fonti maggiormente usate per spiegare quali fossero le attività rituali sono quelle iconografiche e la letteratura patristica e neopitagorica. Se per queste fonti letterarie bisogna considerare il contesto storico e teologico nel quale sono state concepite, anche per le testimonianze iconografiche non si deve perdere di vista il loro valore simbolico e legato al mito e in quanto tale slegato dalla prassi rituale.

In questo capitolo, si tenterà una panoramica della documentazione archeologica quale indicatrice dell'uso degli spazi e di presenza di supporti legati ad alcune attività. Infatti, in questo lavoro, l'architettura dei mitrei viene considerata come lo spazio entro il quale si compie il rito. Il luogo di culto deve essere funzionale a questo scopo, alla luce anche della natura ritualistica della religione romana, composta di azioni e gesti definiti che rimandano al rapporto tra gli uomini e gli dèi<sup>934</sup>. Si parlerà dunque di altari e are, di sacrificio e di banchetto. Tale articolazione del capitolo tenta di rispecchiare l'ordine di causa ed effetto: l'altare come supporto per il sacrificio, premessa al banchetto conviviale. Dopo questa prima parte si analizzerà dapprima la pratica dell'iniziazione per passare poi all'impiego di due elementi naturali, onnipresenti in ogni aspetto dell'esistenza umana, quali l'acqua e il fuoco. La scelta di iniziare con un rapido esame degli altari ritrovati si basa anche sul fatto che è la maggior evidenza archeologica in nostro possesso. Come vedremo, i report archeologici non hanno restituito grosse indicazioni riguardo alimenti consumati durante il banchetto o tracce di uso del fuoco.

### 6.1. Altari

In questo paragrafo, attraverso un riesame delle tipologie di altari ritrovati, si tenterà di capire quale fosse la loro funzione nell'economia del mitreo e/o nel rituale. Non vengono considerate

---

<sup>933</sup> BRASHEAR 1992 è l'editore del papiro e della prima attribuzione al contesto mitraico. *Contra* TURCAN 1992a, ALVAR 2008, 378, nt. 677.

<sup>934</sup> SCHEID 1995, in particolare p. 424.

le numerose arette o basi di piccole dimensioni, rinvenute solitamente presso le nicchie delle banchine, che probabilmente si limitano all'ambito degli *ex-voto*.

Si è scelto di esaminare la funzione del *thronus* nella sua articolazione e nel rapporto rispetto a quelli definiti tradizionalmente, di seguito all'opera di Becatti<sup>935</sup>, come altari. In effetti, già all'interno della pubblicazione dei mitrei ostiensi, si nota la presenza del termine "altare" in riferimento al ripiano orizzontale delle edicole a gradoni che si trovano sovente nella parete di fondo che ospitano i *signa* del dio. "Altari" sono definite anche alcune are situate di solito davanti alla nicchia o edicola che ospita l'immagine della tauroctonia. Come scrive Becatti:

Questo altare si trova sia staccato, sia inserito o poggiato sull'edicola a gradini, che si innalza in fondo alla maggior parte dei mitrei. Se infatti alcuni hanno una semplice nicchia per una pittura o per un rilievo, come il mitreo delle Sette Porte e quello di Fructosus, o in altri la parete di fondo appare liscia come nel mitreo di Felicissimo o in quello delle Terme di Mitra, in molti compare questa edicola in muratura vestita di stucco o di marmo a più ripiani e gradini generalmente fra due ante, in forma più o meno sviluppata e complessa. Non ci è dato finora conoscere la precisa funzione di questa particolare struttura con il rituale mitriaco; quanto al nome le iscrizioni del mitreo Aldobrandini e di quello delle Pareti dipinte parrebbero suggerire per tale edicola quello di *thronum*<sup>936</sup>.

*Thronus* è un termine ricorrente in tre iscrizioni ostiensi: un'epigrafe riconducibile al contesto del mitreo della cd. Casa di Diana, ricorda la costruzione di un trono da parte di due personaggi della *gens Caerellia*, come sacerdoti e *antistes* del dio *Sol (Invictus Mithra)*<sup>937</sup>. La seconda epigrafe proviene dal mitreo Aldobrandini, incisa su una lastra di marmo di rivestimento del basamento dell'edicola. Attesta la costruzione di un trono – e di un simulacro in marmo del dio e di altri, non specificati, *ornamenta* – a spese del *pater Sex. Pompeius Maximus*<sup>938</sup>. L'ultima iscrizione arriva dal mitreo delle Pareti Dipinte in cui si conserva solo l'oggetto della dedica, il *thronus*, e la divinità destinataria, Mitra<sup>939</sup>.

Al di là delle attestazioni epigrafiche del termine, la struttura di altare in muratura, o di edicola a gradoni, alla quale si è attribuito il termine *thronus* (fig. 76) è una peculiarità dei mitrei ostiensi. La ritroviamo infatti nel mitreo della cd. Casa di Diana (fig. 76a), m. della *Planta*

---

<sup>935</sup> BECATTI 1954.

<sup>936</sup> BECATTI 1954, 136.

<sup>937</sup> *CIL* XIV 4313.

<sup>938</sup> *CIL* XIV 4314, a questo si aggiunge anche la costruzione dei *praesepia*, in riferimento alle banchine laterali.

<sup>939</sup> *CIMRM* 266.

*Pedis* (fig. 76b), nel m. del cd. Palazzo Imperiale (fig. 76c), m. Aldobrandini, m. delle Pareti Dipinte, m. degli Animali (fig. 76d) e forse nel cd. Sabazeo. La funzione di questi *throni* sembra essere quella di basamento o supporto ai rilievi mitraici ospitati sulle pareti di fondo, all'interno di nicchie o edicole<sup>940</sup>.

Becatti aggiunge però un altro aspetto funzionale: il ripiano orizzontale costituito dalla parte superiore del basamento, ricoperto di marmo o mosaicato, poteva assolvere le funzioni di altare sul quale si «compiono libagioni e sacrifici». Si assume quindi la differenza con la religione *tradizionale* in cui l'ara sacrificale è posta all'esterno della cella, quale casa del dio<sup>941</sup>.

In questo senso, vale ancora più la pena riflettere sulla funzione quindi di are e altari, poste davanti ai *throni*.

Nel lavoro di Turcan dedicato agli altari mitraici, sono considerati tali solo quei supporti in cui era possibile effettuare il rito sacrificale. In sostanza, l'assenza del *foculus* o del suo alloggiamento è da ritenere un'indicazione di altra funzione. A ciò si aggiunge che lo studioso francese non considera mai i ripiani dei *throni* come spazi per il sacrificio. Egli riconosce nella sola ara proveniente dalla cd. Casa di Diana un vero e proprio altare (fig. 77), che però avrebbe perso la sua funzione nel momento in cui, inserito come arredo nel mitreo, è stato capovolto<sup>942</sup>. La nuova funzione doveva essere quella di supporto all'illuminazione della parete di fondo o dell'intero spazio.

Gli altri altari ostiensi, appartengono tutti al medesimo gruppo, contraddistinto dalla presenza di cavità, o nicchie, che interessano l'altare per tutta la profondità o solo parzialmente. Questa tipologia ha la funzione ben precisa di illuminare i motivi scolpiti sulla superficie anteriore esposta verso l'esterno, attraverso l'inserimento di lucerne, parimenti a quanto ritenuto anche da Becatti per tutte le are con cavità o trafori<sup>943</sup>. Mediante la disposizione dell'arredo culturale e mobile, l'illuminazione si configura come parte integrante nel rituale, per valorizzare i *signa* nelle edicole e nelle nicchie. Questo si percepisce in modo netto nel mitreo delle Terme di Mithra, dove la scultura del dio che si appresta a uccidere il toro è collocata in modo obliquo al di sotto di uno dei tre lucernari. Tale posizionamento sarà avvenuto in funzione del filtraggio

---

<sup>940</sup> Tra gli altri vedi BECATTI 1954, 136; TURCAN 1991, 223-24; CLAUSS 2001, 52.

<sup>941</sup> BECATTI 1954, 136.

<sup>942</sup> L'altare era originariamente dedicato a Ercole a all'*Aqua Salvia*. Si trova reimpiegato davanti al *thronus* del mitreo, in posizione capovolta, quindi con la base che funge da superficie superiore o piano d'appoggio, e il *foculus* e i pulvini che poggiano sul piano pavimentale.

<sup>943</sup> BECATTI, 1954, *passim*; TURCAN 1991.

dei raggi solari proprio al di sopra della statua che ritrae il dio, per ottenere un grande effetto scenografico<sup>944</sup>.

Per Turcan, gli altari mitraici non sono dunque predisposti al sacrificio, bensì a scopi relativi all'illuminazione o alla bruciatura di offerte e incenso. Tale visione è confortata dai rinvenimenti archeologici di resti di pece su bracieri e altari<sup>945</sup>.

Possiamo iniziare a tirare una prima conclusione riguardo al rito: in base a questi dati dobbiamo considerare la luce come parte integrante del rituale<sup>946</sup>. Allo stesso tempo dobbiamo chiederci se altre tipologie di tracce archeologiche, come ossa, segni di bruciatura o utensili legati alla lavorazione di animali siano riferibili a sacrifici e olocausti. In tal caso, è possibile imputare agli altari una sola funzione scenografica?

## 6.2. Sacrificio

Per procedere a un'analisi del rituale mitraico, siamo partiti dall'altare come primo elemento e abbiamo notato come le testimonianze ostiensi si discostino dalle caratteristiche tradizionali di are ed altari. Se il posizionamento e l'aspetto strutturale di questi supporti è distante dalla tradizione dei culti civici, è necessario ora indagare le modalità in cui avveniva il sacrificio, qualora esso fosse parte del rituale.

Per cercare di comprenderne il ruolo in ambito mitraico si considerano anche le evidenze - iconografiche, architettoniche e letterarie - al di fuori della città di Ostia.

Il punto di partenza è la tauroctonia, immagine complessa che si imposta sulla parete di fondo dei mitrei in forma sia plastica sia pittorica. Si tratta di uno degli aspetti del culto più *standardizzati*. Anche alla luce di piccole variazioni e tendenze, soprattutto regionali, mantiene uno schema iconografico incentrato sulla figura di Mitra, abitualmente vestito "alla persiana" con anassiridi e berretto frigio<sup>947</sup>, che sottomette il toro e lo colpisce con un pugnale all'altezza del collo. A questa scena si aggiungono un serpente, un cane che lecca la ferita del toro e uno

---

<sup>944</sup> Nel mitreo di Capua erano presenti quattro lucernai, se si considera anche il vestibolo (vedi Sirano 2016, soprattutto 284-85).

<sup>945</sup> CLAUSS 2001, 121.

<sup>946</sup> Per l'utilizzo di fuoco e dunque luce si rimanda anche al paragrafo 6.5.

<sup>947</sup> A Ostia abbiamo una delle poche eccezioni all'usuale rappresentazione del dio, sia nella forma cioè quella di una scultura a tuttotondo, sia nel linguaggio figurativo perché Mitra è rappresentato con corta tunica e al posto del berretto frigio doveva indossare una corona radiata. Si tratta della scultura di Kriton dal mitreo delle Terme di Mitra. La scelta di vestire il dio di panni orientali, come anche per *Cautes* e *Cautopates*, è una chiara modalità di sottolinearne l'origine orientale secondo i modi romani di rappresentare le genti orientali.

scorpione che ne pizzica i testicoli. Compagni di Mitra sono *Sol* e *Luna* sui rispettivi carri, che si impongono sulla parte superiore delle rappresentazioni.

Altri protagonisti minori possono essere *Cautes* e *Cautopates* e un corvo, nel probabile ruolo di messaggero del dio. In alcuni casi questa scena viene affiancata da immagini di dimensioni minori, quasi didascaliche, ad arricchire la narrazione della vicenda del dio<sup>948</sup>, secondo una tendenza che riscontriamo principalmente nei rilievi di area pannonica<sup>949</sup>.

Il *focus* principale è però l'uccisione del toro da parte del dio. Proprio dalla scelta del termine uccisione partiamo per cercare di capire se sia opportuno o meno parlare di sacrificio.

Come ha evidenziato Prescendi<sup>950</sup>, ci sono diversi aspetti che rendono questa immagine diversa da un sacrificio, soprattutto agli occhi dei romani. E aggiungerei anche agli occhi degli attori del culto, che come abbiamo avuto modo di vedere, conoscevano bene la realtà del sacrificio romano, nelle sue forme pubbliche e private. Una prerogativa del sacrificio tradizionale è l'animale consenziente, che non oppone resistenza alla sua sorte. Nel caso di Mitra vediamo che il dio sottomette il toro – egli appare nell'atto di cavalcare il bovino e afferrarlo per le corna – prima di sferrare il colpo letale. Anche il momento dell'uccisione è una novità: le scene di sacrificio tendono a rappresentare solo i momenti precedenti.

Nell'ottica di evento conclusivo, c'è un'attività di preparazione che termina con la condivisione del pasto. Invece nella vicenda di Mitra, sembra risaltare la figura del dio cacciatore, che cattura la preda, la porta nella grotta e la spartisce in un banchetto divino a cui prende parte anche *Sol*. Un altro tema fondamentale è il protagonista dell'atto che è il dio stesso: non è un sacrificio a una divinità, ma è essa stessa che lo compie. L'offerta sacrificale quindi non si pone come mezzo di collegamento tra sfera umana e divina, nell'accezione pienamente romana<sup>951</sup>. A chi sarebbe dunque rivolto questo sacrificio *sui generis*? Secondo Prescendi, va rintracciato in un mito sitiogonico che si configura come antenato del sacrificio vero e proprio, volto ad assicurare il nutrimento agli esseri viventi e dunque la vita. Tale idea troverebbe conferma anche sul piano iconografico. Le figure degli animali che si nutrono del sangue del toro, o che

---

<sup>948</sup> I temi rappresentati tendono a essere sempre gli stessi, ai quali si può aggiungere qualche altra scena. Si tratta della rappresentazione di Giove contro i Giganti, di Saturno/Chronos, la petrogenesi di Mitra, il cd. miracolo dell'acqua, Mitra che trascina sulle spalle un toro, la sottomissione di *Sol* a Mitra, la scena dell'alleanza e quella del banchetto mistico tra i due (vedi tra gli altri VERMASEREN 1963, 75-105).

<sup>949</sup> Nel mitreo Barberini e in quello di Marino (RM) abbiamo una tauroctonia dipinta, circondata da riquadri in cui sono raffigurate le vicende del dio.

<sup>950</sup> PRESCENDI 2006 e 2018.

<sup>951</sup> PIRENNE-DELFORGE – PRESCENDI 2011, 8.

alludono alla sua fertilità o la spiga di grano che fuoriesce dalla coda del toro sono esemplificative<sup>952</sup>. Al Mitra “demiurgo” e al toro come simbolo di fecondità sembra riferirsi infine anche Porfirio<sup>953</sup>.

Sempre a livello iconografico altri rimandi al sacrificio *tradizionale* sono stati trovati nella figura del toro: si pensi, ancora una volta, alle pitture di Santa Prisca. Le scene di processione con immagini di animali (montone, gallo, cinghiale e toro) sono state interpretate da Vermaseren e Van Essen come un *suovetaurilia*, con l'introduzione però del gallo<sup>954</sup>. Inoltre, la scarsa leggibilità della figura ha fatto ipotizzare ai due studiosi che il toro fosse bianco, come nei mitrei di Marino e Capua, o che indossasse un *dorsuale*<sup>955</sup>. Questo elemento potrebbe essere riconosciuto anche nel rilievo dai *Castra Peregrinorum*<sup>956</sup> e potrebbe essere stato utilizzato come allusione dell'offerta alla sfera divina propria del sacrificio<sup>957</sup>.

Sul piano puramente empirico - di rito nel luogo di culto - è necessario capire come i gesti del sacrificio potessero inserirsi nel mitreo e quanto questi fossero mimetici della narrazione mitica.

Nel corridoio centrale del mitreo delle Terme di Caracalla c'è una stanza sotterranea con un collegamento a due latrine raggiungibile dall'esterno attraverso uno stretto cunicolo. Questo ambiente seminterrato ha un'ampia apertura sul corridoio, che ha fatto pensare si trattasse di una *fossa sanguinis*, concepita per il deflusso del sangue dovuto al sacrificio del toro<sup>958</sup>.

L'idea che potesse essere utilizzata per scenografie spettacolari in considerazione del suo collegamento con altri ambienti sotterranei, da ricondurre secondo Così alle iniziazioni, sembra poco convincente<sup>959</sup>. Allo stesso modo l'idea del *taurobolium*, soprattutto se si considera la

---

<sup>952</sup> PRESCENDI 2006, 118-119 che rimanda a Lincoln 1986, 65-67 per la definizione di “mito sitiogonico”.

<sup>953</sup> PORPH., *De Antro* 18: “... il toro è esaltazione di Selene, le api sono nate dai buoi, le anime che si dirigono verso la generazione sono nate dai buoi, e ladro di buoi è il dio che in segreto ha promosso la generazione” e sempre PORPH., *De Antro* 24: “...Pertanto assegnarono come adatta a Mithra la sede presso gli equinozi; per questo lui porta il coltello dell'Ariete, segno di Ares, e cavalca il toro, e il toro è di Aphrodite. E poiché Mithra è demiurgo e signore della generazione è stato posto nel cerchio equinoziale...” (trad. SANZI 2006), vd. anche PRESCENDI 2006, 118-19.

<sup>954</sup> VERMASEREN – VAN ESSEN 1965, 160-64; KANE 1975, 349.

<sup>955</sup> In un recente articolo sul rilievo con tauroctonia dal mitreo dei *Castra Peregrinorum*, in base all'analisi dei resti di pigmenti sulla superficie marmorea, rivela che il corpo del toro era stata trattato con pigmenti colorati solo per il finimento di alcuni dettagli e che la scelta del toro bianco, potrebbe inserirsi in scelte coloristiche codificate (LIVERANI ET AL. 2019).

<sup>956</sup> Vd. LISSI CARONNA 1986; FRIGGERI – GRANINO CECERE – GREGORI 2012, 647; LIVERANI ET AL. 2019.

<sup>957</sup> PRESCENDI 2018, 286-87.

<sup>958</sup> PIRANOMONTE 1996, 268; PIRANOMONTE 2008, 42-43. *Contra* COSÌ 1979, 941-42.

<sup>959</sup> COSÌ 1979.

*fossa sanguinis* come indicatore di questo specifico rito, la cui conoscenza in ambito romano ci deriva dal culto frigio di Cibele e Attis, appare poco opportuna. Nei fatti, uno degli aspetti principali contro l'idea di un sacrificio taurino è proprio la mancanza di altre attestazioni archeologiche. Il caso del mitreo delle Terme Antoniane è un *unicum* e difficilmente può essere considerato testimonianza di un rito, che qualora esistesse, ricoprirebbe un ruolo fondamentale nel culto<sup>960</sup>.

È necessario riflettere sull'uso degli spazi. Il mitreo, sebbene sia espressione di un'architettura di adattamento a soluzioni e fabbriche preesistenti, è concepito per ospitare i gesti che compongono il sistema del rito e gli attori che li compiono. Abbiamo visto come l'esempio ostiense ci restituisca spazi di diverse dimensioni, ma sempre abbastanza contenute. A questo si aggiungono i contesti, che nonostante la scelta di isolamento degli ambienti, si situano all'interno di sistemi complessi come quelli delle *insulae* e la prossimità di attività professionali o residenziali. Tutto ciò rende poco verosimile la dinamica di introduzione di animali di grosse dimensioni per le operazioni di sacrificio. Inoltre, si tratta di comunità composte da un numero limitato di persone, come è stato tentato di ricostruire a partire dalla grandezza di *podia* e mitrei<sup>961</sup>. Va detto, che anche in questo caso, si può pensare che la carne non utilizzata ai fini del banchetto potesse essere consegnata attraverso un sistema di *sportulae*. Legata alle dimensioni delle comunità è anche la capacità economica che permette il sacrificio di un intero toro.

Dirimenti in questo senso sono le informazioni che abbiamo attraverso le analisi archeozoologiche da contesti non ostiensi e che affrontiamo nel paragrafo successivo dedicato al banchetto<sup>962</sup>.

Un altro elemento che ci spinge ad affrontare in modo critico l'idea che il culto di Mitra avesse una natura sacrificale è legato alle modalità di offerta al dio, che è il fondamento del sacrificio nella sfera sacra romana. Il problema si pone nuovamente analizzando l'architettura religiosa e gli arredi sacri. Abbiamo già parlato della presenza di possibili altari posti all'interno del

---

<sup>960</sup> Vedi anche BATTISTI 2019.

