

FORTUNE IN CISALPINA

Rispetto a molti concetti astratti divinizzati¹, non altrettanto univoca è l'astrazione di cui Fortuna rappresenta la divinizzazione, personificazione del destino (meglio: di quello favorevole²) in età repubblicana ed imperiale, solo in seguito all'influenza di Tyche³, e ad una complessa evoluzione⁴.

È di essa che si appropria la propaganda imperiale⁵ come *Fortuna Redux* – benché tale culto si manifesti, dopo la sua istituzione con Augusto nel 19 a.C., anche al di là della casa imperiale – e *Fortuna Augusta/Augusti*.

Fortuna inoltre, venerata in quanto «*chance dans les combats*» ed in quest'accezione presente come *Fortuna Victrix*, attecchisce negli ambienti militari⁶.

¹) Fears 1981.

²) Kajanto 1981, p. 517, sottolinea la Fortuna romana come «*goddess of luck*», potere benevolo rispetto al «*blind chance*» dell'omologo greco. Questa concezione di Fortuna (predominante seppur non esclusiva, cfr. Champeaux II 1987, pp. 171-213) si riflette nella forma *fortunatus* ad indicare chi avesse goduto del sostegno della dea rispetto a chi invece, privatone, fosse incappato nell'*i n fortunium*; nel mondo greco il valore neutro di Tyche risalta in εὐ τυχία e δὲ σ τυχία ad indicarne i possibili, ed opposti, effetti (Champeaux I 1982, p. 432).

³) Champeaux I 1982, pp. VIII e XIV; e Champeaux II 1987, p. 297 (l'ellenizzazione, sviluppando le potenzialità già implicite in Fortuna «*plus qu'elle ne l'a bouleversée, elle l'a révélée à elle-même*»).

⁴) Champeaux I 1982, p. 437; *ivi*, p. XXI: «*nous ont accoutumés à ne voir en elle qu'une abstraction divinisée, ce qu'elle est effectivement à l'époque classique*», mentre la sua natura di dea madre alle origini, dotata di un patrimonio mitico, ne impediscono una sua semplice classificazione tra le astrazioni divinizzate. Sull'etimologia del nome: *ivi*, p. 429 ss., e Kajanto 1981, p. 505.

⁵) Champeaux I 1982, p. XXII s., e Champeaux II 1987, pp. 153 e 215-298: così Ottaviano ufficializza quella mistica della Fortuna del capo già manifestatasi con Cesare (vd. anche Passerini 1935, e Kajanto 1981, p. 517 s.).

⁶) Hild 1896, p. 1272; Birley 1978, p. 1508; Champeaux I 1982, p. 199; Champeaux II 1987, pp. 4, 67 s., 132, 154 e 283; Pascal 1964, p. 30 e nt. 1; Kajanto 1988, p. 564. Cfr. anche Liv. 9.17.3 e Cic. *pro Marc.* 2.6.

Se Champeaux ha indagato la complessa e sfaccettata fenomenologia di Fortuna in un ampio arco temporale, è pur vero che tale indagine, indiscutibilmente romanocentrica, lascia spazio ad un approfondimento e temporale (la studiosa si spingeva solo sino al limitare dell'età imperiale) e soprattutto geografico, con la concentrazione sull'ambito cisalpino.

Certo i documenti impongono una cautela interpretativa: essi infatti, solo in pochi casi databili con precisione, si articolano nell'epigraficamente ricco periodo dal I al III secolo d.C., ed inoltre i luoghi di reperimento, accomunati dal sovrapporsi della cultura romana al sostrato locale, presentavano tuttavia un passato di processi di popolamento differenti, così da determinare non uno ma più sostrati con i quali interagisse l'universo culturale dei nuovi venuti (esso stesso variegato al suo interno e veicolato forse con aspetti non del tutto identici da un municipio cisalpino all'altro).

Alla luce di queste precisazioni si giustificano le Fortune plurali del titolo: non una sola Fortuna sembra emergere dalla documentazione, con un univoco profilo ben definito (la nettezza dei contorni sembra per contrasto appartenere soltanto al nome ed alla immagine scolpiti nella pietra), bensì molteplici entità ricondotte superficialmente ad un'unica ingannevole denominazione.

In verità la stessa denominazione offre talvolta lo spunto, esteriore ed immediatamente percepibile, per un approfondimento. Al di là infatti della varietà di epiteti attestati ⁷, parziale riflesso della molteplicità delle epiclesi note per la dea ⁸, pensiamo all'*Augusta* associato a Fortuna in tre testimonianze (vd. Appendice: n. 6 Cividale; n. 7 Osoppo; n. 9 Concordia). Le dediche a *Fortuna Aug(usta)?* ⁹ si concentrano nella parte orientale della *Venetia*, e, nonostante le molteplici sfumature implicate dall'epiteto ¹⁰, non si hanno elementi probanti per non ritenere che esse (in particolar modo n. 6 ¹¹) siano da ricondursi ad episodi di devozione verso la casa imperiale.

⁷ *Redux* (nn. 26 e 39); *Adiutrix* (n. 21); *Melior* (nn. 33 e forse 17); *Obsequens* (nn. 30 e 31); *Viruniensis* (n. 3), forse *Servatrix* (n. 35: ma lo scioglimento in questo senso è fortemente improbabile – cfr. *infra*, nt. 53), cui si aggiungono i possibili epiteti abbreviati dalla lettera *D* in n. 15 (da noi considerata diversamente), forse iniziale di *dea*, come Fortuna risulta – esplicitamente – in n. 28.

⁸ Kajanto 1981, p. 508 ss..

⁹ *Ivi*, p. 517, in merito a *Fortuna Aug* precisa che «especially in inscriptions, the name was almost invariably abbreviated. If occasionally written out, it had the form *Augusta* [...] however, the genitive *Augusti* was not rare on coins».

¹⁰ Come riferimento alla *domus* imperiale (De Ruggiero 1895) o come spia di *interpretatio* della divinità cui è associato (Chevallier 1983, p. 435).

¹¹ Tassaux 1999, pp. 186-188, sottolinea la concentrazione di attestazioni di culto imperiale (tramite devozione a divinità Auguste) nella *X regio*, soprattutto ad Aquileia e per offerta di *seviri et Augustales*, «groupe social impliqué au premier chef dans le culte impérial et qu'en même temps, il exprime un sentiment de reconnaissance profond pour une fonction

Ad un certo ambito di ufficialità, in quanto impegnati nella sfera religiosa cittadina (seppur in maniera poco chiara e precisa¹²) rimandano più in generale i *seviri*, promotori di alcune dediche alla dea: dai *seviri nude dicti* di nn. 4 e 10 (Fig. 1), a L. *Octavius Callistus* (n. 6) che, *sevir et Augustalis*¹³, specifica anche l'ambito (Aquileia) in cui esplica la propria mansione (precisazione necessaria vista l'ubicazione della sua arula a Cividale).

Ad ogni modo, nonostante quel tanto di ufficialità insito in tali definizioni – che denotano un coinvolgimento nella vita religiosa locale (nel caso degli *Augustales*, più specificamente in relazione al culto locale del *princeps*) da parte dei personaggi considerati – non è necessario pensare che le loro consacrazioni siano collegate alle funzioni rivestite.

È ancora Aquileia¹⁴ (oltre alla Fortuna del *princeps* – n. 6 – ritrovata a Cividale, ma collegata, come visto, al contesto aquileiese) ad offrire la possibilità di confrontare diverse tipologie di Fortuna: due dediche a *Fors Fortuna* (nn. 4 e 5), una alla *Fortuna Viruniensis* (n. 3) ed una infine alla *Fortuna nude dicta* (n. 2).

Fors Fortuna possiede, già in ambito romano, differenti sfumature, divinità legata al caso, ma – come più in generale Fortuna – dai significati ben più ampi in origine¹⁵. La difficoltà di decifrare il significato della presenza di *Fors Fortuna* ad Aquileia è accresciuta poi dalla rarità delle sue attestazioni di culto, così che se Kajanto si domanda se una totale identità sia da riscontrarsi tra la *Fors Fortuna* delle monete commemorative della deificazione di

qui est à l'origine de sa réussite, envers l'empereur lui-même», spesso imitati dagli strati più popolari.

¹² Buchi 2002, p. 67; Sartori 2006, p. 362; Šašel Kos 1999, p. 173.