<sup>961</sup> Si tratta ovviamente di stime. Secondo Meiggs, la capacità dei mitrei ostiensi era tra i venti e al massimo quaranta fedeli (MEIGGS 1973, 372). Bakker ha provato a fare delle ipotesi partendo dalla grandezza dei *podia*. Le cifre si aggirano le 18 e le 45 persone (m. della cd. Casa di Diana c. 45 fedeli, m. di Lucrezio Menandro c. 32, m. di *Fructosus* c. 18, m. Aldobrandini c. 14 minimo; m. presso Porta Romana c. 39, m. delle Sette Sfere c. 32, m. della *Planta Pedis* c. 42, m. del cd. Palazzo Imperiale c.40, m. degli Animali c. 18 minimo, m. delle Sette Porte c. 28, m. dei Serpenti c. 39, m. di Felicissimo c. 37, cd. Sabazeo c. 45 (BAKKER 1994, 114-115). Nell'elenco non è presente il mitreo delle Terme di Mithra.

<sup>962</sup> Paragrafo 6.3.



mitreo, ma in questo caso è necessario affrontare il tema riferendoci all'assenza di altari esterni. Questi rappresentano il supporto fondamentale e imprescindibile di ogni azione sacrificale, perché supportano l'esposizione degli *exta* destinati agli déi. Tale processo necessita dell'uso del fuoco per la cottura e la bruciatura delle porzioni da destinare alle divinità. Tale deve prevedere sistemi di areazione e di convogliamento verso l'esterno dei fumi della combustione<sup>963</sup>. Nei mitrei ostiensi non c'è alcuna attestazione di camini o canne fumarie e l'uso del fuoco sembra limitarsi a funzioni di illuminazione o di bruciatura di incensi<sup>964</sup>.

### 6.3. Banchetto

I resti osteologici rappresentano una fonte che può fornire indicazioni sia sui sacrifici sia sui banchetti. Soprattutto in tempi più recenti, grazie all'integrazione di specialisti all'interno delle équipe archeologiche, è stato possibile documentare stratigraficamente, e quindi ricostruire, le azioni nelle varie fasi di uccisione, preparazione, offerta, olocausto e pasto conviviale. In questo settore il dato ostiense è estremamente esiguo e limitato dagli sterri, a causa della perdita del dato stratigrafico e di ciò che nella letteratura archeologica viene definito come "small finds". Per ovviare a questa lacuna, procediamo al confronto con le pubblicazioni di scavi più recenti, grazie alle quali è possibile definire quale fosse il ruolo del banchetto nei mitrei. A questo si deve aggiungere anche la comprensione dell'uso degli spazi e delle eventuali stanze annesse<sup>965</sup>.

Queste informazioni si aggiungono a una storia degli studi sul tema del banchetto mitraico basata principalmente sul dato iconografico e le parole di neoplatonici e apologeti. Cumont si è espresso variamente sul ruolo del banchetto come costruito di derivazione iranica ispirato al rito dell'*haoma*, attraverso il quale l'iniziato riesce a contrastare le forze maligne e garantirsi un'esistenza futura. Nel rilievo di Konijc, vediamo una scena parattatica con due personaggi, forse Mitra e *Sol*, che bevono da corni potori poggiati sul dorso di un toro. Accanto a essi ci sono una serie di personaggi mascherati – si riconoscono un corvo, forse un persiano e un *leo*. Davanti al toro e alle due divinità ci sono un leone e un tripode su cui sono visibili quattro pani

---

<sup>963</sup> Sulla difficoltà dei mitrei di contesti urbani con pratiche legate al fuoco vedi anche ALVAR 2008, 352 nt. 587. Ringrazio la professoressa Françoise Van Haepere per la possibilità di confronto su questo tema (come su molti altri) e per i preziosi suggerimenti.

<sup>964</sup> Per l'utilizzo del fuoco si rimanda al paragrafo 5.5.

<sup>965</sup> Come abbiamo visto nel paragrafo 3.3, dedicato agli ambienti annessi, nel caso di Ostia, il dato è decisamente poco rappresentativo e di valore indiziario.

(fig. 78). La presenza di corni potori, sia tra le divinità, sia tra i personaggi mascherati, è sempre secondo Cumont, una chiara riproposizione dell'*haoma*, molto simile all'eucarestia cristiana<sup>966</sup>. La posizione cumontiana non sorprende alla luce dell'influenza iranica che lo studioso belga riconosceva nel *mitraismo*.

Diversa è la lettura di Vermaseren, che probabilmente alla luce delle numerose scoperte avvenute nella prima metà del XX secolo, offre una ricostruzione che si basa sulle testimonianze iconografiche. Riconosce tre diverse tipologie di scene relative al tema del banchetto: una ispirata al mitico pasto di Mitra e *Sol*, la seconda a un pasto tra iniziati mascherati e le due divinità e una terza raffigurante un banchetto tra iniziati<sup>967</sup>. Alla base del pasto c'era l'offerta, da parte del *pater*, di pane e un liquido – anche in questo caso è chiara l'influenza cristiana nella lettura delle rappresentazioni – come racconta anche Giustino<sup>968</sup>. Secondo Vermaseren, questa sorta di sacramento avveniva attraverso l'assunzione del sangue del toro<sup>969</sup>.

Contrario all'offerta del sangue del toro, ma non così distante dalla lettura di Vermaseren, è l'ipotesi di Kane. Egli, a partire da una scena del mitreo di Capua, vede nella citazione di Giustino un riferimento all'iniziazione e non al banchetto<sup>970</sup>. Propone quattro diverse tipologie di rappresentazioni di pasti: il primo fa riferimento al ciclo mitico, con Mitra e *Sol* che; poi la rappresentazione di una scena di culto in cui si commemora il banchetto mitico, con *heliodromus* e *pater* come controfigure dei due dèi e gli iniziati mascherati; il terzo tipo è una scena con Mitra e *Sol* e gli iniziati mascherati. A questo trittico aggiunge una quarta tipologia in cui le figure sono adagiate su una *kline*<sup>971</sup>.

Una ricostruzione del banchetto a partire dall'iconografia può essere sicuramente utile, ma nei casi di totale assenza di fonti dirette sull'argomento, rischia di rimanere speculativa e diventare una ricerca della corrispondenza tra le azioni narrate attraverso il linguaggio figurativo e le gesta degli attori del culto.

Recentemente, negli studi di archeologia del sacro si è riconsiderato il ruolo dell'archeozoologia e della paleobotanica. Ciò ha comportato a valutare l'importanza di alcune tipologie di ritrovamenti e dell'analisi di segni di abbattimento, di eventuali tracce di cottura e

---

<sup>966</sup> CUMONT 1903, 163-65.

<sup>967</sup> VERMASEREN 1963, 98-104.

<sup>968</sup> IUST., *Ap.* 66.

<sup>969</sup> VERMASEREN 1963, 50 e 102.

<sup>970</sup> KANE 1971, 320-21.

<sup>971</sup> KANE 1971.

di consumo, della tafonomia e della scelta dei luoghi di seppellimento, qualora si tratti di deposizione primaria o della considerazione di altre dinamiche in caso di rinvenimenti residuali. Nel caso di deposizioni primarie si devono quindi valutare gli spazi, di solito annessi al santuario, adibiti per tali attività, sia nella fase preliminare di abbattimento o preparazione, sia nella fase di cerimonia vera e propria – sacrificio e/o banchetto<sup>972</sup>.

La raccolta dei dati, provenienti dalle più recenti pubblicazioni su contesti mitraici in cui sono stati analizzati i reperti zoologici, restituisce un panorama in cui gli animali più utilizzati nei pasti conviviali ospitati nei mitrei sono pollame e maiale. I bovini coprono percentuali decisamente residuali. Se è inverosimile dunque che si compissero sacrifici di tori, è probabile che gli animali offerti al dio fossero maialini e polli. Il dato archeozoologico attesta in modo diffuso, in un campione di contesti mitraici che vanno dall'Occidente all'Oriente romano, che si sceglievano maialini in età da latte e galli adulti. Tali predilezioni possono essere considerate in un'ottica sacrificale o rispetto all'evento del banchetto conviviale in sé stesso. Infatti la carne di pollo era un alimento poco diffuso nelle tavole romane e potrebbe significare una scelta legata all'importanza del banchetto<sup>973</sup>. L'ipotesi che il pollame fosse l'alimento più diffuso nella dieta mitraica perché allusivo del gallo come animale legato a *Cautes* e alla rinascita è decisamente poco convincente e sembra ricadere nel tentativo di ricostruzione simbolica di una pratica rituale<sup>974</sup>.

A Ostia, i documenti di scavo e la pubblicazione dei mitrei ostiensi riportano esigue notizie di ritrovamenti di ossa animali, probabilmente dovute alle modalità di sterro applicate. Sappiamo però che nel mitreo della *Planta pedis* e in quello delle Sette Porte sono stati rivenute piccole quantità di ossa, in entrambi i casi nelle nicchiette, elemento ricorrente sulla faccia anteriore dei *podia*. Nel mitreo di via del Serapide, le ossa di pollame sono state ritrovate solo all'interno

---

<sup>972</sup> Per l'importanza dell'archeologia in contesti sacri vedi VAN ANDRINGA – LEPETZ 2003; per una panoramica sull'apporto dei resti osteologici in contesti mitraici e le più recenti analisi vedi BATTISTI 2019.

<sup>973</sup> Tali conclusioni sono il frutto di una raccolta di dati provenienti dalle pubblicazioni di contesti mitraici scavati con metodo stratigrafico e raccolta e analisi archeozoologica dei resti osteologici e confluiti in BATTISTI 2019. Fanno parte di questo campione i seguenti siti: Septeuil (M.A. GAIDON-BUNUEL – P. CAILLAT, *Honorer Mithra en mangeant: la cuisine du mithraeum de Septeuil*, in S. LEPETZ – W. VAN ANDRINGA 2008, 255-266), Martigny e Orbe (C. OLIVE, *Honorer Mithra en mangeant: le menu des mithriastes d'Orbe et de Martigny*, in S. LEPETZ – W. VAN ANDRINGA 2008, 267-272), Tienen (LENTACKER - ERVYNCK - VAN DER NEER 2004), *Novae* (L. NINOV, *Animal bones from the mithraeum at Novae*, in «Novensia», XIV, 2003, 231-239), Wallbrook e Carrawburgh (A. KING, *Animal remains from temples in Roman Britain*, in *Britannia* XXXVI, 2005, 329-369), *Crypta Balbi* (J. DE GROSSI-MAZZORIN 2004, resti animali del mitreo della *Crypta Balbi*: testimonianze di pratiche culturali, in M. MARTENS – G. DE BOE 2004, 179-82).

<sup>974</sup> LENTACKER – ERVYNCK – VAN NEER 2004; MARTENS – LENTACKER – ERVYNCK 2008.

di una nicchia<sup>975</sup>. Nel mitreo delle Sette Porte, in una nicchia della banchina di destra (lato sud), è stata invece scavata un'olla fittile interrata, contenente ossa di gallinacci e forse conigli più i frammenti di tre vasetti ovoidali<sup>976</sup>. Le modalità di recupero e anche di interpretazione di questi resti sono legate all'occhio, seppure esperto, degli scavatori. Mancano dunque di analisi archeozoologiche che possano dare informazioni sulle specie utilizzate, sull'età degli animali e sulle modalità di uccisione e preparazione. Soprattutto nel caso del mitreo delle Sette Porte sarebbe stato interessante documentare tafonomia e modalità di seppellimento di resti fittili e osteologici per comprendere la possibilità si sia trattato di un atto rituale. Forse questa soluzione è stato un *espediente*, imputabile probabilmente al contesto urbano, per sostituire le fosse di deposizione con i resti degli animali consumati durante i banchetti. Abbiamo attestazioni di fosse nel mitreo di Martigny/ *Forum Claudii Vallensium*<sup>977</sup>, contenenti anche ceramica e altri utensili collegabili al banchetto come a Tienen<sup>978</sup>.

L'architettura del mitreo disegna lo spazio entro il quale si compiono riti e celebrazioni. È proprio la struttura di base, in effetti, a indicarci il ruolo del banchetto nel culto<sup>979</sup>. La concezione architettonica del mitreo come luogo di culto ha come riferimento quello del *triclinium*: nei templi mitraici troviamo due *klinai* che delimitano uno spazio di corridoio alla fine del quale si imposta l'ultimo lato della scenografia, che ospita il *signum* del dio nella sua performance contro il toro<sup>980</sup>. Sembra che Mitra sia uno dei invitati al banchetto, insieme agli iniziati che prendono posto sulle banchine. Anche in questo caso il mitreo si configura come struttura cultuale di rottura rispetto agli spazi della *religione* tradizionale. L'architettura templare risponde a una divisione gerarchica degli ambienti, in cui si contrappongono gli spazi per le divinità e quelli per gli uomini<sup>981</sup>. In ambito mitraico sembra instaurarsi invece una relazione diversa di condivisione tra uomini e divinità, probabile conseguenza del sacrificio che è compiuto *da* Mitra e non *per* il dio.

---

<sup>975</sup> BECATTI 1954, 77.

<sup>976</sup> BECATTI 1954, 94.

<sup>977</sup> WIBLÉ 2004.

<sup>978</sup> LENTACKER – ERVYINCK – VAN NEER 2004.

<sup>979</sup> L'architettura sacra risponde alle regole del ritualismo romano. Viene concepita per poter ospitare i gesti degli uomini in onore degli dèi (SCHEID 1995, 424). Nel caso del culto di Mitra si deve considerare, almeno per il contesto ostiense, una dinamica di adattamento nell'impianto dei mitrei.

<sup>980</sup> ALVAR 2008, 230.

<sup>981</sup> SCHEID 1995.

In uno spazio sacro, diviso tra uomini e divinità e che vive nei gesti sacri degli attori, sono previste una serie di azioni che necessitano di ambienti e strumenti specifici. Abbiamo già visto come sia difficile, nel contesto ostiense, riconoscere vani annessi al mitreo inteso come sala di culto. In altre aree dell'impero sembrano esserci però delle connotazioni più nette. L'esistenza di cucine è documentata per esempio nel mitreo di *Lucus Augusti* nell'*Hispania Tarraconensis*<sup>982</sup>. Però in casi come questi, essendo lo spazio culturale installato entro *domus* è difficile comprendere se la presenza di ambienti di servizio sia imputabile esclusivamente al contesto culturale. In questo medesimo mitreo, inoltre sono stati riconosciuti anche gli ambienti predisposti alla conservazione di stoviglie. L'utilizzo di utensili impiegati in pasti o banchetti è stato dimostrato anche in altri contesti. Un esempio è a *Pons Aeni*<sup>983</sup>, tra Retia e Norico, in cui sono stati riconosciuti i cestini e le scaffalature in legno. Un altro è Tienen, nella *Germania Inferior*, dove sono state scavate fosse in cui è stato calcolato sia stato gettato materiale fittile per circa un centinaio di persone<sup>984</sup>. Questo dato è stato fondamentale per gli archeologi per arrivare all'ipotesi che in questo *vicus* ci sia stato un grande banchetto. L'evento celebrativo è stato interpretato come una cerimonia mitraica connessa al solstizio estivo<sup>985</sup>, alla quale, considerati i grandi numeri è verosimile che siano stati invitati altri abitanti dell'area o membri di comunità mitraiche limitrofe<sup>986</sup>.

A Ostia, la presenza di cucine pertinenti a mitrei è stata ipotizzata recentemente da alcuni studiosi, in merito ai casi dei mitrei di *Fructosus*, delle Sette Sfere e delle Pareti Dipinte<sup>987</sup>.

Tale ipotesi è difficile da accogliere: la cucina del mitreo di *Fructosus* viene ascritta all'esistenza di vani di servizio connessi alle attività collegiali, ma non abbiamo alcuna traccia archeologica e non è citata da Becatti. Per quanto riguarda gli altri due esempi abbiamo avuto modo di vedere come la connessione di entrambi a una *domus* non è suffragata dall'evidenza archeologica<sup>988</sup>. Nel primo caso il collegamento tra la cd. *Domus* di Apuleio e il mitreo delle

---

<sup>982</sup> ALVAR – GORDON – RODRÌGUEZ 2006; ALVAR 2008, 351.

<sup>983</sup> GARBSCH 1985, 364.

<sup>984</sup> LENTACKER – ERVYNCK – VAN NEER 2004; MARTENS – LENTACKER – ERVYNCK 2008.

<sup>985</sup> MARTENS – LENTACKER – ERVYNCK 2008. Contro l'idea di una celebrazione in occasione del solstizio estivo sono MacKinnon, seguito da Alvar, secondo cui la riproduzione di maiali e agnelli (MACKINNON 2004, 143; ALVAR 2008, 362).

<sup>986</sup> LENTACKER – ERVYNCK – VAN NEER 2004; MARTENS – LENTACKER – ERVYNCK 2008.

<sup>987</sup> WHITE 2012, 474-77, MELEGA 2019, 185. Si cita anche il caso del Sacello delle Tre Navate che abbiamo escluso dagli edifici adibiti a mitreo. A Roma, in una delle stanze del mitreo di Santa Prisca i ritrovamenti di ossa di pollo hanno portato a pensare che l'ambiente potesse essere adibito a cucina, sebbene siano assenti tracce a favore di queste ipotesi (pe l'analisi degli spazi di questo mitreo vedi SCHATZMANN 2004).

<sup>988</sup> Vedi anche VAN HAEPEREN 2019, 86, in cui al di là dei casi specifici si sottolinea come a Ostia nessun mitreo sia impiantato presso una *domus*.

Sette Sfere è stato garantito in epoca moderna dai restauratori, portando proprio all'obliterazione dell'ambiente di cucina dell'abitazione<sup>989</sup>. Nel secondo caso la pertinenza del mitreo delle Pareti Dipinte alla *domus* non è accettabile, in quanto, nel momento della sua installazione, la residenza era stata defunzionalizzata per creare un edificio di carattere artigianale<sup>990</sup>.

Nel contesto urbano ostiense sembra verificarsi quanto è deducibile dalla documentazione epigrafica di Dura Europos, in cui il riconoscimento di una lista di beni con annesse alcune indicazioni di prezzi è stata considerata una "shopping list"<sup>991</sup>. Potrebbe trattarsi effettivamente di una lista della spesa per provvedere a quanto fosse necessario per alcune cerimonie. Da ciò si può dedurre che anche gli alimenti consumati durante il banchetto arrivassero nel mitreo già pronti e preparati, forse acquistati presso una *taberna* o una *popina* vicina<sup>992</sup>. Questo sembrerebbe testimoniato anche dal ritrovamento di resti di carne salata ed essiccata a indicare che il banchetto non era strettamente connesso al sacrificio animale<sup>993</sup>.

In considerazione delle riflessioni fatte riguardo agli attori del culto e alle modalità di impianto dei mitrei in determinati contesti, è da riconsiderare l'idea comune a diversi studiosi che il banchetto sia una rievocazione del pasto tra Mitra e *Sol*. Sembra più plausibile pensare a una prassi di convivialità, alla base di ogni forma aggregativa, dal contesto familiare a quello collegiale. Tale ipotesi, nata nell'analisi di Vermaseren, riproposta da Kane viene approvata anche da Griffith. Quest'ultima ritiene che il banchetto mitraico abbia preso le mosse dalle attività di convivialità private, proprie dell'ambito domestico e delle forme di religiosità private. In questo senso il culto di Mitra si sarebbe posto come una forma evoluta dei culti privati ospitati in contesti domestici che avrebbe preso ispirazione nella scena di condivisione del pasto tra il dio iranico e *Sol*<sup>994</sup>. Sempre secondo la studiosa, la scelta del *biclinium* come tipologia architettonica nasce dalla sintesi di tre elementi della vita privata: l'uso dello spazio domestico per le religioni di ambito domestico e familiare, la discrezione individuale nella scelta di alcune divinità e infine l'uso della *domus* per ospitare banchetti in caso di occasioni

---

<sup>989</sup> RIVA 1999, 118-19.

<sup>990</sup> BECATTI 1954, 59; VAN HAEPEREN 2019, 86.

<sup>991</sup> ROSTOVZEFF ET AL. 1939, 124, *CIMRM* 64-65.

<sup>992</sup> ALVAR 2008, 351-52.

<sup>993</sup> È il caso dei mitrei di Septeuil e di *Forum Claudii Vallensium* dove è attestato un uso di carne conservata attraverso essiccazione o affumicatura (GAIDON-BUNUEL – CAILLAT 2008, 255-56; WIBLÉ 2004, 138-39).

<sup>994</sup> GRIFFITH 2010.

sociali e religiose<sup>995</sup>. Di queste proposte è senz'altro condivisibile l'idea di una centralità del banchetto, intorno al quale sembra essere predisposto lo spazio sacro. Una lettura evolucionistica del culto di Mitra dalle premesse dei culti domestici sembra invece troppo legata all'idea che i mitrei fossero impiantati presso *domus*<sup>996</sup> e all'opzione di scelta religiosa, che come abbiamo visto, non è un concetto applicabile al pluralismo religioso romano<sup>997</sup>.

#### 6.4. Iniziazioni

Sulla base dei paragrafi precedenti è ora necessario valutare lo svolgimento delle iniziazioni e il loro peso nel rito.

Come abbiamo già avuto modo di vedere quando abbiamo analizzato gli attori, l'applicazione di un modello ortodosso per la ricostruzione dei sette gradi mitraici *tradizionali*, storiograficamente parlando, è difficile se utilizziamo le fonti in modo critico.

Sul piano teologico, l'iniziazione accomuna i riti misterici nella possibilità per l'iniziando di avere una nuova vita nella prospettiva non terrena e nell'assumere un ruolo diverso mediante i riti e le celebrazioni.

Tenendo presenti le constatazioni riguardo alla flessibilità dei gradi e delle varianti territoriali, possiamo utilizzare alcuni documenti epigrafici provenienti da uno stesso contesto culturale per capire se si riferiscono a episodi iniziatici con valore calendariale. Per il culto di Mitra, nel quale sembra assente un'agenda delle celebrazioni e dei riti fissi<sup>998</sup>, val la pena approfondire le

---

<sup>995</sup> GRIFFITH 2010, 64.

<sup>996</sup> L'impianto di mitrei presso *domus* è accertato principalmente a Roma, dove un'analisi della topografia e delle evidenze sporadiche sarebbe necessaria per cercare di comprendere meglio le modalità di installazione di questi luoghi di culto. Per una panoramica generale sul culto di Mitra a Roma si rimanda a COARELLI 1979.

<sup>997</sup> Vedi MASSA 2018, riguardo l'inopportunità di parlare di scelta religiosa in un contesto storico antico, considerato che si tratta di una dinamica legata all'età moderna.

<sup>998</sup> Sono state proposte diverse possibilità che alcuni giorni dell'anno, legati al ciclo solare soprattutto, fossero legati a festività periodiche (ALVAR 2008, 361); per Beck è verosimile pensare che si celebrassero i due solstizi, in inverno per onorare l'immortalità e d'estate la mortalità, secondo l'interpretazione che dà dell'iscrizione di Virunum (AE 1994, 1334) la cui data è il 26 giugno del 184 (PICCOTTINI, 1994; BECK 1998, 338-40). Altri esempi richiamati per soddisfare questa ipotesi, sono il restauro dello stesso mitreo di Virunum 60 anni dopo, nella data del 24 giugno (CIL III 4800, CIMRM 1438) e una dedica da *Nersae* in data 25 giugno 172 (CIL IX 4109, CIMRM 647). *Contra* Turcan, seguito da Alvar, che in base alle iscrizioni di Palazzo Marignoli ricostruisce l'assenza di festività legate a ogni specifico grado sulla base dell'attività solare (R. TURCAN, *Hiérarchie sacerdotale et astrologie dans les mystères de Mithra*, in *La science des cieux: sages, mages, astrologues, Res Orientales* 12, Bure-sur-Yvette 1999, 249-61, *non vidi*; ALVAR 2008, 361-63). Sul piano archeologico tale ipotesi potrebbe trovare riscontro nel sito di Tienen/Tirlemont in cui le analisi osteologiche indicano che un grosso banchetto, forse per un centinaio di persone, avrebbe avuto luogo nella seconda metà di giugno (LENTACKER – ERVYINCK – VAN NEER 2004; MARTENS – LENTACKER – ERVYINCK 2008). *Contra* MACKINNON 2004, 143; ALVAR 2008, 362); per

iscrizioni ritrovate presso San Silvestro in Capite, durante gli scavi di Palazzo Marignoli<sup>999</sup>. Alvar ha ordinato i vari appuntamenti rivelati nelle iscrizioni, ricostruendo una particolare concentrazione di attività durante il mese di aprile<sup>1000</sup>.

Sebbene si tratti di un periodo che va dal 357 al 362, nel 358 e nel 362, le date cadono prevalentemente in questo mese. L'altro aspetto importante di questi documenti è il riferimento preciso alle attività, definite in base al grado di riferimento: si cita sei volte il termine *leontica*, una volta *patrica*, *persica*, *heliaca*. Ancora più interessante è il ricorso del termine (due volte) *cryfi*, su cui si rimanda al paragrafo 5.2 e l'assenza di *corax*, *nymphus* e *miles*. Secondo Alvar, tale elenco di date si riferirebbe alle iniziazioni del grado indicato e la scelta sarebbe ricaduta in base agli impegni dei senatori che prendevano parte a queste attività<sup>1001</sup>.

Non è necessario ritornare sul tema delle iniziazioni rispetto ai gradi e alle posizioni già espresse nel capitolo 4. Un aspetto ancora lungi dall'essere chiarito è come le iniziazioni avvenivano, se solo nello spazio definito dal mitreo, o attraverso una processione che ne superava i limiti spaziali.

Indicazioni sulle iniziazioni sono state rintracciate in due fonti iconografiche: il vaso di Mainz<sup>1002</sup> e il mitreo di Santa Maria Capua Vetere<sup>1003</sup>. Nel primo sarebbe rappresentata una sorta di prova di coraggio, in cui l'iniziato testava sé stesso di fronte alla paura e alla sottomissione per mettere alla prova la propria resistenza<sup>1004</sup>. Tali temi si ripropongono anche nel mitreo campano. L'aspetto dell'umiliazione è considerato preponderante da Gordon, che insieme alla liberazione, lo ritiene il caposaldo della liturgia mitraica. L'importanza dell'ineguaglianza che permette l'ordine nella società romana, basata sul patronato<sup>1005</sup> sarebbe affrontato nel diverso uso delle proporzioni dei personaggi, come si vede in entrambi i casi. Se i temi della paura e della sottomissione sono testimoniati anche da Gregorio Nazianzeno<sup>1006</sup>, è

---

una sintesi vedi BATTISTI 2019, 139. Un'altra data che è verosimilmente collegata all'inaugurazione del mitreo di Santa Prisca è il 20 novembre 202 (GUARDUCCI 1979), in un giorno con nessun carattere solare.

<sup>999</sup> GALLO 1979.

<sup>1000</sup> ALVAR 2008, 363.

<sup>1001</sup> ALVAR 2008, 363-64. Blomart, invece, ritiene che "l'agenda" di Palazzo Marignoli rispecchi la celebrazione dell'equinozio di primavera, durante il quale sarebbe avvenuto il sacrificio del toro da parte di Mitra (BLOMART 1992, 629).

<sup>1002</sup> Pubblicato da H.G. HORN, *Das Mainzer Mithrasgefäß*, in *Mainzer Archäologische Zeitschrift* I (1994), 21-66. Per una descrizione vedi anche BECK 2000.

<sup>1003</sup> VERMASEREN 1971.

<sup>1004</sup> ALVAR 2008, 370-76; GORDON 2007; GORDON 2011.

<sup>1005</sup> GORDON 2007; GORDON 2011.

<sup>1006</sup> GREG. NAZ., *Orat. IV "Adv. Iul."*, 70: "Tu non onori religiosamente queste cose ma le disonori, tu che nutri ammirazione per il rogo di Herakles, quello derivato dal suo errore, ... per le mutilazioni dei Frigi sedotti dal flauto e divenuti folli dopo il flauto, per le prove dolorose (nel tempio) di Mithra e per le bruciature legittime" E



interessante capire quale può essere il riscontro di tali atti all'interno dell'architettura sacra mitraica, tenendo sempre ben presente la distanza tra mito e prassi.

Alcuni pannelli dipinti del mitreo di Santa Maria Capua Vetere ritraggono delle scene che possono essere considerate allusive delle pratiche iniziatiche. Usando la numerazione di Vermaseren<sup>1007</sup>, sul pannello RI si vede un iniziando bendato probabilmente spinto, inginocchiato (LIV), con le braccia bloccate e un oggetto non identificato mantenuto da un'altra figura sopra la testa dell'iniziando (RV), in posizione sdraiata forse con uno scorpione addosso (LII), mentre sembra nell'atto di ricevere impotente dei tizzoni ardenti scagliati verso il viso (RII) o con bruciature sulle braccia (LII).

Come per le iconografie relative a banchetti e sacrifici, l'interpretazione del mito non rispecchia le pratiche reali e in assenza di prove archeologiche o di didascalie che spieghino il contenuto delle figure, rimaniamo nel puro campo speculativo<sup>1008</sup>.

Ritornando al mitreo di Santa Prisca, abbiamo la rappresentazione di una processione. Possiamo ipotizzare che, lungo il corridoio dei mitrei, avvenisse una piccola sfilata, durante la quale gli iniziandi venivano acclamati – come testimoniato dai graffiti di Dura Europos – magari dopo le prove fisiche e psicologiche di cui non abbiamo i mezzi per supporre il grado di crudeltà.

A dispetto di una supposta centralità dell'iniziazione, questa non sembra essere una delle attività principali ospitate nei luoghi di culto. Come afferma Gordon, che ha convintamente rintracciato nell'organizzazione mitraica una mimesi della società romana, a partire dall'iniziazione e dal superamento di questo passaggio, il mitreo come tempio assolve a tre funzioni. Queste trovano luogo in unico spazio, distinguendo il mitreo dai templi dei culti civici: “a house for a cult image, a sacrificial site, and a meeting-place for a dining group”<sup>1009</sup>.

---

ancora GREG. NAZ., *Orat. IV “Adv. Iul.”*, 89: “(Marco di Aretusa) veniva trascinato per le piazze, veniva spinto nelle fogne, veniva trascinato per i capelli; nessuna parte del corpo viene risparmiata, dal momento che all'aggressione si era mescolata la violenza da parte di coloro che nel tempio di Mithra venivano puniti degnamente in questo” e GREG. NAZ., *Orat. XXXIX “In Sanct. Lum.”*, 5: “(Nelle nostre feste) non c'è la legittima punizione di Mithra riguardo a coloro che sopportano di essere iniziati a tali cose; né gli smembramenti di Osiris, altra disgrazia venerata dagli Egiziani...”. (Trad. SANZI 2003, 425-26).

<sup>1007</sup> VERMASEREN 1971.

<sup>1008</sup> Beck invece ritiene che le iconografie mitraiche avessero quasi una funzione didascalica, in cui ciascuna rappresentazione offriva sul registro mitico la prassi che si svolgeva nei mitrei: così la scena del banchetto tra Mitra e *Sol* coincide con il banchetto conviviale, la scena dell'arco del vaso di Mainz è legata al cd. miracolo di Mitra che scaglia una freccia su una roccia da qui esce una sorgente e rappresenta una parte del rituale iniziatico (BECK, 2000).

<sup>1009</sup> GORDON 2007, 393.

La paura e la sottomissione erano parti integranti dell'esperienza iniziatica. L'ingresso nel mondo dei misteri di Mitra rappresentava il raggiungimento della libertà e dell'appagamento dell'essere parte di un ingranaggio. I rapporti di disegualianza e di deferenza tra *cliens* e *patronus*, presenti in ogni ambito della società romana, erano garantiti e garanti dell'impero<sup>1010</sup>. Dato il peso teologico dell'iniziazione, non solo momento di passaggio ma fulcro del culto, si può ricercare anche sul piano della materialità la dimostrazione di tale importanza. Il mitreo ne dovrebbe rappresentare lo spazio di svolgimento. In questo senso, a partire dalle parole di Porfirio, Beck ridefinisce il mitreo come "modello cosmico" in cui l'iniziazione trova adempimento<sup>1011</sup>.

Lo spazio per le iniziazioni e le eventuali processioni sembra dover essere limitato al mitreo o ai probabili ambienti annessi, per il carattere non pubblico delle iniziazioni. A Ostia, il riconoscimento di vani collegati alla sala mitraica è difficile da accertare. Anche nel caso di possibili ricostruzioni, è possibile che in alcuni casi non ci fosse alcun ambiente annesso<sup>1012</sup>. Però c'è un elemento che possiamo pensare fosse parte del rito iniziatico ed è legato al cosiddetto *thronum*, ampiamente diffuso nei mitrei ostiensi: questo potrebbe essere il luogo deputato al ministro dell'iniziazione (forse un sacerdote, forse il *pater*). Verso di esso si doveva rivolgere l'attenzione dell'iniziando, come è rappresentato nel vaso di Mainz in cui la figura dell'arciere è assisa<sup>1013</sup> (fig. 79).

Considerando la grossa incertezza anche sul tema dei gradi, sul loro numero e la loro assenza in aree come la Britannia e quella renana-danubiana, gli aspetti legati all'iniziazione sono ancora lungi dall'essere ricostruito in modo convincente.

---

<sup>1010</sup> Le scene legate alle pratiche iniziatiche del mitreo di *Capua*, secondo questa lettura, sono state concepite con l'intento di creare nello spettatore e nel soggetto rappresentato il sentimento di sottomissione, per ribadire la superiorità del *potere costituito* e legittimare l'autorità (GORDON 2007, 405).

<sup>1011</sup> BECK 2006.

<sup>1012</sup> Vedi paragrafo 3.3.

<sup>1013</sup> Anche nel mitreo di S. Prisca abbiamo la rappresentazione di un alto trono su cui siede il *pater* (è indicato nell'epigrafe soprastante) verso il quale è diretta la processione degli altri gradi. È verosimile che il *thronum* fosse effettivamente assegnato al titolare del più alto grado. Secondo Gordon la figura seduta, con arco, rappresentata sul cratere di Mainz è da identificare con un *pater* (BECK 2000, 152; GORDON 2007, 394).

## 6.5. Acqua e Fuoco

Nel culto di Mitra, l'acqua è un elemento che possiamo riconoscere in alcuni elementi strutturali, quali pozzi e bacini, ma che si manifesta anche su un piano simbolico attraverso l'iconografia.

Già Cumont aveva collegato il cratere all'elemento acquatico, secondo la narrazione di Porfirio:

Le api stipano il miele nei crateri e nelle anfore, giacché i crateri simboleggiano le sorgenti, come presso Mithra il cratere è collocato al posto di una sorgente...<sup>1014</sup>.

Nei mitrei di Felicissimo e delle Sette Porte, la cui decorazione musiva è ricca di simboli, ritroviamo tre crateri. Nel primo mitreo, si trova nel riquadro messo in relazione al grado del *corax* e mostra delle somiglianze con il cratere dipinto nella scena di processione dei *leones* di Santa Prisca. A ridosso dell'altare, c'è un altro vaso, simile per la collocazione a quello del mitreo delle Sette Porte, posto poco prima dell'altare, tra un corvo e un serpente.

Per Becatti, tale tipologia di rappresentazione allude all'abluzione per la prima iniziazione del fedele<sup>1015</sup>, in maniera concorde a quanto riferito da Tertulliano sul rito del *battesimo* di alcuni pagani:

Ma d'altra parte i pagani, assolutamente lontani da ogni comprensione delle cose dello spirito, attribuiscono un potere di uguale efficacia ai loro idoli; però servendosi di acque non consacrate, mentono a loro stessi. Infatti grazie ad alcuni riti sacri con un battesimo diventano iniziati ai misteri di un certo Mithra e di una certa Iside.<sup>1016</sup>

Sempre legato alle iniziazioni è invece il ruolo dell'acqua nella mensa eucaristica secondo Giustino:

La qual cosa (sc. la celebrazione eucaristica), davvero, i malvagi demoni imitatori fecero in modo che avesse luogo anche nei misteri di Mithra; infatti, come sapete o potreste comunque apprendere, durante le cerimonie iniziatiche si fa l'oblazione di un pane e di una coppa d'acqua mentre si recitano alcune formule.<sup>1017</sup>

---

<sup>1014</sup> PORPH. *De Antro* 17. Traduzione di E. SANZI.

<sup>1015</sup> BECATTI 1954, 109.

<sup>1016</sup> TERT. *De Bapt.*, V, 1. Traduzione di E. SANZI.

<sup>1017</sup> IUST. *I apol.*, 66, 4. Traduzione di E. SANZI.

Non serve sottolineare nuovamente come la letteratura apologetica sia per essa stessa natura incline alla critica secondo la lente cristiana e rilegge coi propri occhi i rituali *altri* come estranei e pericolosi. Resta però la testimonianza della presenza dell'acqua, di cui solo indirettamente possiamo postulare l'esistenza attraverso la cultura materiale; lo sforzo sta nel cercare di comprendere quale fosse il ruolo ricoperto, rituale o propedeutico a esso.

Dalle iscrizioni del mitreo di Santa Prisca troviamo un altro riferimento, in totale accordo con il cosiddetto miracolo dell'acqua in cui Mitra scaglia una freccia su una roccia<sup>1018</sup> da cui inizia a scorrere l'acqua

*Fons concludere petris qui [g]eminos aluisti ne[c]ta[re fr]at[re]s.*

Tornando però all'iconografia, secondo Saxl, i crateri rappresentati nelle immagini in cui ricorrono un leone e un serpente<sup>1019</sup> sono da interpretarsi come raccoglitori del sangue che zampilla dal toro dopo il colpo inferto dal dio<sup>1020</sup>. A questa lettura si collega anche Turcan che ritiene che la presenza di un vaso nei pressi o nelle raffigurazioni della tauroctonia sia da riferirsi al sangue come elemento liquido e fecondatore<sup>1021</sup>. Ciò potrebbe essere anche il caso della rappresentazione citata poc'anzi dal mitreo delle Sette Porte, in cui il corvo e il serpente, animali comprimari nelle scene di tauroctonia, si pongono ai lati del vaso (fig. 80a).

In altri casi, al di fuori della colonia ostiense, abbiamo la rappresentazione di vasi sui rilievi, per i quali si ipotizza l'utilizzo simbolico dell'acqua in assenza di fonti o sorgenti<sup>1022</sup>. Crateri sono visibili in rilievi mitraici da Bologna<sup>1023</sup>, Stockstadt<sup>1024</sup>, Spalato<sup>1025</sup>, Fellbach<sup>1026</sup> vicino Stoccarda.

---

<sup>1018</sup> Non ci sono esempi di questo episodio a Ostia, ma il tema è ricorrente in tutti i contesti in cui oltre alla tauroctonia, c'è un intento narrativo. Tra i vari esempi si consideri il mitreo Barberini (*CIMRM* 390) o il rilievo di Neuernheim (*CIMRM* 1283).

<sup>1019</sup> Le speculazioni su questa tipologia di rappresentazioni dei crateri con leone e serpente si concentrano sulle testimonianze iconografiche soprattutto di area danubiana e retico-renana, vd. SAXL 1931 e WILL 1955. CLAUSS (2000, 54) mette invece in relazione il serpente all'acqua.

<sup>1020</sup> SAXL 1931, 65

<sup>1021</sup> TURCAN 1981, 353-4. Aggiunge anche che il cratere portato dai *leones* nella processione del mitreo di Santa Prisca possa essere usato per il vino, come simbolo del sangue del toro.

<sup>1022</sup> CLAUSS 2000, 74.

<sup>1023</sup> *CIMRM* 694.

<sup>1024</sup> CLAUSS 2000, fig. 15.

<sup>1025</sup> *CIMRM* 1861.

<sup>1026</sup> *CIMRM* 1306.

Nel contesto ostiense la presenza dell'acqua si ritrova in varie forme e in quasi tutti i luoghi di culto; a volte si manifesta all'interno del sacello vero e proprio o negli spazi di accesso alla sala di culto.

Nei mitrei dei Serpenti e Aldobrandini non abbiamo alcuna testimonianza relativa a questo elemento. Per il secondo caso, questa può essere una lacuna nella documentazione, in considerazione del fatto che questa struttura è stata scavata per meno della metà della presunta estensione. Per il mitreo del cd. Palazzo Imperiale invece sappiamo che in una fase precedente la pavimentazione musiva donata da *Calendio*, c'era una piccola vaschetta inserita nel pavimento che forse poteva contenere un bacino o un vaso per l'acqua<sup>1027</sup>. Un bacino o un pozzetto *rituale*<sup>1028</sup> sono attestati nel mitreo della Casa di Diana presso l'ingresso, nella forma di un dolio interrato nel piano pavimentale. Casi simili si ritrovano presso l'accesso originario del mitreo di Felicissimo, quello del mitreo delle Sette Sfere e in quello di Porta Romana. Solo in quest'ultimo il pozzetto non ha forma circolare, ma è una vaschetta rettangolare. Posizionati presso l'altare sono invece i pozzetti dei mitrei delle Pareti Dipinte, delle Sette Porte. Nel caso del Sabazeo il pozzetto si trova a circa metà della lunghezza del corridoio tra le due banchine (fig. 80 a-e).