¹³ La definizione dell'offerente ne manifesta esplicitamente il coinvolgimento nell'organizzazione del culto imperiale; negli altri due casi è solo un'eventualità che il termine *sevir* sia abbreviazione di *sevir Augustalis* (Duthoy 1978, p. 1254, ricorda quest'uso del sostantivo precisando tuttavia che assai difficile è distinguere i casi in cui il *sevir* sia propriamente tale, da quelli in cui ricorra nell'accezione di *sevir Augustalis*). Un debole spunto per orientarci a vedere in nn. 53 e 47 due veri e propri *seviri*, potrebbe essere la loro condizione di *ingenui*: tuttavia lo stesso reclutamento degli *augustali* tra i liberti – *ibidem* – è più una tendenza di massima che una legge senza eccezioni.

¹⁴ Calderini 1930, p. 163 s., che ricorda anche un'ulteriore iscrizione a *Fors Fortuna* andata perduta, suppone la presenza qui di un tempio alla dea, che però non ha lasciato tracce archeologicamente verificabili a differenza del tempio di età repubblicana (Fontana 1997, pp. 124-135: dell'edificio però, si dubita la destinazione sacrale ed anche la consacrazione a Fortuna).

¹⁵ Champeaux I 1982, pp. 208 ss. (la difficoltà di definire *Fors Fortuna* per gli stessi Romani si rispecchia negli studi moderni) e 244 («*Fors Fortuna* est susceptible de trois définitions qui [...] appartiennent à des strates religieuses d'âge différent [...] la plus récente est la dispensatrice de chance qui tend, avec le temps, à se rapprocher du hasard imprévisible [...] la seconde, plus ancienne, fait d'elle la protectrice des plebeiens et des esclaves [...] la troisième, qui nous fait remonter aux origines de sa religion, est la dame de la nature, fécondante [...]»).

Galerio ¹⁶ e la dea arcaica e repubblicana venerata lungo il corso del Tevere, non minori dubbi gravano sulle testimonianze aquileiesi ¹⁷.

Tra le uniformi testimonianze (semplice indicazione onomastica solo in rari casi arricchita da una qualifica ulteriore ¹⁸), n. 5 spicca, caratterizzandosi in duplice modo.

Da un lato il nome del dedicante non compare per intero, ridotto invece alle sole iniziali dei *tria nomina* C(...) F(...) S(...); svariate potrebbero essere le motivazioni alla base di questa scelta: dalla volontà di modestia ¹⁹, all'eventualità che il contesto di collocazione rendesse esplicito quanto non manifestato nell'iscrizione. Tuttavia non è superfluo sottolineare che l'iscrizione si segnala anche per un fatto "di segno contrario" rispetto a quello appena notato: la precisazione dell'occupazione (di *nummularius*) del *vovens*. Se si adottasse il criterio della modestia per rendere conto dell'abbreviazione del nome, si potrebbe allora ipotizzare che l'aggiunta della qualifica professionale fosse connessa con lo stesso gesto di *pietas* (supponendo che l'azione della divinità si fosse manifestata proprio nell'ambito di tale attività); d'altro canto forse C F S ritenne superfluo incidere un nome poco noto ai suoi concittadini, preferendo adottare come mezzo individuante la professione grazie alla quale era conosciuto.

Più chiaramente legata ad un processo di *interpretatio* è la *Fortuna Viruniensis* di n. 3 che, stante la possibilità di una dea Fortuna chiamata a protezione di luoghi particolari (*Virunum* in questo caso), Chirassi Colombo ²⁰ riconduce invece ad un complesso fenomeno di sincretismo originato nel Norico e relativo ad una figura femminile con la funzione di generica salvatrice, dotata del titolo e degli attributi ora di Fortuna, ora di *Noreia* ed Iside.

Più generale Fortuna sembra non esente da quei processi di assimilazione e fusione tra diversi numi che interessarono numerose divinità del pantheon romano. L'esempio più noto di accostamento ad un'altra divinità è la progressiva assimilazione con Iside ²¹, che, non limitata alla Cisalpina ²²,

¹⁶ Roman Imperial Coinage VI, p. 452: IV sec. d.C.