Nel censimento delle fonti d'acqua presenti a Ostia fatto da Ricciardi, l'autrice inserisce solo l'esempio dal mitreo di Felicissimo, precisando che all'interno dei mitrei sono stati spesso rinvenuti dei pozzi di cui non è stato possibile verificare se si trattasse di finti pozzi o veri e propri pozzi di falda<sup>1029</sup>. In questo caso, l'inserimento del pozzetto del mitreo di Felicissimo nella suddetta pubblicazione è stato dettato dall'aderenza di questo esempio ai pozzi veri e propri.

Accanto a questo elenco di pozzi di mitrei, ci sono altre strutture per la raccolta dell'acqua, meteorica o di falda, che si trovano in ambienti verosimilmente annessi ai luoghi di culto. Nel mitreo degli Animali, come abbiamo visto nella scheda del dossier dedicata, non riusciamo a ricostruire con certezza se l'ambiente retrostante la parete di fondo fosse collegato al sacello; si noti però che in questa sala c'è un bacino interrato. Nell'ambiente davanti all'ingresso del mitreo della *Planta Pedis* c'è un dolio, il cui orlo rappresenta la vera del pozzo, probabilmente

---

<sup>1027</sup> Vedi anche MARCHESINI 2012-13, 51. Sappiamo inoltre dai rapporti dello scavo degli anni 70, della presenza di una falda acquifera sottostante le strutture del cd. Palazzo Imperiale (notizia riportata da MARCHESINI 2012-13, 51).

<sup>1028</sup> La ricorrenza di pozzetti all'interno dei mitrei ostiensi è diffusamente presentata da BECATTI come rituale (1954).

<sup>1029</sup> RICCIARDI-SCRINARI 1996, vol. I, n° 52, p. 62.

di falda. Anche nel cortile di accesso al mitreo delle Pareti Dipinte abbiamo un pozzo di falda, di epoca repubblicana, mantenuto in uso anche durante l'utilizzo del luogo di culto<sup>1030</sup>.

Presso il mitreo di Lucrezio Menandro, in un ambiente adiacente all'anticamera del mitreo, forse un secondo accesso al mitreo, c'è una vaschetta quadrangolare addossata alla tamponatura di una precedente porta, che è in fase con l'impianto del mitreo.

Nel mitreo delle Terme di Mitra non ci sono tracce di strutture o apparati relativi alla raccolta di acqua, sebbene una vasca quadrangolare presso la parete di fondo lungo la parete sinistra del mitreo, potrebbe aver avuto questa funzione.

Nel complesso collegiale degli *stuppatores*, presso l'ambiente a nord dell'ingresso su via del Pomerio, c'è un pozzo di cisterna di forma circolare, con camerella per la raccolta d'acqua<sup>1031</sup>.

Dopo questa breve disamina è evidente come le attestazioni di fonti d'acqua siano eterogenee, sia nella forma, sia nella collocazione. Si possono sottolineare due punti deboli nell'utilizzo di questi dati. Il primo è che nei casi dei pozzetti o finti-pozzi e delle vasche in muratura non possiamo avere certezza che fossero utilizzate per la raccolta dell'acqua. Il secondo, è che data la natura di insediamento dei mitrei nel tessuto urbano ostiense, vale a dire ambienti di produzione o di lavoro soprattutto, la presenza dell'acqua prescinde il carattere rituale o funzionale a esso. Rituali sembrano essere i finti-pozzi, la cui presenza non può essere utilitaristica.

Allargando il campione ai monumenti mitraici fuori da Ostia abbiamo attestazioni di bacini o cisterne per il mitreo di Koenigshoffen<sup>1032</sup> presso Strasburgo, a Carnuntum<sup>1033</sup>. In altri casi abbiamo la scelta di collocare mitrei nei pressi di sorgenti naturali come avviene a Poetovio (Pannonia), a Septeuil<sup>1034</sup>, Macwiller (Gallia Belgica), a Paracin (*Moesia superior*) e nel mitreo presso la basilica di San Clemente a Roma. A Duino, il mitreo ha sfruttato una grotta naturale, posta nei pressi delle risorgive del fiume Timavo.

---

<sup>1030</sup> RICCIARDI-SCRINARI 1996, vol. I, n° 26, p. 40-1.

<sup>1031</sup> RICCIARDI-SCRINARI 1996, vol. I, n° 3, p. 105.

<sup>1032</sup> *CIMRM* 1368.

<sup>1033</sup> *CIMRM* 1691.

<sup>1034</sup> In questo caso il mitreo è stato installato all'interno di un santuario della sorgente. Successivamente nel mitreo è stata dedicata una cappella alla ninfa della risorgenza (GAIDON-BUNUEL 2000), (VAN ANDRINGA - VAN HAEPEREN 2009, 24).

Il ruolo dell'acqua almeno a livello mitico trova riscontro nel cosiddetto miracolo dell'acqua che vede Mitra scoccare una freccia dal suo arco che va a colpire una roccia da cui sgorga l'acqua<sup>1035</sup>.

A questo elemento si collega anche la rappresentazione di *Oceanus*, che è una figura divina che compare spesso all'interno delle rappresentazioni degli episodi del ciclo mitico del dio iranico.

Coniugando questa tipologia di fonti coi dati derivati dall'esame dei mitrei ostiensi e dai loro contesti, sembra palesarsi un ruolo centrale dell'acqua nel culto di Mitra, almeno nella rappresentazione mitica della vicenda del dio. Nei casi citati di mitrei distribuiti nell'Impero, la presenza di una sorgente o di una fonte d'acqua naturale sembra essere stato un fattore determinante nella scelta di collocazione del luogo di culto<sup>1036</sup>. Nel caso di Ostia, la presenza di acqua è contraddistinta oltre che dal Tevere e dal mare, dalla presenza di falde acquifere e dal sistema di conduzione dell'acqua corrente in città. Nei casi di mancanza di fonti di acqua diretta, è lecito supporre che si sia ovviato inserendo pozzi e bacini per la raccolta.

A Ostia l'inserimento strutturale di elementi riconducibili all'acqua, uniti alle manifestazioni iconografiche, sembra indicare la rilevanza dell'acqua nel culto. Ciò sarebbe confermato a Ostia sotto forme diverse rispetto ad altri territori, in cui è stato possibile scegliere di collocare i mitrei presso sorgenti.

Anche nel caso di non centralità dell'acqua sul piano rituale, la sua presenza è imprescindibile per l'unica attività che abbiamo certezza avvenisse nel mitreo, ovvero il banchetto. L'eventualità di un utilizzo dei finti pozzi per altri fini, quali per esempio, quelli ipotizzati, sul piano simbolico, per la raccolta del sangue, sono ovviamente direttamente collegati al sacrificio, per il quale abbiamo già considerato poco reale l'idea dello sgozzamento del toro.

Come alla base delle cose naturali, secondo Turcan, anche nel culto mitraico l'acqua non può prescindere dal fuoco. E in questo senso lo studioso analizza il ruolo dei due elementi in una contrapposizione vitale, in un dualismo basato sull'umidità per l'acqua e il calore per il fuoco,

---

<sup>1035</sup> Questa scena fa parte, tra gli altri esempi, anche del ciclo pittorico del mitreo Barberini (*CIMRM* 390) e dal rilievo dal mitreo d'Angleur (*CIMRM* 966). Il tema è più ricorrente nei rilievi d'area danubiana e pannonica, anche in virtù del fatto che è più comune l'uso dei rilievi *narrativi* (*CIMRM* 1091; 1083; 1128; 1137; 1225; 1247; 1249; 1283; 1292; 1294; 1301; 1359; 1400; 1422; 1430; 1475; 1510; 1584; 1602; 1740; 1815; 1920; 1935; 1958; 1972; 1975; 2018; 2023; 2036; 2037; 2042; 2046; 2051; 2106; 2111; 2113; 2114; 2157; 2159; 2171; 2189; 2202; 2214; 2226; 2244; 2272; 2291; 2292; 2297; 2315; 2338; 2340).

<sup>1036</sup> Vedi anche TURCAN 2004.

rappresentati, da Luna e *Sol*, da *Cautopates* e *Cautes*<sup>1037</sup>. Il *leo* si configura così come il frutto di questa unione, per il quale l'iniziazione al quarto grado sarebbe avvenuta secondo un allegorico battesimo di fuoco<sup>1038</sup>. Questo rito di passaggio ci è narrato da Porfirio:

I teologi hanno utilizzato il **miele** per (creare) simboli molteplici e diversi proprio perché lo stesso miele è caratterizzato da molteplici proprietà dal momento che ha la forza di purificare e di conservare; infatti molte cose si mantengono immuni da putrefazione proprio grazie al miele, ed è sempre con il miele che si puliscono le piaghe croniche. Al gusto è dolce e dalle api, le quali è noto che siano nate dai buoi, viene raccolto dai fiori. Pertanto quando agli iniziati al grado del *leo* sulle mani versano miele al posto dell'acqua per purificarle, li esortano a mantenere le mani pure da qualsiasi cosa che possa essere dolorosa, dannosa ed impura; poi, dal momento che il **fuoco** ha il potere di purificare, (lo) presentano come acqua lustrale che ben si addice al mista, proprio perché rifiutano l'acqua in quanto nemica del fuoco; ed anche la lingua da ogni colpa purificano col miele<sup>1039</sup>

e prosegue parlando dell'offerta del miele al grado successivo, quello del *Perses*.

Il collegamento tra *leo* e fuoco è ribadito dalla presenza di una paletta per il fuoco, o un *simpulum* nel mitreo di Felicissimo. Da un'iscrizione del mitreo di Santa Prisca sappiamo anche che erano i *leones* ad occuparsi di bruciare l'incenso<sup>1040</sup>. Tertulliano in riferimento ai *leones* mitraici

I *leones* di Mitra solo il simbolo della natura arida e ardente.

Secondo quanto riportato da Porfirio, il miele come significante del fuoco è però utilizzato anche per l'iniziazione al grado di persiano. Questo potrebbe portarci a immaginare un uso dell'elemento non esclusivo dei *leones*.

Quello che però ci interessa, al di là delle speculazioni sul ruolo del fuoco, è la presenza nel mitreo, che si può esprimere sia per le attività legate al sacrificio, sia per l'illuminazione del sacello. Di nuovo, bisogna fare la conta delle informazioni perdute rispetto ai mitrei ostiensi a causa delle tecniche di escavazione condotte. Possiamo valutare però l'incidenza della

---

<sup>1037</sup> TURCAN 2004

<sup>1038</sup> TURCAN 2004, 264-65.

<sup>1039</sup> PORPH. *De Antro* 15, traduzione di SANZI 2003, 420.

<sup>1040</sup> *Accipe thuricremos pater accipe, sancte Leones/ per quos thura damus per quos consumimur ipsi.* (Vd. VERMASEREN – VAN ESSEN 1965).



documentazione archeologica in nostro possesso, che ci testimonia in modo indiretto l'uso del fuoco.

Turcan, nel suo riesame della documentazione archeologica degli altari mitraici, sottolinea il ruolo del fuoco, arrivando a parlare di una *liturgie du feu et de la lumière*<sup>1041</sup>. La definizione è pertinente nell'esaltazione del ruolo scenografico che la luce doveva giocare in un contesto quale quello del mitreo, solitamente privo di finestre o di un'illuminazione diretta. Secondo lo studioso francese, la funzione delle are che egli definisce tradizionali, ovvero con il *foculus* o la superficie superiore adatta alla combustione di materiale di vario genere, non sarebbero altari sacrificali, ma strumenti per l'illuminazione non ordinaria del mitreo.

A Ostia non ci sono altari che, secondo le categorie riconosciute da Turcan, possono essere utilizzati per il fuoco. L'unico caso di altare *tradizionale* proviene dal mitreo della Casa di Diana (fig. 77) e si trova reimpiegato e capovolto, ovvero con la parte superiore liscia che originariamente fungeva da base<sup>1042</sup>. Come già accennato nel paragrafo dedicato agli altari, sembra che le are avessero una funzione di illuminazione legata probabilmente all'attività rituale. A Ostia sono stati ritrovati quattro altari non inseriti nella struttura del *thronus*, di cui tre hanno la superficie anteriore traforata e uno ha un foro circolare (fig. 81 a-d).

Nel mitreo di Lucrezio Menandro un altare in mattoni ha la faccia anteriore rivestita con una lastra di marmo, con una mezzaluna traforata<sup>1043</sup>.

Nel mitreo delle Pareti Dipinte invece l'altare è in marmo e ha un'incassatura rettangolare sulla superficie posteriore e un busto di *Sol* radiato con due incavi a mezzaluna<sup>1044</sup>.

L'ara ritrovata davanti alla parete di fondo del mitreo delle Sette Porte è in muratura mista con intonacatura bianca. Presenta una cavità interna forse per alloggiare una fonte di luce. Sulla faccia anteriore, sulla base dei confronti con i mitrei precedenti, si pensa potesse esserci una mezzaluna traforata. In questo caso sono stati ritrovati dei frammenti di vetro davanti all'ara, probabilmente utilizzati per ricoprire la superficie traforata<sup>1045</sup>.

L'altare marmoreo del mitreo della cd. Casa di Diana si differenzia perché ha un foro centrale.

---

<sup>1041</sup> Il riferimento di Turcan è al ritrovamento di sei altari presso il mitreo di Carnuntum disposti in semicerchio, di cui ipotizza la presenza di un settimo andato perduto. Questi portatori di fuoco sulla superficie superiore avrebbero illuminato il mitreo e allo stesso tempo rappresentato simbolicamente i sette pianeti (TURCAN 1991, 225).

<sup>1042</sup> L'altare era dedicato a Ercole e all'*Aqua Salvia*.

<sup>1043</sup> BECATTI 1954, 20.

<sup>1044</sup> BECATTI 1954, 60-1.

<sup>1045</sup> BECATTI 1954, 94.

Un'attestazione iconografica di un altare fiammeggiante, denotante un *foculus* acceso, proviene però dalla pavimentazione musiva del mitreo di Felicissimo (fig. 82), accanto alla figura di un cratere, che ci ricollega alla simbologia dualistica di acqua e fuoco.

Il limite dello studio della documentazione archeologica dei mitrei ostiensi, l'abbiamo ribadito varie volte, è la mancanza di un approccio stratigrafico, che ha compromesso la lettura di fasi e delle varie attività. Quindi le tracce di uso del fuoco sono estremamente limitate. Deduciamo ovviamente il suo impiego per l'illuminazione, con are e altari come supporti per lucerne e per l'utilizzo scenografico della luce. Altre modalità non sono ipotizzabili data la scarsità di fonti a nostra disposizione.

Per quanto riguarda il ritrovamento di lucerne nei contesti mitraici ostiensi, non sono presenti oggetti che facciano pensare a un uso specificatamente rituale<sup>1046</sup>. Si tratta infatti di lucerne di terracotta, abbastanza comuni, con bolli riconducibili a un'officina attiva anche a Ostia quale quella di *Annius Serapiodorus* e *Iunius Bitus*<sup>1047</sup>. Le indicazioni degli scavatori riguardo i punti di rinvenimento, per quanto poco puntuali, possono comunque fornirci qualche indicazione. Nel caso del mitreo del cd. Palazzo Imperiale sono state ritrovate numerose lucerne lungo i podi e in una cavità al di sotto del ripiano, sfondato, di una piccola edicola. Secondo Becatti si doveva trattare di un'edicola prevista per l'illuminazione del sacello, in modo analogo agli altari perforati o con alloggiamenti per lucerne<sup>1048</sup>. Nel mitreo delle Sette Porte invece sono state ritrovate tre lucerne davanti alla nicchia centrale e accanto all'altare. In questo caso sono stati trovati anche dei frammenti di vetro che poteva essere posto come chiusura della mezzaluna traforata, che garantiva l'illuminazione<sup>1049</sup>.

In altri casi i ritrovamenti di lucerne sono riferibili a contesti di riempimento o di crollo (mitreo Aldobrandini, al di sotto del ripiano della mensa; mitreo della cd. Casa di Diana, nella preparazione pavimentale sottostante il mosaico e il cd. Sabazeo, in uno strato di crollo, con materiale pertinente anche ai piani superiori degli *horrea*).

---

<sup>1046</sup> Per quanto riguarda le lucerne, alla stregua di altri oggetti mobili riconducibili a contesti sacri, si rimanda alle considerazioni di FONTANA 2012, 5, che giustamente ribadisce come la presenza di soggetti decorativi divini o al contrario l'assenza di riferimenti al sacro, non implica la pertinenza dell'oggetto alla sfera rituale. Soprattutto in casi come questi dirimente è il contesto di ritrovamento. Per quanto riguarda il culto di Mitra, le lucerne con soggetti di carattere mitraico sono prodotti commerciali, di facile acquisto, probabilmente rivolti ai devoti del dio iranico, ma senza nessuna funzione rituale (vedi CLAUSS 2001, 122, che li definisce *mass-produced article*).

<sup>1047</sup> PAVOLINI 1976-77; CECI 2001.

<sup>1048</sup> BECATTI 1954, 53, che rifiuta in modo convincente l'idea di Cumont secondo il quale si poteva trattare di un'edicola che ospitava l'*Aion* mitraico, ovvero il leontocefalo.

<sup>1049</sup> Un caso analogo è riferito da CLAUSS (2001, 128) riguardo al mitreo di Stockstadt I, nel quale la lucerna è stata trovata ancora alloggiata nell'altare e l'apertura era dotata di una lastra di cristallo.

Una lucerna è rappresentata nel pavimento musivo del mitreo di Felicissimo, riferita al grado del *Nymphus*, forse collegabile anche alla frase di Firmico Materno:

Ecco, *nymphus*, salute, *nymphus*, salute luce nuova<sup>1050</sup>.

Clauss, nella sua lettura del pavimento del mitreo di Felicissimo, considera la lucerna quale attributo del grado dello sposo e il diadema come elemento che si riferisce a Venere, divinità planetaria che tutela il *nymphus*<sup>1051</sup>.

Stando agli elementi simbolici raffigurati in questo mitreo, la “liturgia del fuoco e della luce” di Turcan, vedrebbe nel *nymphus* e nel *leo* gli attori principali.

Un altro elemento dell’arredo mobile del mitreo, per cui si può applicare la funzione di punto di luce o di fuoco, è rappresentato dalle sculture di leontocefali. Nelle due attestazioni ostiensi non è presente la cavità interna dalla quale attraverso le fauci spalancate usciva la luce, prodotta probabilmente da una torcia inserita nella parte retrostante del corpo del leontocefalo. Sappiamo però da altri esempi che era possibile usare questi *signa* per questi scopi: abbiamo una statua e un rilievo di contesto sconosciuto ma appartenenti alla collezione Torlonia, un esemplare da Sidone e uno dalla *Crypta Balbi*<sup>1052</sup>. La connessione di questa figura dai tratti divini alla sfera del fuoco si ritrova anche a livello iconografico, grazie alla presenza di fiamme su qualche rappresentazione<sup>1053</sup>.

Acqua e fuoco si presentano sul piano materiale (rispettivamente come fonti, sorgenti, crateri e altari e lucerne) e/o su quello simbolico (crateri e leoni). La loro presenza in chiave simbolica può essere anche interpretata come un espediente per sopperire alla mancanza dell’elemento reale. In ogni caso, sembrano rappresentare due degli elementi principali del rituale e parte delle caratteristiche fondamentali del mitreo<sup>1054</sup>.

---

<sup>1050</sup> FIRM. MAT. *De err. prof. rel.*, XIX,1.

<sup>1051</sup> CLAUSS 2001, 134-5.

<sup>1052</sup> *CIMRM* 543; 544; 79 e BORTOLIN 2012, n° 11, 30, 15, 13.

<sup>1053</sup> Vedi p.150 di questo lavoro.

<sup>1054</sup> TURCAN 2004; ALVAR 2008, 79 che nella nt. 79 cita anche come terzo elemento di purificazione il miele, che come già accennato sembra però rappresentare una sorta di sostituto del fuoco (forse per le attività che prevedevano il contatto tra l’iniziato e l’elemento) essendo associato anch’esso alla figura del *leo*.

## Conclusioni

Alla fine di questo lavoro è necessario riassumere alcuni dei punti già toccati per comprendere quale sia stato il ruolo del culto di Mitra a Ostia.

Grande importanza è stata data allo spazio e alla territorialità. In questo senso l'oggetto specifico della ricerca è il mitreo, come soggetto complesso che esprime, sul piano materiale e attraverso l'occupazione dello spazio fisico, le azioni degli attori. Tale lettura permette un livello di analisi del rito che prescinde dalle fonti indirette.