¹⁷ Kajanto 1981, p. 505 s.; De Ruggiero 1922. Chirassi Colombo 1975-1976, p. 164, ritiene il culto di *Fors Fortuna* ad Aquileia legato al culto romano e lo contrappone alla *Fortuna Viruniensis* venerata nella stessa città.

¹⁸ Sull'impressione, talvolta anche ingannevole, di esiguità sociale dei fedeli (caratteristica dell'epigrafia sacra) cfr. Sartori 1992, p. 426.

¹⁹ Mennella 1998, p. 173; Gregori 1987, p. 67 s.

²⁰ Chirassi Colombo 1976, p. 203 s.

²¹ Hild 1896; Lafaye 1900, p. 581.

²² Per attestazioni da Pompei e Palestrina: Coarelli 1994. Champeaux I 1982, p. 70 nt. 303, non ravvisa nei mosaici di soggetto egiziano presenti nel santuario di Fortuna a Preneste (I sec. a.C.) il segno dell'assimilazione a Preneste tra Fortuna ed Iside.

trova espressione talvolta nell'accostamento dei due nomi²³ in contesto epigrafico, talvolta nella raffigurazione di una figura femminile dotata dei consueti attributi di Fortuna ed anche del copricapo isiacco²⁴; non possiamo scartare l'eventualità che, pur in mancanza di tali indizi certi, il favore mostrato a Fortuna nella Cisalpina orientale²⁵ trovasse fondamento anche nell'associazione della stessa ad un culto egizio ben presente nella *regio X*²⁶. Con questo non si vuol certo invitare a vedere l'ombra di Iside dietro ad ogni Fortuna venerata senza epiteti individuanti, come per l'appunto la sopracitata n. 2, ma solo delineare i meccanismi di diffusione di queste due divinità, caratterizzati da reciproche influenze²⁷.

Quanto all'offerta di n. 2, è forse più opportuno notare che la dedicante è una donna e concentrarsi sul significato della consistente presenza femminile tra i devoti di Fortuna: il senso di tale annotazione e di tale presenza potrà però essere meglio indagato e compreso dopo aver approfondito i termini della distribuzione del culto della dea sul territorio.

A Nord di Aquileia alle già citate Fortune Auguste di nn. 6 e 7 si aggiunge n. 8, consacrazione non meno legata al *princeps*, offerta da uno

²³) Cfr. da Mama d'Avio, in *Trentino (S.I. n. 11, p. 194, n. 3)*: Ἐιστύχη Ἐρωσ / + (?).

²⁴) Buonopane 2000, p. 182 s., per il territorio trentino; in ambito istriano: Modonesi 1995, p. 61; Degrassi 1930, e Degrassi 1962, p. 164.

²⁵) In verità l'estremità Est della Cisalpina, la penisola istriana, conserva un'unica attestazione, la cui localizzazione è oltretutto discussa: l'epistilio di sacello intestato alla dea e rinvenuto a Rovigno (n. 1) insieme a quello, del tutto identico, alla dea *Histria* (*CIL V 309*) è ricondotto – con deboli argomenti tuttavia – da Kandler (Degrassi 1962, pp. 161-164) alla più meridionale città di Pola. Chevallier 1983, p. 449, in proposito prende atto di due attestazioni alla dea Fortuna, localizzate l'una a *Nesactium* e l'altra nell'*ager* di Pola: di entrambe non si trova cenno nelle fonti antiche né nelle moderne; lo studioso inoltre tace del tutto l'iscrizione di Rovigno; non è plausibile pensare che l'autore appoggi Kandler così che n. 1 sarebbe l'iscrizione da Chevallier attribuita all'*ager* di Pola – cosa che comunque non dissiperebbe i dubbi sulla mai udita Fortuna di *Nesactium* –, dal momento che allora lo studioso dovrebbe riferire al medesimo *ager* anche la gemella *CIL V 309*, mentre in merito al culto di *Histria*, Chevallier, ancora una volta passando sotto silenzio la testimonianza di Rovigno, cita invece come attestazioni locali un ritrovamento a *Parentium* ed uno a Pola città (verosimilmente identificabili con *CIL V 327* e *CIL V 101*). Nel *titulus C. Vibio Varo* è accompagnato dalla definizione di *pater*: forse – ma è improbabile – un "grado" conseguito dallo stesso nell'ambito di un culto (Degrassi 1962, p. 162; Champeaux 1998, p. 154), forse specifica dal valore letterale, a distinguere il dedicante da un figlio omonimo. Per cercare altre tracce istriane di Fortuna, Degrassi è costretto ad uscire dal campo dell'epigrafia, citando la presenza di bronzetti nei musei locali raffiguranti Iside-Fortuna (cfr. anche Modonesi 1995, p. 61, n. 59).