Il modo in cui il luogo di culto si relaziona con l'esterno, con gli altri "corpi" della città, è indicativo del livello di integrazione nel paesaggio urbano. Appare quindi evidente come non sia solo il mitreo a rapportarsi con la città, ma si tratti di una relazione vicendevole questa assume un ruolo di protagonista, influenzando anche sulle forme di religiosità<sup>1055</sup>. Abbiamo avuto modo di vedere come sia stato necessario ricorrere a forme locali e territoriali, per spiegare alcune differenze o eccezioni che si riscontrano quando le testimonianze ostiensi vengono confrontate con le evidenze di altre aree dell'impero. Basti pensare alla distanza epigrafica nelle menzioni di *leones* e *patres* che ha portato a ipotizzare una differente composizione dei gradi mitriaci. Su questo aspetto, l'area ostiense, insieme a quella centro-italica, rappresenterebbe lo *standard* su cui la storiografia ha tradizionalmente ricostruito una parte della teologia mitraica. Alla luce delle nuove scoperte e dei nuovi scavi nelle province sono emerse però le differenze, tali da far pensare che nei modi di espressione del culto abbia influito il territorio, nella sua dimensione urbana (Roma e Ostia) come in quella rurale (si pensi alle epigrafi mitriache dall'Umbria).

La città come plasmatrice del culto influenza anche la composizione architettonica del mitreo: a Ostia tutti i mitrei sono impiantati in edifici preesistenti, nei quali le modifiche fatte dovevano sopperire alle necessità più basilari delle comunità di devoti. La costruzione di tramezzi, di tamponature per chiudere le finestre o le porte di collegamento, sono servite delimitare lo spazio dagli esterni. Anche l'allestimento di un luogo di culto che richiamasse la grotta deve aver avuto il suo peso.

Nel caso del banchetto, che dobbiamo riconoscere come una delle attività principali delle comunità mitraiche, è difficile ipotizzare la presenza di cucine o luoghi di preparazione.

---

<sup>1055</sup> URCIOLI – RÜPKE, 2018.

Sembra più verosimile si sia scelto di usufruire dei servizi più vicini, come le *popinae* e i *thermopolia*.

Il rapporto tra la città e Mitra è stato analizzato anche sul piano delle interazioni con le autorità locali. L'inserimento di mitrei su terreni pubblici e presso santuari civici è indicativo della visibilità del culto nel paesaggio religioso e in quello cittadino. Rivela quindi un lato *pubblico*, che se non implica un coinvolgimento diretto dello Stato ne esprime uno più informale legato all'assenso e alla tolleranza delle autorità e all'integrazione.

È già noto come i documenti epigrafici ostiensi restituiscano un quadro delle cariche che ha permesso di definire meglio alcune funzioni. Faccio riferimento soprattutto alla ricorrenza dell'*antistes* e dell'*antistes huius loci* che sembrano indicare un ruolo più legato alle attività amministrative, forse preposto nello specifico alla gestione del luogo di culto.

Un aspetto interessante è la presenza dello stesso personaggio in due contesti mitraici. Abbiamo due esempi: *C. Caelius Hermeros, antistes huius loci* del mitreo del cd. Palazzo Imperiale<sup>1056</sup> e del mitreo delle Pareti Dipinte<sup>1057</sup> e *M. Caerellius Hieronymus* presso il mitreo della cd. Casa di Diana<sup>1058</sup> e il mitreo degli Animali<sup>1059</sup>. Purtroppo non è possibile stabilire una contemporaneità nell'assunzione della carica, ma è un aspetto che non possiamo escludere.

L'integrazione non sorprende se si pensa al sostrato sociale nel quale il culto si radica, che è composto da individui di varia estrazione sociale tra i quali spicca l'assenza di magistrati e cittadini degli ordini equestre e senatorio. Più della componente individuale risulta a Ostia dirimente il ruolo delle collettività declinate nelle forme di associazioni ufficiali e informali. È infatti tra le forme di sociabilità di una città peculiare come quella ostiense che possiamo analizzare le modalità di diffusione del culto. Attraverso un'attenta analisi del contesto topografico del singolo luogo di culto, è stato possibile riconoscere la sfera di frequentazione dei mitrei, individuando due tipologie di ambiente sociale: quello professionale e quello di vicinato. L'agente diventa quindi non il devoto come singolo individuo, ma la comunità come forma aggregativa che si forma per prossimità (a cui sembrano far riferimento il mitreo dei Serpenti e quello degli Animali) o in ambiente lavorativo (mitrei delle Pareti Dipinte, della Casa di Diana, di Lucrezio Menandro, delle Terme di Mithra, del cd. Sabazeo, del cd. Palazzo Imperiale, delle Sette Sfere, delle Sette Porte). A queste due tipologie possiamo aggiungere i

---

<sup>1056</sup> CIL XIV 57, 58, 59.

<sup>1057</sup> BECATTI 1954, 57.

<sup>1058</sup> CIL XIV 4313.

<sup>1059</sup> CIL XIV 70.

mitrei *collegiali*. Tra questi oltre al mitreo di *Fructosus*, per il quale l'epigrafia ha garantito l'attribuzione dello spazio culturale al contesto collegiale, anche i mitrei di Porta Romana e, prudentemente Aldobrandini e di Felicissimo. Pertanto, per il caso di Ostia possiamo ritenere pienamente superata l'idea che i mitrei si installassero presso edifici domestici.

Uno dei fattori più importanti per questo studio su Ostia è stato rappresentato proprio dall'analisi delle comunità e di come queste fossero la base sociale ed economica della città. In questo contesto il culto di Mitra si innesta come divinità tutelare prescelta e non come l'elemento intorno al quale si creano i gruppi.

Sarebbe interessante approfondire invece la presenza di mitrei in "ambito domestico". Infatti, per altre aree, come Roma o come l'*Hispania Tarraconensis*, bisognerebbe comprendere quali fossero le dinamiche di riunione presso questi luoghi di culto, nell'ordine dei parenti, dei servitori o dei *clientes*. Sarebbe importante capire se, per esempio a Roma, la presenza di mitrei si attesti in termini più legati al *quadro territoriale*, come sembrano rappresentare i due esempi presso *compita*. A Ostia invece la diffusione capillare nella città sembra non rispecchiare dei criteri territoriali, ma radicarsi in un contesto comunitario peculiare. Tale differenza risiede probabilmente nel differente tessuto urbano che si esprime poi sul piano sociale. A Ostia, non doveva essere difficile per un devoto spostarsi da una qualsiasi zona per raggiungere uno dei numerosi mitrei. Il prevalere del dato comunitario su quello territoriale si esemplifica anche nella presenza di due mitrei vicinissimi quasi contigui, quali quelli della cd. Casa di Diana e di Lucrezio Menandro, che dovevano essere frequentati da devoti diversi, afferenti alla sfera professionale di riferimento ai due caseggiati.

L'importanza assunta dai *collegia* nell'Ostia nel II secolo testimonia il peso sociale dell'associazionismo. Nelle diverse declinazioni assunte, esso sembra essere il cardine della vita ostiense nella media e tarda età imperiale, in una città caratterizzata dalle attività portuali e dalla presenza di migranti che vi risiedevano anche in modo temporaneo. La diffusione del culto di Mitra sembra essere sintomatica di una società peculiare in cui gli agenti hanno un peso più importante del territorio<sup>1060</sup>.

L'analisi della città e del paesaggio religioso ha permesso anche di constatare l'assenza di fenomeni di competizione, come risulta chiaro dai molteplici esempi di coabitazione che

---

<sup>1060</sup> Si pensi all'importanza nella vita sociale dell'*Urbs* delle compagini territoriali, legate al tessuto urbano e di atavica memoria, come i *montes*, i *pagi* e anche i *compita* (vedi FRASCHETTI 1990, 122-184).

riflettono il livello di integrazione tra i vari culti. Si tratta di una conseguenza della pluralità religiosa romana e che si manifesta a Ostia senza contrapposizioni. Anche rispetto ai rapporti con il Cristianesimo, possiamo desumere che nella colonia gli episodi di intolleranza nei confronti del culto di Mitra devono essere stati estremamente limitati.

Un altro dato di questa indagine topografica su Ostia è l'assenza di aree di marginalizzazione o di segregazione degli stranieri. È assente la specificazione in chiave identitaria di gruppi etnici. Questo è molto importante nella lettura degli attori del culto dei *sacra peregrina*. È inopportuno collegare la presenza di divinità straniere a gruppi di persone provenienti dalla stessa terra. Se come abbiamo visto è una dinamica che si verifica a *Portus*, o a *Puteoli* e *Aquileia*, a Ostia non ci sono lo stesso genere di attestazioni. E, in questo senso, la diffusione nella colonia ostiense del culto di Mitra non dovrebbe sorprenderci: nell'impero romano è difficile riconoscere gruppi di persiani o iranici che palesano o rivendicano la propria presenza. Anche sul piano epigrafico, lo studio dell'onomastica ha rivelato presenze sporadiche di individui il cui *cognomen* manifesta una provenienza iranica<sup>1061</sup>. L'ascendenza persiana è solo quella del dio. Un'origine peraltro, che sembra voler essere sempre ribadita, attraverso una serie di attributi del dio che lo rimandano a un contesto culturale altro. Nel culto di Mitra, come anche negli altri *sacra peregrina*, sembra essere una caratteristica inalienabile il continuo richiamo all'alterità e all'esotismo<sup>1062</sup>. Nel caso di Mitra è l'abbigliamento del dio a ricordarci che ci troviamo davanti a una divinità straniera. Tuttavia, a Ostia, questo schema iconografico mostra un'eccezione che potremmo definire greco-romana. Si tratta della statua del Mitra dalle terme che ne prendono il nome, in cui il dio tauroctono indossa una *exomis*. L'eccezionalità della scultura si vede anche nella scelta di ritrarre il dio nel momento precedente alla penetrazione del pugnale nella gola del toro, secondo una rappresentazione del sacrificio più incline all'iconografia romana. Come abbiamo visto però, uno degli elementi, che mettono in discussione il sacrificio del toro nei contesti mitraici, è proprio la distanza dalle rappresentazioni *tipicamente romane* dell'atto.

Il senso dell'alterità si vede anche nella concezione della struttura del luogo di culto, dove si cerca di evocare la grotta, l'antro. Questa ricerca avviene attraverso l'utilizzo di materiali e apparati decorativi che facciano riferimento a questo tipo di ambientazione, come il corallo

---

<sup>1061</sup> Questo può essere solo un indizio perché sappiamo che è difficile riconoscere la provenienza di una persona a partire dal *cognomen*, usualmente greco.

<sup>1062</sup> Vedi a questo proposito SZABÓ 2018, 469 e GORDON 2017, 289-300.

utilizzato nel mitreo delle Sette Porte e la resa della lunetta del *thronus* del mitreo della cd. Casa di Diana. Per lo stesso motivo si privilegiano le coperture a botte.

Nell'installazione di questi luoghi di culto sembra esserci anche la volontà di ricreare l'azione della discesa nell'antro. La scelta ricade su ambienti che si trovano in posizione ribassata rispetto ai vani attigui. Quando non ci sono le condizioni, si ribassa la superficie di qualche centimetro. L'unico mitreo sotterraneo a Ostia è il mitreo delle Terme di Mithra. In una posizione intermedia si pone il mitreo di *Fructosus*, inserito nelle favisse di un tempio mai costruito, a cui possiamo aggiungere i mitrei del cd. Palazzo Imperiale e delle Pareti Dipinte. Meno accentuata la differenza tra il piano di calpestio del luogo di culto e gli ambienti adiacenti è nei mitrei di Lucrezio Menandro, della *Planta pedis*, presso Porta Romana, dei Serpenti, degli Animali e il cd. Sabazeo. Il mantenimento di una quota pavimentale simile al percorso di accesso e ai vani attigui invece si attesta per i mitrei delle Sette Porte, delle Sette Sfere, Aldobrandini e di Felicissimo<sup>1063</sup>.

Più di un accesso sembra quindi voler conferire il senso di discesa. In questo anche l'illuminazione del luogo di culto deve essere considerata un fattore importante. La disamina degli altari ci ha permesso di capire che la luce nel mitreo era legata all'uso di torce e lucerne, a volte mediate da vetrini, o da fori nella superficie degli alloggiamenti. Nel caso del mitreo delle Terme di Mithra, sappiamo che c'erano anche tre lucernari, di cui due utilizzati nella parte di fondo per illuminare la scultura del dio tauroctono e uno nella verso il centro della sala che era stato però chiuso.

Dallo studio delle modalità di accesso si possono trarre dei dati interessanti. Sono riconoscibili tre tipologie: i mitrei con porta d'accesso in asse con la parete di fondo sono sempre mediati da un vestibolo che ha una porta di accesso deviata rispetto a quella della sala di culto (mitrei m. di *Fructosus*, presso Porta Romana, m. del cd. Palazzo Imperiale, m. dei Serpenti, m. della *Planta Pedis*, m. di Lucrezio Menandro, m. delle Pareti Dipinte); quelli con ingresso sulla stessa parete ma decentrati (m. delle Sette Sfere e M. delle Terme di Mithra, M. della Casa di Diana) e quelli con porta sulle pareti laterali (m. di Felicissimo, m. degli Animali, cd. Sabazeo). A queste tre tipologie sfugge il mitreo delle Sette Porte che ha un accesso in asse ma senza un vestibolo o anticamera.

---

<sup>1063</sup> Si deve però precisare che per i mitrei Aldobrandini e delle Sette Sfere è veramente difficile ricostruire le posizioni dei piani di calpestio rispetto alla topografia limitrofa.



Il dato che si può desumere da questa piccola categorizzazione è che l'ingresso alla sala di culto sembra richiedere una sorta di percorso a gomito, forse per deviare la visione dall'interno del mitreo o dalla parete di fondo.

È evidente come il dettaglio strutturale definisce lo spazio del rito. Abbiamo visto come la luce, o meglio l'oscurità fosse un dettaglio ricercato. La tipologia planimetrica dei mitrei ci indica anche l'importanza del banchetto. L'assenza di cucine e l'impossibilità di riconoscere ambienti destinati all'allestimento per i pasti conviviali sono un'altra indicazione. Il ritrovamento in contesti mitraici provinciali di resti di alimenti consumati previa conservazione potrebbe indicare che il banchetto avesse luogo a prescindere dal sacrificio. Riguardo quest'ultimo la difficoltà di riconoscere come altari *stricto sensu* le are che sono state trovate nei mitrei desta qualche dubbio. Come anche il loro posizionamento all'interno, che male si accorda sia alla cottura dei cibi sia all'offerta al dio.

Sembra verosimile che le are ritrovate in alcuni contesti fossero dei supporti per l'illuminazione. La cosa su cui vale la pena riflettere è anche la presenza all'interno dello stesso mitreo del *thronus* e dell'altare. È molto probabile dunque che avessero due funzioni diverse. Anche nel caso dei ripiani orizzontali dei *throne* sembra poco credibile pensare che potessero essere impiegati nel sacrificio.

Un aiuto ci arriva dall'iconografia che si distanzia dal sacrificio romano e potrebbe rappresentare un atto pre-sacrificale.

In senso più generale, sempre riguardo al rito, il culto di Mitra a Ostia ci ricorda ancora una volta il ruolo disgiunto di mito e prassi e di come non si possa interpretare filologicamente il dato iconografico. A questo punto sembra infatti chiaro che il taurobolio non fosse parte del rituale mitraico, come l'ausilio dei dati archeozoologici da altri contesti attesta e Ostia sembra confermare.

Un altro risultato di questa analisi è il ruolo dell'acqua. Se la riconoscibilità dei mitrei non è mai stato un problema, date le spiccate caratteristiche strutturali, la presenza di acqua, anche sul piano simbolico, in vani e stanze attigue al luogo di culto, potrebbe essere un indicatore di pertinenza a esso.

La struttura metodologica è stata pensata fin dall'inizio per offrire una modalità di approccio archeologico allo studio della religione romana. Il punto di partenza prescelto è stato quello di tradurre il dato topografico in informazioni legate al sostrato sociale e alle forme rituali. Tale

analisi è risultata produttiva non solo per gli aspetti legati al sacro, ma anche perché ha fornito nuove indicazioni sulla topografia di alcuni settori della città.

Sebbene non sia stato possibile riconoscere gli ambienti annessi ai mitrei, in qualche caso la rilettura delle strutture ha fornito nuove indicazioni di funzionalità. Nel caso dei piccoli *horrea* o magazzini in cui sorgono il mitreo delle Sette Porte e quello della *Planta Pedis* è stato possibile dimostrare che alcune attribuzioni tradizionali possono essere aggiornate, anche in base al confronto con tipologie planimetriche simili da altri contesti.

L'esame delle parcellizzazioni dei terreni e delle concessioni edilizie ha reso possibile considerare che alcuni mitrei fossero legati a edifici collegiali, a testimonianza anche del loro rapporto con le autorità locali.

D'altra parte, solo l'utilizzo dei dati della topografia limitrofa ai luoghi di culto può permettere di ricostruire i contesti antichi, come nel caso del mitreo della *Planta Pedis*. Questo settore della *regio* III è fortemente connotato dalla presenza del *Serapeum*. Lo studio delle fasi murarie dell'edificio pilastrato nel quale sorge il luogo di culto mitraico ha permesso di definire i rapporti con le strutture adiacenti. È stato evidenziato come al momento dell'impianto del mitreo, i rapporti con le strutture a nord, compreso il Serapeo, si interrompono. Allo stesso tempo si mantiene attiva la relazione con l'*horreum* su via degli Aurighi, che con l'installazione dello spazio dedicato a Mitra vede chiudersi l'accesso da nord, perché la parte terminale di via del Serapide viene occupata dal vestibolo del mitreo.

Ostia ha rappresentato in questo lavoro il campo d'indagine, ma anche di prova, di un modello *in fieri* per lo studio dell'archeologia del sacro. Non si può prescindere dalle peculiarità di una città come quella ostiense, ma la definizione di una metodologia basata sull'analisi del territorio, risulta molto produttiva ed applicabile ad altri contesti.

È indispensabile inoltre integrare tutte le fonti e tutti i dati a nostra disposizione perché è nella natura stessa della religione romana, nella sua presenza in tutti gli aspetti della vita, che si possono riconoscere i gesti, gli attori e gli spazi del culto.

È così che Mitra a Ostia, si rivela tramite un culto strettamente legato alle dinamiche sociali, alle piccole comunità di cui spesso non abbiamo notizie se non attraverso le tracce del sacro e il loro modo di utilizzare lo spazio della città. In questo contesto peculiare, proprio della colonia ostiense, il dio iranico viene scelto, non in via esclusiva, e convive con altre divinità, raggiungendo una visibilità nel tessuto urbano che ne riflette il livello di integrazione.



## Bibliografia

ALOE SPADA 1979

C. ALOE SPADA, *Il leo nella gerarchia dei gradi mitraici*, in U. BIANCHI (ED.) *Mysteria Mithrae*, Atti del Seminario Internazionale su “La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia”, Roma, Ostia 28-31 marzo 1978, Leiden, 639-48.

ALVAR 2008

J. ALVAR, *Romanising Oriental Gods*, Leiden-Boston.

ALVAR – GORDON – RODRÌGUEZ 2006

J. ALVAR – R. GORDON – C. RODRÌGUEZ, *The mithraeum at Lugo (Lucus Augusti) and its connection with Legio VII Gemina*, in *JRA* 19.2006, 266-77.

ALVAR – RUBIO – LOPEZ BARJA DE QUIROGA 2002

J. ALVAR - R. RUBIO - P. BARJA DE QUIROGA, *El Serapeo de Ostia*, in *ARYS*, 5.2002, 99-122.

ASTOLFI 1999

F. ASTOLFI, *Il Mitreo di Palazzo Barberini*, Roma.

ASTOLFI, GUIDOBALDI, PRONTI 1978

F. ASTOLFI, F. GUIDOBALDI, A. PRONTI, *Horrea Agrippiana*, in *ArchCl* 30.1978, 31-100.

BAKKER 1994

J.T. BAKKER, *Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia (100-500 AD)*, Amsterdam.

BAKKER 1999

J.T. BAKKER (ED.), *The Mills-Bakeries of Ostia. Description and Interpretation*, Amsterdam.

BAUER 2003

F.A. BAUER, *Stadtbild und Heiligenlegenden. Die Christianisierung Ostias in der spätantiken Gedankenwelt*, in G. BRANDS – H.G. SEVERIN (EDS.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung : Symposium vom 14. bis 16. Februar 2000 in Halle/Saale*, Wiesbaden, 43-62.

BEARD – NORTH – PRICE 1998

M. BEARD – J. NORTH – S. PRICE, *Religions of Rome*, Cambridge.

BECATTI 1949

G. BECATTI, *Case ostiensi del tardo impero*, Roma.

BECATTI 1954

G. BECATTI, *Scavi di Ostia II. I mitrei*. Roma.

BECATTI 1961

G. BECATTI, *Scavi di Ostia IV. Mosaici e pavimenti marmorei*. Roma.

BECK 1998

R. BECK, *Qui mortalitatis causa convenerunt: The Meeting of the Virunum Mithraists on June 26, A.D. 184*, in *Phoenix* 52. 1998, 335–344.