²⁶) Budischovsky 1976, p. 207 ss., sottolinea il ruolo rilevante svolto da Aquileia in questo processo di diffusione di culti egizi.

²⁷) Gregori 1987, p. 287, ritiene non casuale il ritrovamento nelle terme di Cividate Camuno di dediche ad Iside (*I.I. X, V, 1167-1170*) e a Fortuna (n. 27).

schiaivo imperiale e con una formula che rimanda a quelle usate per la celebrazione delle feste imperiali²⁸.

Ben attestata è poi la presenza di Fortuna a Concordia e nel suo *ager* (nn. 9 e 10 Concordia e n. 11 Savorgnano).

Sulla destinazione del già citato altare n. 10 tuttavia, non c'è accordo: esso, di struttura esagonale, reca un'iscrizione senza alcuna connotazione sacrale esplicita, ricavabile invece dalla decorazione del monumento che, riccamente ornato sugli altri lati con motivi vegetali, mostra il lato frontale occupato, al di sotto del *titulus*, da una figura femminile identificabile, grazie agli attributi tradizionali (cornucopia e timone²⁹), con Fortuna. L'altare potrebbe dunque configurarsi come consacrazione alla dea, ma anche, sulla scorta di analoghi esempi altinati, come ara a destinazione funeraria³⁰.

Cornucopia e timone compaiono anche sui lati di n. 9, ove però troviamo in aggiunta anche il globo, attributo di diffusione lievemente minore, possibile metafora del carattere di *cosmocrator* detenuto dalla dea o, meno probabilmente, richiamo all'instabilità e al movimento costante del caso³¹.

Proseguendo verso Ovest un'altra fascia di territorio è visibilmente interessata da un discreto numero di ritrovamenti: nella zona compresa tra Padova e Verona, passando per il vicentino, si contano infatti 11 attestazioni di culto a Fortuna, variamente localizzate sul suolo urbano e su quello rurale.

Per quanto riguarda Padova, due offerte alla dea sono state trovate in contesto cittadino (nn. 17 e 18, quest'ultimo di età repubblicana) e tre nella pertica appartenente al municipio (n. 16 S. Pietro Montagnon; nn. 14 e 15 Pozzoveggiani): Bassignano³² ritiene che il numero dei ritrovamenti confermi un rapporto antico e duraturo tra la città di Padova (ed il suo agro, per una verisimile tendenza centrifuga del modello culturale cittadino) e Fortuna, testimoniato oltretutto dalla presenza di un tempio alla dea nella vicina Pozzoveggiani. A questo proposito però conviene precisare che le due dediche di Pozzoveggiani (delle quali n. 14, trattandosi di un frammento di architrave, indurrebbe ad ipotizzare l'esistenza di un tempio di cui co-

²⁸) Panciera in *S.I.* n. 12, p. 112, n. 1; Chastagnol 1988, p. 13 ss., ricorda le iscrizioni monumentali in cui, oltre alle espressioni *votis solutis/susceptis* (che ricordano lo scioglimento dei voti in favore dell'Augusto ed il loro rinnovamento), compare la menzione di specifiche divinità evidentemente coinvolte nel voto.

²⁹) Sull'iconografia di Fortuna: Rausa 1981. Inoltre per la cornucopia: Champeaux I 1982, p. 43 ss.; Champeaux II 1987, p. 44 ss. Per il timone: *ivi*, p. 48.

³⁰) Broilo 1980, p. 89, n. 38.

³¹) Per la prima ipotesi: Kajanto 1981, p. 519, e Champeaux II 1987, p. 48; la seconda poggia su Dion. Cris. *or.* 63.7 e Gall. *protrept.* 2. Il globo – sul quale è assisa la dea stesa – torna anche sul lato di n. 4.

³²) Bassignano 1987, pp. 345 e 373 nt. 407.

stituisse l'epistilio³³) sono promosse dal medesimo *P. Opsidius Rufus* che si connota come un soldato: il motivo della consacrazione (di un sacello su di un *praedium* privato, piuttosto che di un vero e proprio tempio) parrebbe dunque essere riconducibile ad una tendenza religiosa assimilata dal consacrante nell'ambiente militare frequentato più che (o perlomeno, tanto quanto) al suo riferirsi ad un'antica matrice culturale della città.

Un personaggio importante certo *P. Opsidius Rufus* che rivestì (presumibilmente nel municipio padovano) la carica di quattuorviro e che, al di fuori di uno scenario municipale, entrò a far parte di uno dei due ordini dirigenti imperiali, quello equestre, attraverso il *tribunatus militum* e la *praefectura fabrum*.

Egli sembra scandire la propria esistenza con le dediche a Fortuna: la prima (n. 15), consistente in un altare che ricorda la sola carica del tribunato, offerta durante un momentaneo ritorno ai luoghi nativi; la seconda, consacrazione di un tempietto (n. 14), con cui, presumibilmente in seguito al definitivo abbandono della carriera militare (rispetto al *titulus* precedente si ricordano anche le cariche di *praefectus fabrum* e di quattuorviro, quest'ultima forse rivestita al momento della dedica stessa), non manca di tributare omaggio a quello che potremmo definire il culto di una vita.

Nell'ambito di *Ateste* (dall'età augustea, nonostante il tentativo del *princeps* di riportarne in vita l'antico splendore, sempre più dipendente dal municipio padovano) una sola iscrizione – n. 13 – conferma la propensione³⁴ dell'antica gente veneta a rivolgersi alla dea

Il quadro del culto di Fortuna nel *Venetorum angulus*³⁵ è completato infine dall'iscrizione dall'agro vicentino (n. 19). La dedica si inserisce nel panorama religioso delineato da Cracco Ruggini³⁶ che vede prevalere, in questa zona, il numero delle divinità femminili su quelle maschili, dato comprensibile se, come sostiene la studiosa, il tradizionale culto indigeno delle forze della natura venne continuato sotto forma di assimilazione con divinità femminili del pantheon ellenistico-romano.

Alla città di Verona, dove forse sorgeva un tempio a Fortuna, si attribuiscono due iscrizioni (nn. 20 – Fig. 2 – e 21³⁷). Quanto all'agro della città, la presenza del culto di Fortuna è confermata dall'iscrizione di Marcemigo (n. 22) e da una testimonianza proveniente dalla Valpolicella (n. 23). Quest'ultima deve essere inserita nel quadro religioso ricostruibile

³³) Billanovich 1979.

³⁴) Buchi 1993, pp. 52-58, 153 s. e nt. 660.

³⁵) Liv. 5.33.9-10.

³⁶) Cracco Ruggini 1990, p. 8 s.

³⁷) L'accostamento, in quest'ultimo caso, con Marte farebbe ipotizzare una Fortuna in accezione bellica.

per la valle, luogo di ritrovamento di numerose iscrizioni sacre³⁸ e zona di insediamento del *pagus Arusnatum*³⁹.

La concentrazione di epigrafi di contenuto religioso (tra cui la stessa n. 23⁴⁰) in corrispondenza dell'attuale S. Giorgio ha solo suggerito la sua identificazione come centro religioso del *pagus* stesso (disgiunto dunque dal centro amministrativo, localizzato probabilmente a Fumane⁴¹). Qui sorgeva forse un santuario a venerazione polivalente⁴² appartenente all'intero *pagus* o al solo eventuale *vicus* nell'ambito del quale si trovasse⁴³.

Poco distante alcuni ritrovamenti presso Bosco della Rocca⁴⁴ hanno condotto alla supposizione che anche qui esistesse un vero e proprio santuario consacrato a più divinità (Fortuna e Vittoria, stando all'altare di n. 24, ma anche Vulcano e Mercurio sulla base dell'attribuzione a questi di parte dei manufatti venuti alla luce), attivo tra il I ed il III secolo d.C.