BECK 2000

R. BECK, *Ritual, Myth, Doctrine and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult-Vessel*, in *JRS* 90.2000, 145–180.

BECK 2006

R. BECK, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford – New York.

BELAYCHE 2000

N. BELAYCHE, “Deae Suriae Sacrum”. *La romanité des cultes « orientaux »*, in *RHist* 615, t. CCCII/3.2000, 565-92.

BELAYCHE 2003

N. BELAYCHE, *En quête de marqueurs des communautés « religieuses » gréco-romaines*, in N. BELAYCHE – S. MIMOUNI (EDS.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout, 7-20.

BELAYCHE 2007

N. BELAYCHE, *Les immigrés orientaux à Rome et en Campanie : fidélité aux patria et intégration sociale*, in A. LARONDE, J. LECLANT (EDS.), *La méditerranée d’une rive à l’autre : culture classique et cultures périphériques*. Actes du 17<sup>e</sup> colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 20 et 21 octobre 2006, Paris, 243-60.

BELAYCHE 2018

N. BELAYCHE, *Lo sguardo di Roma sull’Oriente*, in BONNET – SANZI (EDS.) 2018, 327-42.

BELAYCHE, MIMOUNI 2003

N. BELAYCHE – S. MIMOUNI (EDS.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout.

BELAYCHE, REBILLARD 2008

N. BELAYCHE, E. REBILLARD, “Cultes orientaux » et pluralisme religieux : introduction thématique, in C. BONNET, S. RIBICHINI, D. STEUERNAGEL (EDS.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*. Atti del terzo colloquio su “Le religioni orientali nel mondo greco e romano”. Loveno di Menaggio (Como 26-28 maggio 2006. Pisa-Rome 2008, 137-49.

BELLI PASQUA 1995

R. BELLI PASQUA, *Il rifornimento alimentare di carne a Roma nel I-5 secolo d.C.*, in L. QUILICI – S. QUILICI GIGLI (EDS.), *Agricoltura e commerci nell'Italia antica*, Roma, 257-272.

BENDLIN 2000

A. BENDLIN, *Looking beyond the civic compromise: religious pluralism in late republican Rome*, in E. BISHAM, CH. SMITH (EDS.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*, Conference Edinburgh, Edinburgh 2000, 115-35.

BENDLIN 2013

A. BENDLIN, *The urban sacred landscape*, in P. ERDKAMP (ED.), *The Cambridge Companion to Ancient Rome*, 2013, New York, 461-77.

BERNARDOS SANZ, VIRLOUVET 2016

J. BERNARDOS SANZ, C. VIRLOUVET, *Formes et fonctions : essai de typologie*, in B. MARIN, C. VIRLOUVET (EDS.), *Entrepôts et trafics annonaires en Méditerranée*, 59-82.

BIANCHI 1975

U. BIANCHI, *Mithraism and Gnosticism*, in J.R. HINNELLS (ED.), *Mithraic studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies (Manchester 1971)*, 457-65.

BIANCHI 1998

E. BIANCHI, *Il Caseggiato del Sole e gli edifici attigui*, in *BdArch* 1998.49-50, 1998, 115-30.

BIGNAMINI 1996

I. BIGNAMINI, *I marmi Fagan in Vaticano. La vendita del 1804 e le altre acquisizioni*, in *BMonMusPont* 16.1996, 331-394.

BIGNAMINI 2003

I. BIGNAMINI, *Ostia, Porto e Isola Sacra: scoperte e scavi dal medioevo al 1801*, in *RivIstArch* 58.2003, 37-78.

BIVAR 1975

H.D.H. BIVAR, *Mithra and Mesopotamia*, in J. HINNELLS (ED.), *Mithraic Studies*, II, 275-89.

BLAKE 1973

M.A. BLAKE, *Roman construction in Italy from Nerva through the Antonines*, Philadelphia.

BLOCH 1953

H. BLOCH, *Ostia. Iscrizioni rinvenute tra il 1930 e il 1939*, in *NSc* 1953, 239-305.

BLOMART 1992

A. BLOMART, *Les Cryphii, les Nymphii et l'initiation mithriaque*, in *Latomus* 51.1992, 624-32.

BLOMART 1993

A. BLOMART, Frugifer. *Une divinité mithriaque léontocéphale décrite par Arnobe*, in *Revue de l'histoire des religions*, 210.1993, 5-25.

BOETTO, BUKOWIECKI, MONTEIX, ROUSSE 2016

G. BOETTO, E. BUKOWIECKI, N. MONTEIX, C. ROUSSE, *Les Grandi Horrea d'Ostie*, in B. MARIN, C. VIRLOUVET (EDS.), *Entrepôts et trafics annonaires en Méditerranée antiquité-temps modernes*, 177-226.

BOFFO 2003

L. BOFFO, *Orientali in Aquileia*, in G. CUSCITO (ED.) *Aquileia dalle origini alla costituzione del Ducato Longobardo. Storia – Amministrazione – Società*, *Antichità Altoadriatiche* LIV.2003, 529-58.

BOFFO 2017

L. BOFFO, *Conessione mediterranea: gli orientali ad Aquileia*, in F. Fontana (ED.), *Aquileia e l'Oriente mediterraneo. 40 anni dopo*, *Antichità Altoadriatiche* LXXXVI.2017, 85-98.

BOLLMANN 1997

B. BOLLMANN, *La distribuzione delle scholae delle corporazioni a Roma*, in *La Rome impériale. Démographie et logistique. Actes de la Table Ronde*, Rome 25 Mars 1994, Roma, 209-25.

BOLLMANN 1998

B. BOLLMANN, *Römische Vereinshäuser: Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien*, Mainz.

BOLLMANN 2001

B. BOLLMANN, *Les collèges religieux et professionnels romains et leurs lieux de réunion à Ostie*, in J.-P. DESCEUDRES (ED.), *Ostia : port et porte de la Rome antique*, Genève, 172-8.

BONNET 2006

C. BONNET, *Repenser les religions orientales ; un chantier interdisciplinaire et international*, in C. BONNET, P. SCARPI, J. RÜPKE (EDS.), *Religions orientales – culti misterici: Neue perspektiven, nouvelles perspectives, prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projekten "Les religions orientales dans le monde gréco-romain"*, Stuttgart, 7-10.

BONNET – VAN HAEPEREN 2006

C. BONNET – F. VAN HAEPEREN (EDS.), F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Torino,

BONNET – SANZI 2018

C. BONNET – E. SANZI (EDS.), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'impero come laboratorio religioso*, Roma.

BORTOLIN 2007

R. BORTOLIN, *Il banchetto nei Misteri Mitraici*, in R. BORTOLIN – A. PISTELLATO (EDS.), *Alimentazione e Banchetto. Forme e valori della commensalità dalla preistoria alla tarda antichità*, Venezia, 225-241.

BORTOLIN 2012

R. BORTOLIN, *Il leontocefalo dei misteri mitraici: l'identità enigmatica di un dio*, Padova.

BRASHEAR 1992

W. BRASHEAR, *A Mithraic catechism from Egypt: <P. Berol. 21196>*, in *Tyche*, Supplementband 2.1992, Wien.

BRENK 2001

B. BRENK, *La christianisation d'Ostie*, in J.P. DESCOEUDRES (ED.), *Ostia : port et porte de la Rome antique*, Ginevra, 262- 271.

BURKERT 1987

W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge-London.

CALDELLI 2008

M.L. CALDELLI, *L'attività dei decurioni ad Ostia: funzioni e spazi*, in C. BERRENDONNER, M. CÉBEILLAC-GERVASONI (EDS.), *Le quotidien municipal dans l'Occident romain*, Clermont-Ferrand, 261-86.

CALDELLI, CÉBEILLAC-GERVASONI, ZEVI 2010

M.L. CALDELLI, M. CÉBEILLAC-GERVASONI, F. ZEVI, *Epigrafia latina. Ostia: cento iscrizioni in contesto*, Roma.

CALZA 1914

G. CALZA, *Ostia. Scavo presso l'edificio delle Pistrine. Scoperta di un monumento repubblicano e di un nuovo tipo di edificio privato. Tre nuove strade*, in *NSc* 1914, 244-254.

CALZA 1915

G. CALZA, *Ostia. Le pergulae e i maeniana delle case ostiensi. Un nuovo santuario mitriaco nella casa detta di Diana*, in *NSc* 1915, 324-33.

CALZA 1917

G. CALZA, *La casa detta di Diana. Un amuleto magico con l'effigie di Salomone*, in *NSc* 1917, 312-28.

CALZA 1924

G. CALZA, *Scoperta di una iscrizione e di un santuario a Jupiter-Caelus (Ahura-Mazda)*, in *NSc* 1924, 69-79.

CAMODECA 1999



G. CAMODECA, *Un nuovo decreto decurionale puteolano con concessione di superficies agli Augustali e le entrate cittadine da solarium*, in *Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in Occidente ed in Oriente*. Actes de la Xe Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain. Rome 1999, 1-23.

CAMODECA 2006

G. CAMODECA, *Comunità di peregrini a Puteoli nei primi due secoli dell'impero*, in M.G. ANGELI BERTINELLI – A. DONATI (EDS.), *Le vie della storia. Migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico*, Atti del II incontro internazionale di Storia Antica, Genova 6-8 ottobre 2004. Roma, 269-87.

CAPODIFERRO, QUARANTA 2009

A. CAPODIFERRO, P. QUARANTA, *Il mitreo di Santa Prisca all'Aventino: guida*, Milano.

CARCOPINO 1911

J. CARCOPINO, *Ostiensia III. Les inscriptions Gamalliennes*, in *MEFRA* 1911.31, 143-230.

CASARI 2001

P. CASARI, *Un leontocefalo mitriaco nel Civico museo di storia ed arte di Trieste*, in *Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria* 101.2001, 159-70.

CASTAGNETTI 2007

S. CASTAGNETTI, *I collegia della Campania*, in E. LO CASCIO, G.D. MEROLA (EDS.) *Forme di aggregazione nel mondo romano*, Bari, 223-41.

CÉBEILLAC-GERVASONI 2004

M. CÉBEILLAC-GERVASONI, *La dedica a Bona Dea da parte di Ottavia, moglie di Gamala*, in A. GALLINA ZEVI, J.H. HUMPHREY (EDS.), *Ostia, Cicero, Gamala, Feasts & The Economy*, *JRA* 57.2004, 75-81.

CÉBEILLAC-GERVASONI, CALDELLI, ZEVI 2010

M. CÉBEILLAC-GERVASONI, M.L. CALDELLI, F. ZEVI (EDS.), *Epigrafia latina. Ostia: centro iscrizioni in contesto*, Roma.

CHALUPA 2008

A. CHALUPA, *Seven Mithraic Grades: An Initiatory or Priestly Hierarchy?*, in *Religio*, XVI.2008, 2, 177-201.

CHANIOTIS 2010

A. CHANIOTIS, *Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults*, in S. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN, *One god: pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, 112-40.

CHIRASSI COLOMBO 1979

I. CHIRASSI COLOMBO, *Sol Invictus o Mithra (per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del mitraismo nell'ambito del politeismo romano)* in U. BIANCHI (ED.) *Mysteria Mithrae. La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia*, Atti del Seminario Internazionale, Roma-Ostia 28-31 marzo 1978, Leiden, 649-72.

CIMRM

M.J. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I-II, The Hague 1956-1960.

CIOTTI 1978

U. CIOTTI, *Due iscrizioni mitriache inedite*, in T.A. EDRIDGE, M.B. BOER, *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, *EPRO* 68, 1-3 Leiden, 233-46.

CLAUSS 1992

M. CLAUSS, *Cultores Mithrae*, Stuttgart.

CLAUSS 1992a

M. CLAUSS, *Mithras: Kult und Mysterien*, München.

CLAUSS 2001

M. CLAUSS, *The Roman Cult of Mithras; the God and his Mysteries*, New York.

COARELLI 1979

F. COARELLI, *Topografia mitriaca di Roma*, in *Mysteria Mithrae*, 69-79.

COARELLI 1989

F. COARELLI 1989, *Apuleio a Ostia?*, in *DialArch* 7, 1.1989, 27-42.

CORDISCHI 1990

L. CORDISCHI, *La Dea Caelestis ed il suo culto attraverso le iscrizioni*, in *ArchCl* 42.1990, 161-200.

COSI 1979

D.M. COSI, *Riflessioni sulla presunta 'fossa sanguinis'*, in U. BIANCHI (ED.) *Mysteria Mithrae*: Atti del Seminario Internazionale su "La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia", Roma e Ostia 28-31 marzo 1978, in «*EPROER*», LXXX, 931-950.

CRACCO RUGGINI 1961

L. CRACCO RUGGINI, *Economia e società nell' "Italia annonaria": rapporti tra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d.C.*, Milano.

CUMONT 1986-1899

F. CUMONT, *Textes et Monuments Figurés Relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruxelles.

CUMONT 1903

F. CUMONT, *The mysteries of Mithra*, New York.

D'ALESSIO 2011

A. D'ALESSIO, *Spazio, funzioni e paesaggio nei santuari a terrazze italici di età tardo-repubblicana. Note per un approccio sistemico al linguaggio di una grande architettura*, in E. LA ROCCA – A. D'ALESSIO (EDS.), *Tradizione e innovazione. L'elaborazione del linguaggio ellenistico nell'architettura romana e italica di età tardo-repubblicana*, Roma, 51-86.

D'ASDIA 2002

M. D'ASDIA, *Nuove riflessioni sulla domus di Apuleio a Ostia*, in *ArchCl.* 55.2002, 433-46.

DAVID 2016

M. DAVID, *Osservazioni sul banchetto rituale mitraico a partire dal "Mitreo dei marmi colorati" di Ostia antica*, in G. CRISCITO (ED.) *L'alimentazione nell'antichità*, «Atti della 46 settimana di studi aquileiesi, (14-16 maggio 2015)», Trieste, 173-184.

DAVID – MELEGA – ROSSETTI 2018

M. DAVID – A. MELEGA – E. ROSSETTI, «...et praesepia marmoravit». *Marmi e laterizi nei pavimenti del mitreo Aldobrandini di Ostia*, in *AISCOM XXIII*. 2018, 311-19.

DE CAZANOVE, SCHEID (EDS.) 2003

O. DE CAZANOVE, J. SCHEID, *Sanctuaires et sources : Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*. Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'École française de Rome et le Centre Jean Bernard. Naples, 30 novembre 2001.

DE GROSSI MAZZORIN 2004

J. DE GROSSI MAZZORIN, *I resti animali del mitreo della Crypta Balbi: testimonianze di pratiche culturali*, in M. MARTENS – G. DE BOE (EDS.) *Roman Mithraism: the evidence of the small finds* «Papers of the international conference, (Tienen, 7-8 November 2011) », Brussel, 179-182.

DE ROBERTIS 1981

F.M. DE ROBERTIS, *Il fenomeno associativo nel mondo romano. Dai collegi della Repubblica alle corporazioni del Basso Impero*, Roma.

DELAINE 1995

J. DELAINE, *The insula of the paintings at Ostia (I: 4.2-4). Paradigm for a city in flux*, in K. Lomas, T. Cornell (EDS.), *Urban society in Roman Italy*, New York, 79-106.

DELAINE 2002

J. DELAINE, *Building activity in Ostia in the second century AD*, in C. BRUNN, A.G. Zevi (EDS.), *Ostia e Portus nelle loro relazioni con Roma*. Atti del convegno all'Institutum Romanum Finlandiae, 3 e 4 dicembre 1999, Roma, 41-101.

DORCEY 1992

P.F. DORCEY, *The Cult of Silvanus in Roman Folk Religion*, Leiden-New York-Köln.

DUBOULOZ 2003

J. DUBOULOZ, *Territoire et patrimoine urbains des cités romaines d'Occident (1<sup>er</sup> siècle avant J.-C.-3<sup>e</sup> siècle après J.-C.) : essai de configuration juridique*, in *MEFRA* 115.2-2003, 921-57.

DUBOURDIEU, SCHEID 2000

A. DUBOURDIEU, J. SCHEID, *Lieux de culte, lieux sacrés. Les usages de la langue. L'Italie romaine*, in A. VAUCHEZ (ED.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 59-80.

DUCHESNE-GUILLEMIN 1955

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ahriman Et Le Dieu Suprême*, in *Numen* II.1955, 190-95.

DUNBABIN 1990

K.M.D. DUNBABIN, *Ipsa deae vestigia. Footprints divine and human on Graeco-Roman monuments*, in *JRA* 3.1990, 85-109.

ELSNER 1995

J. ELSNER, *Art and the Roman viewer: the transformation of art from the pagan world to Christianity*, Cambridge.

ELSNER 2012

J. ELSNER, *Sacrifice in late Roman art*, in A. FARAONE – F.S. NAIDEN (EDS.) *Greek and Roman animal sacrifice: ancient victims, modern observers*, Cambridge, 120-163.

ENGELS – VAN NUFFELEN 2014

D. ENGELS – P. VAN NUFFELEN, *Religion and competition in antiquity: an introduction*, in D. ENGELS – P. VAN NUFFELEN (EDS.), *Religion and competition in antiquity: [papers presented at a workshop of the same title, held October 9, 2010, at the Royal Library of Belgium]*, Brussels, 9-44.

FALZONE 1999

S. FALZONE, *Alcune riflessioni sulla decorazione pittorica della Casa di Diana*, in *Meded* 58.1999, 149-63.

FALZONE 2004

S. FALZONE, *Scavi di Ostia XIV. Le pitture delle insulae (180-250 d.C.)*, Roma.

FALZONE 2007

S. FALZONE, *Ornata aedificia. Pitture parietali dalle case ostiensi*, Roma.

FATICONI 2007

B. FATICONI, *Rapporto di Scavo della Missione Archeologica Italo-Curda a Ostia*, ottobre-novembre 2007.

FIorentini 2008

M. FIorentini, *Culti gentilizi, culti degli antenati*, in G. BARTOLONI, M.G. BENEDETTINI (EDS.), *Sepolti tra i vivi: evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*; Roma 26-29 aprile 2006, Atti del convegno internazionale, Roma, 987-1046.

FLORIANI SQUARCIAPINO 1959-60

M. FLORIANI SQUARCIAPINO, *Un nuovo santuario della Bona Dea a Ostia*, in *RendPontAcc.* 32.1959-60, 93-95.

FLORIANI SQUARCIAPINO 1962

M. FLORIANI SQUARCIAPINO, *I culti orientali a Ostia*, Leiden.

FONTANA 2010

F. FONTANA, *I culti isiaci nell'Italia settentrionale. I. Verona, Aquileia, Trieste*. Con un contributo di E. MURGIA, Trieste.

FONTANA 2013

F. FONTANA, *Archeologia e "sacro": le ragioni di un incontro*, in F. FONTANA (ED.), *Sacrum Facere*, Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 1-10.

FONTANA 2017

F. FONTANA, *I cosiddetti culti orientali ad Aquileia*, in F. FONTANA (ED.), *Aquileia e l'Oriente mediterraneo. 40 anni dopo*, *Antichità Altoadriatiche* LXXXVI.2017, 133-45.

FONTANA – MURGIA 2016

F. FONTANA – E. MURGIA (EDS.), *Sacrum Facere. Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito*, Trieste.

FRASCHETTI 1990,

A. FRASCHETTI, *Roma e il principe*, Roma-Bari.

FRIGGERI – GRANINO CECERE – GREGORI 2001

R. FRIGGERI – M. GRANINO CECERE – G. GREGORI (EDS.), *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Milano.

GAIDON-BUNUEL 2000

M.-A. GAIDON-BUNUEL, *Mutation des espaces sacrés. Sanctuaire de source et mithreum à Septeuil "La Féerie"* in W. VAN ANDRINGA (ED.) *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine* : [table ronde, organisée à l'Université Jean Monnet, Saint-Etienne, 1999], 193-210.

GAIDON-BUNUEL - CAILLAT 2008

M. A. GAIDON-BUNUEL - P. CAILLAT, *Honorer Mithra en mangeant : la cuisine du mithraeum de Septeuil*, in S. LEPETZ – W. VAN ANDRINGA (EDS.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac, 255-266.

GARBSCH 1985

J. GARBSCH, *Das Mithraeum von Pons Aeni*, in *Bayerische Vorgeschichtsblätter* 50, 355–462.

GATTI 1889

G. GATTI, *Due nuove iscrizioni ritrovate presso il teatro dell'antica città*, in *NSc* 1899, 61-2.

GATTI 1905

G. GATTI, *Tubi aquarii di piombo recentemente scoperti*, in *NSc* 1905, 84.

GEREMIA NUCCI 1999-2000

R. GEREMIA NUCCI, *Le Terme del Faro di Ostia. Nuovi dati provenienti dallo studio delle fistulae*, in *ArchCl* 51.1999-2000, 383-409.