Più a Ovest il bresciano conta tre attestazioni: una da Brescia, n. 25, e due dai territori in *adtributio*, nn. 26 e 27 (entrambe dalla Val Camonica): ad un legame tra le due ipostasi congiuntamente onorate nell'altare n. 24 rimanda anche la vicenda del dedicante di n. 25, impegnato qui ad onorare Fortuna, e Vittoria in *CIL V 4949* (Val Camonica)⁴⁵.

A Settentrione troviamo un solo *titulus Fortunae*, localizzato a Trento (n. 28); mancano ulteriori attestazioni di Fortuna in queste zone, a meno di voler considerare tale un'iscrizione di Mezzolombardo⁴⁶. Tuttavia il silenzio epigrafico è compensato dal reperimento a Smarano, nella Val di Non, di due statue marmoree, raffiguranti una Vittoria ed una Augusta in veste di Fortuna, riconducibili ad un unico complesso monumentale promosso da un privato devoto alla *domus Augusta*⁴⁷.

³⁸) Bassignano 1999-2000, pp. 217-225, e Galsterer 1994, pp. 53-62, utilizzati per le informazioni proposte qui di seguito, oltre alle osservazioni offerte da Bassignano 1987, pp. 316-375.

³⁹) Cfr. *CIL V 3915* e *3928*; in *CIL V 3926* si parla genericamente di *Arusnates*.

⁴⁰) Da mettere in relazione con la documentazione iconografica legata a Fortuna ritrovata nella stipe di S. Giorgio: Franzoni 1975, pp. 49 s. e 66-67 nt. 40.

⁴¹) *Ivi*, p. 46.

⁴²) Buonopane 1999, p. 41.

⁴³) Letta 1992, p. 192 ss., configura una serie di modelli differenti in merito ai santuari ed alla loro collocazione all'interno di *vici* e *pagi*. Luraschi 1970-1973, p. 292 s., invece insiste sulla distinzione tra culti del *pagus* e culti degli eventuali *vici* in esso compresi.

⁴⁴) Buonopane 1999, pp. 37-42, rileva la spiccata somiglianza dei manufatti con esemplari analoghi della Valpolicella; anche Franzoni 1975, p. 67 nt. 40, nota l'affinità delle terracotte figurate rinvenute *in loco* con le immagini di Fortuna della stipe di S. Giorgio.

⁴⁵) Nel veronese analogamente *Satria Quarta Semproniana* dedica n. 22 a Fortuna e il *titulus* contenuto in Franzoni 1974, p. 258, a Vittoria.

⁴⁶) *AEP* 1999, 742: [- - -]otun(---)/- - - - - . Il testo, fortemente lacunoso, dovrebbe essere emendato dal presunto errore del lapicida che avrebbe scritto [*F*]otun(*ae*) in luogo di [*F*]ortun(*ae*).

⁴⁷) Buchi 2000, p. 94; Buonopane 2000, p. 182, informa anche di tre bronzetti raffiguranti Iside-Fortuna (da Trento, Civezzano e Castel Tirolo) dall'agro trentino, che tuttavia

Nell'ambito della *regio* XI si segnalano le dediche provenienti dalla città di Como (nn. 30 e 31 – *Figg. 3-4*), nelle quali la dea è venerata in quanto *Obsequens*.

I protagonisti (in quanto *voventes*) sulla scena sono due e di tipo tra loro ben diverso: da un lato il singolo, L. Calpurnio Augurino (n. 31), dall'altro i *decuriones* (n. 30) della città che pongono la comunità intera sotto la protezione della dea. I legami tra questi due estremi – singolo e collettività – non mancano, dati non solo dalla più generale condivisione di cultura (e credo religioso), e neppure, in maniera più specifica, dal rivolgersi ad una divinità che è la medesima anche nell'epiclesi con cui è venerata: o meglio, la tangenza tra i due poli del pubblico e del privato, è resa da quest'ultima circostanza, dotata di una valenza indiziaria (al pari del *cognomen Augurinus*⁴⁸), più esplicita. La convergenza delle due dediche alla dea con lo stesso epiteto parrebbe infatti consentire l'ipotesi di un culto ufficiale goduto da Fortuna sotto questa epiclesi a Como, e proprio nell'ambito di siffatto culto ufficiale un ruolo attivo sarebbe stato svolto dall'augure Lucio Calpurnio che quindi esprime nella propria consacrazione qualcosa di più di un semplice gesto di *pietas* personale.