GERING 2004

A. GERING, *Plätze und Strassensperren an Promenaden. Zum Funktionswandel Ostias in der Spätantike*, in *MittDeutschArchInst. (Roemisch.)*, 111.2004, 299-381.

GERING 2018

A. GERING, *Ostias vergessene Spätantike : eine urbanistische Deutung zur Bewältigung von Verfall*, Wiesbaden.

GIRRI 1956

G. GIRRI, *La taberna nel quadro urbanistico e sociale di Ostia*, Roma.

GOFFAUX 2011

B. GOFFAUX, *Schola: vocabulaire et architecture collégiale sous le Haut-Empire en Occident*, in *Revue des études Anciennes*, 113,1. 2011, 47-67.

GORDON 1976

R.L. GORDON, *The sacred geography of a mithraeum: the example of Sette Sfere*, in *JMS* 1. 1976, 119-65.

GORDON 1988

R.L. GORDON, *Authority, Salvation and Mystery in the Mysteries of Mithras*, in *Image and Mystery in the Roman world*, Gloucester, 45-80.

GORDON 2007

R.L. GORDON, *Institutionalised Religious Options: Mithraism*, in J. RÜPKE, *A Companion to Roman Religion*, Malden, 392-405.

GORDON 2011

R.L. GORDON, *Ritual and hierarchy in the Mysteries of Mithras*, in J.A. NORTH – S.R.F. PRICE (EDS.), *The Religious history of the Roman Empire: pagans, Jews and Christians*, Oxford, 325-65.

GORDON 2017

R.L. GORDON, *Persae in spelaeis solem colunt: Mithra(s) between Persia and Rome*, in R. STROOTMAN – M.J. VERSLUYS (EDS.), *Persianism in Antiquity*, Stuttgart, 289-325.

GRANIERI 2008

F. GRANIERI, *Gli scavi nel Mitreo Fagan ad Ostia*, in B. PALMA VENETUCCI (ED.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Roma, 209-220.

GRIFFITH 2010

A. GRIFFITH, *Amicitia in the cult of Mithras: the setting and social functions of the mithraic cult meal*, in K. MUSTAKALLIO – C. KRÖTZL (EDS.), *De amicitia: friendship and social networks in Antiquity and Middle Ages*, Roma, 63-77.

GROS 2002

P. GROS, *L'architecture romaine*, Paris.

GUARDUCCI 1979

M. GUARDUCCI, *Il graffito Natus prima luce nel mitreo di Santa Prisca*, in *MYSTERIA MITHRAE*, 153–170.

HANSMAN 1975

J. HANSMAN, *A suggested interpretation of the Mithraic lion-man figure*, in *Études mithriaques : actes du 2e congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, Teheran -Leiden, 215-27.

HEINZELMANN M. 2002

M. HEINZELMANN, *Bauboom und urbanistitische Defizite - zur städtebaulichen Entwicklung Ostias im 2. Jh.*, in C. BRUUN AND A. GALLINA ZEVI (EDS.), *Ostia e Portus: Nelle loro Relazioni con Roma*, 103-121.

HEINZELMANN, MARTIN 2002

M. HEINZELMANN, A. MARTIN, *River Port, Navalía and Harbour Temple at Ostia: New Results of a DAI-AAR Project*, in *JRA* 15.2002, 9-15.

HERES 1999

TH. HERES, *The Caseggiato dei Molini. Part. I. The building history*, in BAKKER (ED.), *The Mills-Bakeries of Ostia. Description and Interpretation*, Amsterdam 1999, 16-33.

HERMANSEN 1981

G. HERMANSEN, *Ostia: aspects of Roman city life*, Edmonton.

HERMANSEN 1982

G. HERMANSEN, *The stuppatores and their guild in Ostia*, in *AJA* 86.1982, 121-26.

HINNELLS 1975

J.R. HINNELLS, *Reflections on the Lion-headed Figure in Mithraism*, in *Acta Iranica* 1975. *Monumentum H.S. Nyberg*, Teheran – Liège, 333-369

JÜRGASCH 2015

T. JÜRGASCH, *Christians and the Invention of Paganism in the Late Roman Empire*, in R. LIZZI TESTA, M.R. SALZMANN, M. SÀGHY (EDS.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Cambridge, 115-38.

KOCKEL 1992

V. KOCKEL, *Ostia im 2. Jahrhundert n. Chr.: Beobachtungen zum Wandel eines Stadtbilds*, in H.-J. SCHALLES, H. V. HESBERG AND P. ZANKER (EDS.), *Die Römische Stadt im 2. Jahrhundert n. Chr.: Der Funktionswandel des öffentlichen Raumes*, 99-117.

HATTLER 2013

C. HATTLER, *Imperium der Gotter: Isis – Mithras – Christus: Kulte und Religionen im Römischen Reich* / «Herausgeben vom Badischen Landesmuseum», 2013.

LANCELLOTTI 2002

M.G. LANCELLOTTI, *La statuetta leontocefala di Tharros. Contributo allo studio delle rappresentazioni del kosmokrator mitriaco e gnostico*, in *RStFen.*, XXX, 1.2002, 19-44.

LANCIANI 1886

R. LANCIANI, *Ostia*, in *NSc* 1886, 162-65.

LATTEUR 2010

O. LATTEUR, *La diffusion du culte de Mithra dans les provinces danubienne : l'exemple de la Pannonie Inférieure*, in *Les études classiques*, 70.2010, 187-214.

LATTEUR 2011

O. LATTEUR, *Le culte de Mithra a-t-il été intégré dans certains panthéons civiques ?*, in *Latomus*, 70, 2.2011, 741-54.

LAUECHLI 1968

S. LAUECHLI, *Urban Mithraism*, in *The Biblical Archaeologist* 31/3.1968, 73-99.

LAVAN 2012

L. LAVAN, *Public space in Late Antique Ostia: excavation and survey in 2008-2011*, in *AJA* 116.2012, 649-91.

LENTACKER – ERVYINCK – VAN NEER 2004

A. LENTACKER – A. ERVYINCK – W. VAN NEER, *The Symbolic Meaning of the Cock. Remains from the Mithraeum at Tienen (Belgium)*, in M. MARTENS – G. DE BOE (EDS.), *Roman Mithraism: the evidence of the small finds* «Papers of the international conference, (Tienen, 7-



8 November 2011) », Brussel, 57-80.

LENTACKER – ERVYINCK – VAN NEER 2004a

A. LENTACKER – A. ERVYINCK – W. VAN NEER, *Gastronomy or religion? The animal remains from the mithraeum at Tienen (Belgium)*, in *Behaviour behind bones: The zooarchaeology of ritual, status and identity*. «Proceedings of the 9<sup>th</sup> Conference of the International Council of Archaeozoology, Durham, August 2002», Oxford, 79-94.

LENTACKER – ERVYINCK – VAN NEER 2008

A. LENTACKER – A. ERVYINCK – W. VAN NEER, *Vestiges d'un festin en l'honneur de Mithra et autres depots rituel dans le vicus de Tirlemont*, in S. LEPETZ – W. VAN ANDRINGA (EDS.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac, 273-275.

LE GUENNEC 2015

M.A. LE GUENNEC, *Temporalités du séjour hôtelier dans la Méditerranée romaine occidentale: de viatores de passage aux inhabitatores perpetui*, in *Pallas*, 99.2015, 141-56.

LEPETZ – VAN ANDRINGA 2008

S. LEPETZ – W. VAN ANDRINGA (EDS.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac.

LICORDARI 1977

A. LICORDARI, *Considerazioni sull'onomastica ostiense*, in H.G. PLAUM – N. DUVAL (EDS.), *L'Onomastique latine*, Colloque international, 13-15 Octobre 1955, Paris, 239-45.

LINCOLN 1986

B. LINCOLN, *Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge.

LISSI CARONNA 1986

E. LISSI CARONNA, *Il mitreo dei Castra Peregrinorum (S. Stefano Rotondo)*, Leiden.

LIVERANI 2000

P. LIVERANI, in A. DONATI (ED.) *Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli*. Catalogo della mostra, Roma, Palazzo della Cancelleria, 30 giugno-10 dicembre 2000, Milano, 196.

LIVERANI ET AL. 2019

P. LIVERANI – D. MAGRINI – S. BRACCI – R. IANNACCONE – S. LENZI, *Revealing Mithra's Color with the ICVBC Mobile Lab in the Museum*, in *Heritage* 2019, 2, 2160-2170.

LO CASCIO – MEROLA 2007

E. LO CASCIO – G.D. MEROLA (EDS.), *Forme di aggregazione nel mondo romano*, Bari.

LTUR

*Lexicon Topographicum Urbis Romae*, Roma 1993-2000.

MACKINNON 2004,  
M. MACKINNON, *Production and Consumption of Animals in Roman Italy*, «JRA supplement series», LIV, 251-264.

MACMULLEN 1987  
R. MACMULLEN, *Le paganisme dans l'Empire romain*, Paris.

MANZINI 2014  
I. MANZINI, *I Lucilii Gamalae a Ostia* in *MEFRA* 126/1.2014, 55-68.

MAR 1991  
R. MAR, *La formazione dello spazio urbano nella città di Ostia*, in *MittDeutschArchInst(Roemisch.)*, 98.1991, 81-109.

MAR 1996  
R. MAR, *Santuarios e inversion immobiliare en la urbanistica ostiense del siglo II*, in A. GALLINA ZEVI, A. CLARIDGE (EDS.), "*Roman Ostia*" revisited, Roma 1992, London 1996, 115-164.

MAR 2001  
R. MAR (ED.), *El Santuario de Serapis en Ostia*, Tarragona.

MARCHESINI 2012-13  
R. MARCHESINI 2012-13, *Sacra peregrina ad Ostia e Porto: Mithra, Iuppiter, Sabazius, Iuppiter Dolichenus, Iuppiter Heliopolitanus*, Tesi di dottorato in Filologia e Storia del Mondo Antico, XXV ciclo, Università Sapienza di Roma.

MARCHESINI 2013  
R. MARCHESINI, *Il culto di Mithra ad Ostia nelle fonti epigrafiche: un riesame di CIL, XIV 58 e 59 dal Mitreo del cd. Palazzo Imperiale*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 79.2013, 419-39.

MARINI RECCHIA 1998  
F. MARINI RECCHIA, *La grande escavazione ostiense di papa Pio VII*, in *RivIstArch* 53.1998, 61-110.

MARINUCCI 1999  
A. MARINUCCI, *La distribuzione dell'acqua nella cd. Casa di Diana*, in *Meded* 58.1999, 32-5.

MARINUCCI 2013  
A. MARINUCCI, *L'insula ostiense di Diana (R.I, III, 3-4)*, Pavona di Albano Laziale.

MARINUCCI – PELLEGRINO 2000

A. MARINUCCI – A. PELLEGRINO, *Pavimenti musivi della cd. Casa di Diana ad Ostia*, in F. GUIDOBALDI – A. PARIBENI (EDS.) *AISCOM VI*, Venezia 20-23 gennaio 1999, 225-38.

MARTENS – LENTACKER – ERVYINCK 2008

M. MARTENS – A. LENTACKER – A. ERVYINCK, *Vestiges d'un festin en l'honneur de Mithra et autres depots rituels dans le vicus de Tirlemont*, in S. LEPETZ – W. VAN ANDRINGA (EDS.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac, 273-275.

MARTIN 1989

A. MARTIN, *La datazione di due sequenze stratigrafiche di Ostia: confronto tra monete e ceramica*, in L. CAMILLI, N.F. PARISE e S. SORDA (EDS.), *La moneta nei contesti archeologici: esempi dagli scavi di Roma*, Atti dell'incontro di studio, Roma 1986. Roma, 107-20.

MARTIN 1996

A. MARTIN, *Saggio sulle mura del castrum*, in GALLINA ZEVI-CLARIDGE (EDS.), *'Roman Ostia' revisited*. Archaeological and Historical Papers in Memory of Russell Meiggs, 19-38.

MARTIN – HEINZELMANN – DE SENA – GRANINO CECERE 2002

A. MARTIN – M. HEINZELMANN – E. DE SENA – M.G. GRANINO CECERE, *The Urbanistic Project on the Previously Unexcavated Areas of Ostia* (DAI – AAR 1996-2001) in *Memoirs of the American Academy in Rome*, 47, 2002, 259-304

MASSA 2018,

F. MASSA, *Vettio Agorio Pretestato: aristocrazia romana, "culti orientali" e cristianesimo*, in BONNET – SANZI 2018, 63-76.

MEDRI – DI COLA 2013

M. MEDRI – V. DI COLA, *Ostia V. Le terme del Nuotatore*, Roma.

MEDRI – FALZONE ET AL. 2017

A. MEDRI – S. FALZONE – M. LO BLUNDO – S. CALVIGIONI, *Le fasi costruttive del Santuario di Bona Dea* (V, X, 2). *Relazione sulle indagini svolte negli anni 2012 -2013*, in [www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2017-375.pdf](http://www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2017-375.pdf).

MEIGGS 1973<sup>2</sup>

R. MEIGGS, *Roman Ostia*, Oxford.

MELEGA 2017-2018

A. MELEGA, *Edifici di culto non cristiano a Ostia tra IV e V secolo d.C. Il caso dei mitrei*, Tesi di Dottorato in Archeologia, XXXI ciclo, Università degli Studi di Roma Sapienza.

MERKELBACH 1984

R. MERKELBACH, *Mithras*, Königstein.

MITCHELL – VAN NUFFELEN 2010

S. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN, *One god: pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge.

MITCHELL – VAN NUFFELEN 2010a

S. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN, *Introduction: the debate about pagan monotheism*, in S. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN, *One god: pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, 1-15.

MITTHOF 1992

F. MITTHOF, *Der Vorstand der Kultgemeinden des Mithras. Eine Sammlung und Untersuchung der inschriftlichen Zeugnisse*, in *Klio* 74.1992, 275-90.

MOLS 2007

S.T.A.M. MOLS, *The urban context of the Serapeum at Ostia*, in *BABesch* 82.2007, 227-32.

MURGIA 2013

E. MURGIA, *Del buon uso delle fonti nell'archeologia del "sacro": il caso di Mithra ad Aquileia*, in F. FONTANA (ED.), *Sacrum Facere: atti del I Seminario di Archeologia del sacro*, Trieste 17-18 febbraio 2012, Trieste, 235-59.

MURGIA 2017

E. MURGIA, *Il mitraismo nelle regioni alto adriatiche*, in F. FONTANA (ED.), *Aquileia e l'Oriente mediterraneo. 40 anni dopo*, *Antichità Altoadriatiche* LXXXVI, 147-60.

*MYSTERIA MITHRAE* = U. BIANCHI (ED.) *Mysteria Mithrae: Atti del Seminario Internazionale su "La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia"*, Roma e Ostia 28-31 marzo 1978, in «*EPROER*», LXXX.

NIELSEN, SCHIØLER 1980

I. NIELSEN, T. SCHIØLER, *The water system in the Baths of Mithras in Ostia*, in *AnalRom* 9. 1980, 149-59.

NINOV 2003

L. NINOV, *Animal bones from the mithraeum at Novae*, in *Novensia*, 19.2003, 231-239.

NORTH 1992

J. NORTH, *The development of religious pluralism*, in J. LIEU – J. NORTH – T. RAJAK (EDS.), *The Jews among Pagans and Christians*, London, 174-93.

NORTH 2003

J. NORTH, *Réflexions autour des communautés religieuses du monde gréco-romain*, in N. BELAYCHE – S. MIMOUNI (EDS.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout, 337-47.

NORTH 2010

J. NORTH, *Pagan ritual and monotheism*, in S. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN, *One god: pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, 34-52.

NOY 2000

D. NOY, *Foreigners at Rome*, London.

NUZZO 1999

D. NUZZO, *Le iscrizioni*, in L. PAROLI (ED.), *Scavi di Ostia XII. La basilica cristiana di Pianabella*, Roma, 1999.

OLIVE 2008

C. OLIVE, *Honorer Mithra en mangeant : le menu des mithriastes d'Orbe et de Martigny*, in S. LEPETZ – W. VAN ANDRINGA (EDS.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac, 267-272.

OOME 2007

N. OOME, *The Caseggiato del mitreo di Lucrezio Menandro (I iii 5). A Case-study of Wall Paintings in Ostia*, in *BABesch* 82.2007, 233-46.

ORLANDO 2013-2014

P. ORLANDO, *Peregrini a Puteoli e mercatores puteolani nel Mediterraneo (I-III d.C.)*, Tesi di Dottorato in Scienze Storiche, Archeologiche e Storico-Artistiche, XXVI ciclo, Università degli Studi di Napoli "Federico II".

*Ostia I*

G. CALZA, G. BECATTI, I. GISMONDI, G. DE ANGELIS D'OSSAT, H. BLOCH (EDS.), *Scavi di Ostia I. Topografia generale*, Roma 1953.

PACKER 1971

J.E. PACKER, *The Insulae of Imperial Ostia*, Roma.

PALMA 1988

A. PALMA, *Iura vicinitatis. Solidarietà e limitazioni nel rapporto di vicinato in diritto romano dell'età classica*, Torino.

PALOMBI 2016

D. PALOMBI, *I Fori prima dei Fori: storia urbana dei quartieri di Roma antica cancellati per la realizzazione dei Fori Imperiali*, Roma.

PANCIERA 2006

S. PANCIERA, *Silvano a Roma*, in *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari e inediti (1956-2005) con note complementari e indici*, Roma, 421-37.

PANCIERA 2006a

S. PANCIERA, *Leoni sancto deo praesenti*, in *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari e inediti (1956-2005) con note complementari e indici*, Roma, 269-73.

PANI 2007

M. PANI, *Il modello dell'obbligazione sociale nel Commentariolum petitionis*, in E. LO CASCIO, G.D. MEROLA (EDS.), *Forme di aggregazione nel mondo romano*, Bari, 303-12.

PARIBENI 1914

R. PARIBENI, *I Quattro Tempietti di Ostia*, in *MonAn* 23.1914, 442-85.

PAROLI 1993

L. PAROLI, *Ostia nella tarda antichità e nell'alto medioevo*, in L. PAROLI, P. DELOGU (EDS.) 1993, *La storia economica di Roma nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici*, Atti del Seminario Roma 2-3 aprile 1992, 153-175.

PAROLI 1999

L. PAROLI, *Scavi di Ostia XII. La basilica cristiana di Pianabella*, Roma.

PAROLI, DELOGU 1993

L. PAROLI, P. DELOGU (EDS.), *La storia economica di Roma nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici*, Atti del Seminario Roma 2-3 aprile 1992.

PASCHETTO 1912

L. PASCHETTO, *Ostia colonia romana. Storia e monumenti*, Roma.

PAVOLINI 1986

C. PAVOLINI, *L'edilizia commerciale e l'edilizia abitativa nel contesto di Ostia tardoantica*, in A. GIARDINA (ED.) *Società romana e impero tardoantico. Roma. Politica Economia Paesaggio urbano*, vol. II, Bari, 239-97.

PAVOLINI 2002

C. PAVOLINI, *La trasformazione del ruolo di Ostia nel III secolo d.C.*, in *MEFRA* 114,1.2002, 325-352.

PAVOLINI 2006a

C. PAVOLINI, *Ostia*, Roma-Bari.

PAVOLINI 2006b

C. PAVOLINI, *La vita quotidiana a Ostia*, Roma-Bari.

PAVOLINI 2016

C. PAVOLINI, *Per un riesame del problema di Ostia nella tarda antichità: indice degli argomenti*, in A. F. FERRANDES – G. PARDINI (EDS.), *Le regole del gioco: tracce, archeologi, racconti: studi in onore di Clementina Panella*, 385-405, Roma.

PENSABENE 2005

P. PENSABENE, *La "topografia del sacro" a Ostia alla luce dei recenti lavori di A.K. Rieger e di D. Steuernagel*, in *ArchCl* 56.2005, 497-532.

PENSABENE 2007

P. PENSABENE, *Ostiensium marmorum decus et decor. Studi architettonici, decorativi e archeometrici*, Roma.

PETTAZZONI 1954

R. PETTAZZONI, *Kronos – Chronos in Egitto*, in *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles, 245-56.

PICCOTTINI 1994

G. PICCOTTINI, *Mithrastempel in Virunum*, Klagenfurt.

PIRANOMONTE 1996

M. PIRANOMONTE, *Mithra, Spelunca (Thermae Antoniniane; Reg. XII)*, in *Lexicon Topographicum*, III, Roma, 267-268.

PIRANOMONTE 2008

M. PIRANOMONTE, *Terme di Caracalla*. Guida, Roma.

PIRENNE-DELFORGE – PRESCENDI 2011

V. PIRENNE-DELFORGE – F. PRESCENDI, *Introduction « Nourrir les dieux ? »*, in V. PIRENNE-DELFORGE – F. PRESCENDI (EDS.), *« Nourrir les dieux ? ». Sacrifice et représentation du divin*, Kernos -Suppl. 26, 2011, Liège 7-14.

POCCARDI 2006

G. POCCARDI, *Les bains de la ville d'Ostie*, in M. GHILARDI, C.J. GODDARD, P. PORENA (EDS.) *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV-VI siècle). Institutions, économie, société, culture et religion*, 167-86.

PRESCENDI 2006

F. PRESCENDI, *Riflessioni e ipotesi sulla tauroctonia mitraica e il sacrificio romano*, in C. BONNET, P. SCARPI, J. RÜPKE, *Religions orientales – culti misterici: Neue perspektiven, nouvelles perspectives, prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projekten "Les religions orientales dans le monde gréco-romain"*, Stuttgart, 113-122

PRICE 2011

S. PRICE, *Homogeneity and diversity in the religions of Rome*, in J.A. NORTH, S. PRICE (EDS.), *The religious history of the Roman Empire: pagans, Jews, and Christians*, Oxford, 253-75.

RICE 2016

C. RICE, *Mercantile Specialization and Trading Communities*, in A. WILSON, M. FLOHR (EDS.) *Urban Craftsmen and Traders in the Roman World*, Oxford, 97-114.

RICCI 1993

C. RICCI, *Balcanici e Danubianii a Roma*, in L. MROZEWICZ – K. ILSKI (EDS.), *Prosopographica*, Poznan, 141-208.

RICCI 2004

M. RICCI, *Il mitreo della Crypta Balbi a Roma (note preliminari)*, in M. MARTENS – G. DE BOE (EDS.) *Roman Mithraism: the evidence of the small finds* «Papers of the international conference, (Tienen, 7-8 November 2011) », Brussel, 157-166.

RICCIARDI – SCRINARI 1996

M.A RICCIARDI – V.S.M. SCRINARI, *La civiltà dell'acqua in Ostia Antica*, Roma.

RICKMAN 1971

G. RICKMAN, *Roman Granaries*, Oxford.

RIEGER 2004

A.K. RIEGER, *Heiligtümer in Ostia*, München.

RIVA 1999

S. RIVA, *Le cucine delle case di Ostia*, in *Meded* 58.1999, 117-28.

ROSS TAYLOR 1912

L. ROSS TAYLOR, *The Cults of Ostia*, Bryn Mawr.

ROSTOVITZ ET AL. 1939

M.I. ROSTOVITZ – F.E. BROWN – C.B. WELLES (EDS.), *The Excavations at Dura-Europos: Preliminary report of the Seventh and Eighth Seasons of Work, 1933–34 and 1934–35*, New Haven.

ROUSSELLE 1989

A. ROUSSELLE, *La transmission décalée. Nouveaux objets ou nouveaux concepts ?* in *Annales E.S.C.* 44.1989, 161-171.

RUBIO RIVERA 2016

R. RUBIO RIVERA, *Consideraciones en torno al mitraismo en Umbria*, in V. GASPARINI (ED.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, Stuttgart, 407-19.

RÜPKE 2004

J. RÜPKE, *La religione dei Romani*, Torino.

RÜPKE 2007



J. RÜPKE (ED.), *A companion to Roman Religion*, Malden.

RÜPKE 2018

J. RÜPKE, *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, Torino.

SANZI 2000

E. SANZI, *Sincretismo e tolleranza religiosa nell'età dei Severi. Per una tipologia storico-religiosa dei culti orientali del secondo ellenismo*, in *SMSR LXVI* 1.2000, 109-144

SANZI 2003

E. SANZI, *I culti orientali nell'impero romano. Un'antologia di fonti*, Cosenza.

SAGUI 2004

L. SAGUI, *Il mitreo della Crypta Balbi e i suoi reperti*, in M. MARTENS – G. DE BOE (EDS.) *Roman Mithraism: the evidence of the small finds* «Papers of the international conference, (Tienen, 7-8 November 2011) », Brussel, 167-178.

SALIOU 1994

C. SALIOU, *Le lois des bâtiments : voisinage et habitat urbain dans l'Empire romain : recherches sur les rapports entre le droit et la construction privée du siècle d'Auguste au siècle de Justinien*, Beirut.

SCHATZMANN 2004

M. SCHATZMANN, *Möglichkeiten und Grenzen einer funktionellen Topographie von Mithrasheiligtümern*, in M. MARTENS – G. DE BOE (EDS.) *Roman Mithraism: the evidence of the small finds* «Papers of the international conference, (Tienen, 7-8 November 2011) », Brussel, 11-24.

SCHEID 1995

J. SCHEID, *Les espaces culturels et leur interprétation*, in *KLIO* 77.1995, 424-432.

SCHEID 2003

J. SCHEID, *Communauté et communauté. Réflexions sur quelques ambiguïtés d'après l'exemple des thiasos de l'Égypte romaine*, in N. BELAYCHE – S. MIMOUNI (EDS.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout, 61-74.

SCHEID 2005

J. SCHEID, *Fremde Kulte in Rom: Nachbarn oder Feinde?*, in U. RIEMER – P. RIEMER (EDS.), *Xenophobie – Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike*, Stuttgart 2005, 225-40.

SCHEID 2009

J. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, trad. it. G. ARRIGONI, Bergamo (ed. orig. *La religion des Romains*, Paris, 2002<sup>2</sup>).

SCHEID 2011

J. SCHEID, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, trad. it. G. GREGORI, Roma-

Bari (ed. orig. *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005).

SCHEID – DE POLIGNAC 2010

J. SCHEID - F. DE POLIGNAC, *Qu'est-ce qu'un "paysage religieux" ? : Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés ancienne*, in *RHR*.2010, 427-434.

SCHNEIDER-GRAZIOSI 1915

G. SCHNEIDER-GRAZIOSI, *Genus Horreorum Agrappianorum*, in *BullCom* 42.1915, 25-34.

SCHOEVAERT 2018

J. SCHOEVAERT, *Les boutiques d'Ostie : l'économie urbaine au quotidien, Ier s. av. J.-C.*, Roma.

SCHWERTHEIM 1974

E. SCHWERTHEIM, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland: Mit Ausnahme der ägyptischen Gottheiten*, Leiden.

SFAMENI GASPARRO 1979

G. SFAMENI GASPARRO, *Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica*, in *Mysteria Mithrae*, 299-337.

SFAMENI GASPARRO 2006

G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso*, in C. BONNET – P. SCARPI – J. RÜPKE, *Religions orientales - culti misterici: Neue Perspektiven, nouvelles perspectives, prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projektes "Les religions orientales dans le monde gréco-romain"*, 181-210.

SILBERSTEIN 1996

S. SILBERSTEIN TREVISANI CECCHERINI, *Le monete rinvenute ad Ostia nella "taberna" presso il muro del "castrum"*, in *La moneta nei contesti archeologici. Esempi dagli scavi di Roma*. Atti dell'incontro di studio, Roma 1986, 121-37.

SIRANO 2016

F. SIRANO, *Culti dell'antica Capua in età imperiale attraverso due casi di studio: il mitreo e il tempio di via de Gasperi a Santa Maria Capua Vetere*, in F. FONTANA – E. MURGIA, *Sacrum facere, Lo spazio del "sacro": ambienti e gesti del rito*. Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste 2-3 ottobre 2014, 273-311.

SIRKS 1991

B. SIRKS, *Food for Rome: the legal structure of the transportation and processing of supplies for the imperial distributions in Rome and Constantinople*, in *Studia Amstelodamensia ad epigraphicam, ius antiquum et papyrologicam pertinentia*, 31, Amsterdam.

SOLE 2002

L. SOLE, *Monumenti repubblicani di Ostia Antica*, in *ArchCl* 53.2002, 137-86.

SPURZA 1999

J. SPURZA, *The Building History of the Palazzo Imperiale at Ostia: Evolution of an Insula on*

*the Banks of the Tiber River*, in *Meded* 59.1999, 129-42.

STEUERNAGEL 2001

D. STEUERNAGEL, *La recezione dei culti orientali ad Aquileia. Il caso di Artemide efesia*, in G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (EDS.), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale*, Atti del Convegno (Venezia, 1-2 dicembre 1999), Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 11, 317-326.

STEUERNAGEL 2001a

D. STEUERNAGEL, *Kult und community. Sacella in den Insulae von Ostia*, in *MittDeutschArchInst. (Roemisch.)* 108.2001, 41-56.

STEUERNAGEL 2004

D. STEUERNAGEL, *Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive.*, Stuttgart.

STEUERNAGEL 2006

D. STEUERNAGEL, *Ancient harbour-towns, religious market places? Formation and social functions of voluntary associations in Roman Ostia*, in *Hephaistos* 24.2006, 141-51.

STÖGER 2011

H. STÖGER, *Rethinking Ostia: A Spatial Enquiry into the Urban Society of Rome's Imperial Port-Town*, Leiden.

SZABÓ 2018

C. SZABÓ, *Understanding Roman Mithras. Notes on Three New Books*, in *ARYS* 16.2018, 467-79.

THOMAS 2002

Y. THOMAS, *Le valeur des choses. Le droit romain hors la religion*, in *Annales. Histoire, Science Sociales* 57, n°6, 2002 (trad. it. *Il valore delle cose*, Macerata, 2005).

TIONE 1999

R. TIONE, *Le domus tardoantiche. Nuovi elementi per l'interpretazione dell'edilizia abitativa attraverso la lettura stratigrafica degli elevati*, in *Meded* 58.1999, 191-208.

TOUTAIN 1911

J. TOUTAIN, *Le cultes païens dans l'Empire romain, I, 2. Les cultes orientaux*, Paris.

TRAN 2006

N. TRAN, *Les membres des associations romaines : Le rang social des collegiati en Italie et en Gaule, sous le Haute-Empire.*, Rome.

TRAN 2008

N. TRAN, *Les collèges d'horrearii et de mensores, à Rome et à Ostie, sous le Haut-Empire*, in *MEFRA* 120, 2.2008., 295-306.

TRAN 2014

N. TRAN, C. Veturius Testius Amandus, *les cinq corps de lénunculaires d'Ostie et la batellerie tибérine au début du IIIe siècle*, in *MEFRA* 126/1.2014, 131-45.

TURCAN 1981

R. TURCAN, *Le sacrifice mithriaque. Innovations de sens et de modalités*, in *Le sacrifice dans l'antiquité*. « Entretiens sur l'antiquité Classique », XXVII, Genève, 341-372.

TURCAN 1991

R. TURCAN, *Les autels du culte mithriaque*, in R. ÉTIENNE, M.T. LE DINAHET (EDS.) *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité*. Actes du Colloque, Lyon, 4-7 juin 1988, 217-25.

TURCAN 1992

R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.

TURCAN 1992a

R. TURCAN, *Un catéchisme mithriaque ?*, in *Comptes rendus des séances – Académie des inscriptions & belles-lettres*, 1992, 549-64.

TURCAN 1999

R. TURCAN, *Hiérarchie sacerdotale et astrologie dans les mystères de Mithra*, in R. Gyselen (ED.), *La science des cieux : sages, mages et astrologues*, (Res Orientales 12), Leuven, 249-61.

TURCAN 2004

R. TURCAN, *Eau et feu dans la religion mithriaque*, in G. CAPDEVILLE (ED.), *L'eau et le feu dans les religions antiques*, Paris, 258-67.

URCIOLI – RÜPKE 2018

E.R. URCIOLI – J. RÜPKE, *Urban Religion in Mediterranean Antiquity: Relocating Religious Change*, in *Mythos* 12, 117-38.

VAGLIERI 1909,

D. VAGLIERI, *Ostia. Nuove scoperte tra la via dei Sepolcri e le Terme*, in *NSc* 1909, 17-28.

VAGLIERI 1911a

D. VAGLIERI, *Monumenti repubblicani di Ostia*, in *BullCom* 39.1911, 225-45.

VAGLIERI 1911b,

D. VAGLIERI, *Ostia. Scoperte varie – Avanzi repubblicani*, in *NSc* 1911, 193-201.

VAGLIERI 1912

D. VAGLIERI, *Ostia. Scavi fuori della Porta, nella Caserma dei Vigili e dietro il Piccolo Mercato. Scoperte varie*, in *NSc* 1912, 47-52.

VAGLIERI 1913

D. VAGLIERI, *Ostia, Scavo del decumano. Scoperte varie*, in *NSc* 1913, 204-220.

VALERI 2004

C. VALERI, *Il mitra di Kriton e la copia della Collezione Giustiniani*, Soprintendenza per i Beni archeologici di Ostia.

VALJUS 1998

R. VALJUS, *An oriental baker at Ostia*, in *Arctos* 32.1998, 259-64.

VAN ANDRINGA 2000

W. VAN ANDRINGA (ED.), *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine* : [table ronde, organisée à l'Université Jean Monnet, Saint-Etienne, 1999].

VAN ANDRINGA 2006

W. VAN ANDRINGA, *Quotidien des dieux et des hommes : la vie religieuse dans les cités du Vesuve à l'époque romaine*, Rome.

VAN ANDRINGA, LEPETZ 2003

W. VAN ANDRINGA, S. LEPETZ, *Le ossa animali nei santuari: per un'archeologia del sacrificio*, in O. DE CAZANOVE, J. SCHEID (EDS.) *Sanctuaires et sources : Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*. « Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'Ecole française de Rome, et le Centre Jean Bérard, Naples, Centre Jean Bérard, 30 novembre 2001 », Napoli, 85-96.

VAN ANDRINGA, VAN HAEPEREN 2009

W. VAN ANDRINGA, F. VAN HAEPEREN, *Le Romain et l'étranger : formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain*, in C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (EDS.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006): bilan historique et historiographique* : colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006, 23-42.

VAN ESSEN 1956-58

C. VAN ESSEN, *Studio cronologico sulle pitture parietali di Ostia*, in *BullCom* 76.1956-58, 155-81.

VAN HAEPEREN 2005

F. VAN HAEPEREN, *Cultes et sanctuaires d'Ostie. Quelques réflexions à partir d'un ouvrage récent*, in *L'antiquité classique* 74.2005, 233-42.

VAN HAEPEREN 2006

F. VAN HAEPEREN, *Interventions de Rome dans les cultes et sanctuaires de son port, Ostie*, in M. DONDIN-PAYRE – C. RAEPSAET (EDS.), *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, 31 – 50.

VAN HAEPEREN 2006a

F. VAN HAEPEREN, *Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de "cultes orientaux"*, in C. BONNET – P. SCARPI – J. RÜPKE, *Religions orientales - culti misterici : Neue Perspektiven, nouvelles perspectives, prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projektes "Les religions orientales dans le monde gréco-romain"*, 39-51.

VAN HAEPEREN 2010

F. VAN HAEPEREN, *Vie religieuse et horrea. Exemples de Rome et d'Ostie*, *Archiv für Religionsgeschichte*, Vol. 12, 243-59.

VAN HAEPEREN 2011

F. VAN HAEPEREN, *Cohabitations religieuses à Ostie, port de Rome*, in N. BELAYCHE, J-D. DUBOIS (EDS.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans le monde grec et romain*, Paris 2011, 109-28.

VAN HAEPEREN 2013

F. VAN HAEPEREN, *Pour une prosopographie des dévots d'Ostie : dédicaces collectives, offrandes pour une collectivité*, in S. BENOIT, C. HOËT-VAN CAUWENBERGHE (EDS.), *La vie des autres : histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire romain*, Villeneuve d'Ascq, 151-166.

VAN HAEPEREN 2014

F. VAN HAEPEREN, *Cohabitations or competition in Ostia under the Empire?* in D. ENGELS – P. VAN NUFFELEN (EDS.), *Religion and competition in antiquity: [papers presented at a workshop of the same title, held October 9, 2010, at the Royal Library of Belgium]*, Brussels, 133-148.

VAN HAEPEREN 2016

F. VAN HAEPEREN, *Dieux et empereurs honorés au sein des espaces associatifs : l'exemple d'Ostie, port de Rome*, in O. RODRIGUEZ GUTIERREZ, N. TRAN, B. SOLER HUERTAS (EDS.), *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas : diálogos desde la arqueología y la historia, en homenaje a Bertrand Goffaux*, Sevilla, 137-149.

VAN HAEPEREN 2017

F. VAN HAEPEREN, *Installation des cultes et sanctuaires publics d'Ostie, port de Rome (IVe av.- IIIe siècles apr. J.-C.)*, in S. AGUSTA-BULAROT – S. HUBER – W. VAN ANDRINGA (EDS.), *Quand naissent les dieux : fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*, Rome, 259-75.

VAN HAEPEREN 2018

F. VAN HAEPEREN, *Ostia: un microcosmo religioso*, in C. BONNET – E. SANZI 2018, 203-14.

VAN HAEPEREN 2019

F. VAN HAEPEREN, *Au-delà du 'modèle missionnaire': la topographie mithriaque d'Ostie*, in F. FONTANA – E. MURGIA (EDS.), *Sacrum facere, Atti del V Seminario di Archeologia del sacro*,

*Sacra peregrina, La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico*, Trieste, 17-19 novembre 2016, 81-103.

VERBOVEN 2011

K. VERBOVEN, *Professional collegia: Guilds or social club?*, in *Ancient Society* 41, 187-195.

VERMASEREN 1963

M. J. VERMASEREN, *Mithras. The secret god*, London.

VERMASEREN, VAN ESSEN 1965

M. J. VERMASEREN, C. C. VAN ESSEN, *The excavations in the mithraeum of the church of Santa Prisca in Rome*, Leiden.

VERMASEREN 1971

M.J. VERMASEREN, *Mithriaca 1: The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, *EPRO* 16,1, Leiden.

VIRLOUVET 1995

C. VIRLOUVET, *Tessera frumentaria : les procedures de distribution du blé public à Rome a la fin de la republique et au debut de l'empire*, Roma.

VISCONTI 1868

C.L. VISCONTI, *I monumenti del metroon ostiense e degli annessi collegi dei dendrofori e dei cannofori*, in *AdI* 40, 362-413.

VON GALL 1978

H. VON GALL, *The lion-headed and the human-headed god in the Mithraic mysteries*, in *Études mithriaques : actes du 2e congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, Teheran -Leiden, 511-25.

WALTZING 1895-1900,

J.P. WALTZING, *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, Louvain.

WIBLÉ 1995

F. WIBLÉ 1995, *Le mithraeum de Forum Claudii Vallensium/Martigny (Valais)*, in *Archaologie der Schweiz XXVIII*, 1.1995, 2-15.

WIBLÉ 2004

F. WIBLÉ 2004, *Le petits objets du mithraeum de Martigny/Forum Claudii Vallensium*, in M. MARTENS – G. DE BOE (EDS.) *Roman Mithraism: the evidence of the small finds* «Papers of the international conference, (Tienen, 7-8 November 2011) », Brussel, 135-146.

WILSON 1996

S.G. WILSON, *Voluntary associations: an overview*, in J.S. KLOPPENBORG - S.G. WILSON (EDS.), *Voluntary associations in the Graeco-Roman world*, London.

WIRTH 1934

F. WIRTH, *Römische Wandmalerei vom Untergang Pompejis bis ans Ende des dritten Jahrhunderts*, Berlino.

WISSOWA 1912

G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Munich.

WHITE 2012

M. WHITE, *The Changing Face of Mithraism at Ostia: Archaeology, Art and the Urban Landscape*, in D.L. Balch – A. Weissenrieder (EDS.), *Contested spaces: houses and temples in Roman antiquity and New Testament*, Tübingen, 435-92.

ZACCARIA RUGGIU 1995

A. ZACCARIA RUGGIU, *Spazio privato e spazio pubblico nella città romana*, Roma.

ZAHENER 1972<sup>2</sup>

R.C. ZAHENER, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, New York.

ZEVI 1997

F. ZEVI, *Culti "Claudii" a Ostia e a Roma*, in *ArchCl* 49.1997, 435-71.

ZEVI 2001

F. ZEVI, *Iscrizioni e personaggi nel Serapeo*, in R. MAR (ED.) *El Santuario de Serapis en Ostia*, Tarragona, 171-200.

ZEVI 2008

F. ZEVI, *I collegi di Ostia e le loro sedi associative tra Antonini e Severi*, in C. BERRENDONNER, M. CÉBEILLAC-GERVASONI (EDS.), *Le quotidien municipal dans l'Occident romain*, Clermont-Ferrand, 477-505.

ZEVI 2012

F. ZEVI, *Culti ed edifici templari di Ostia repubblicana*, in *Ostraka* 2012, 537-63.