Confrontabile con quanto visto a Como è inoltre l'iscrizione rinvenuta questa volta non in città, ma in contesto rurale, nell'*ager Bergomensis* (n. 29): il *titulus*, apparentemente estraneo alla nostra documentazione, poichè rivolto ad una *Iuno*, si rivela in realtà ad essa pertinente a causa della menzione di un *pagus Fortunensis*. Abbiamo quindi notizia di una struttura amministrativa del territorio (ed al contempo di un tipo di insediamento sparso che caratterizzava parte della campagna bergamasca) imposta dai Romani. Alla avvenuta sovrapposizione al sostrato locale di strutture dei nuovi venuti rimanda anche il nome del *pagus* stesso che, intitolato ad una divinità romana, dovette ricevere contestualmente anche qualcosa che a questa dea rimandasse, fosse esso un semplice altare con *aedicula* od un tempietto vero e proprio: in ogni modo, come nel caso di Como, un culto a Fortuna fortemente implicato con il potere e l'ufficialità. In questa prospettiva dunque sarebbe poco significativa ai fini dell'individuazione delle caratteristiche della religiosità locale e rurale, la presenza di una Fortuna connessa con un *pagus*, ma per iniziativa romana (anche se nulla vieta di pensare che ad un'etichetta romana corrispondessero contenuti epicorici).

Dall'*ager Mediolanensis* proviene poi un'iscrizione (n. 32) la cui destinazione funeraria non impedisce tuttavia che da essa si ricavi un'indicazione

non possono essere assunti come pregnante testimonianza per il loro contesto geografico di ritrovamento (come i bronzetti istriani: cfr. *supra*), predisposti com'erano, per la loro stessa natura, a costituire oggetti "itineranti".

⁴⁸ In virtù di un frequente legame cognome (Kajanto 1982, p. 83, e Mennella 1999, p. 110) si potrebbe immaginare una sua precisa mansione – di augure per l'appunto – in un tempio cittadino.

in merito al culto di Fortuna: il defunto, onorato nel ricordo dai figli, presenta la qualifica di *haruspex et aedituus templi Fortunae*. L'assenza di resti archeologici di tale tempio fa sì che la sua localizzazione rimanga incerta: dobbiamo forse pensare ad una sua collocazione nell'agro? Il luogo di rinvenimento dell'epigrafe farebbe propendere per questa possibilità, tanto più che sorge il sospetto che se l'*aedituus* fosse stato il custode di un *templum Mediolanense* cittadino, i figli non avrebbero mancato di ricordarlo come ulteriore motivo di prestigio paterno (anche perché trovandosi il *titulus* al di fuori dell'urbe, pensare al suddetto tempio come ad una struttura cittadina non era né scontato né automatico).

Ambito personale e pubblico nuovamente si intrecciano: se abitualmente un gesto devoto di consacrazione consente di esporre pubblicamente il proprio nome, in questo caso addirittura il coinvolgimento nella vita religiosa della comunità procura al defunto un motivo in più per essere onorato. Così Q. *Quintienus Quintianus* può essere ricordato come *piissimus* non solo in conformità ad una consuetudine degli epitaffi, ma confortando l'aggettivo con la menzione dell'incarico rivestito in vita.

Motivo di onore certamente l'aver avuto una funzione di rilievo in ambito religioso, sia che tale funzione si andasse ad assommare ad un potere altrimenti ottenuto (ratificazione dunque, nella sfera del sacro, di un potere già riconosciuto sul piano umano), sia che la partecipazione alla vita religiosa collettiva fosse l'unico momento di gloria personale tanto da rivestire un ruolo di primaria importanza nel "riassunto" di una vita richiamata in termini sommari su di un'epigrafe⁴⁹.

Non sembrano sussistere problemi – a differenza del tempio di *Quintienus* – per l'ubicazione del santuario sito nell'agro di Novara (a Suno) ove, tra i molti *tituli* sacri trovati in reimpiego nella locale pieve di S. Genesio⁵⁰ (provenienti non da sacelli sparsi nel territorio, ma da un unico centro religioso qui localizzato), compare anche una dedica a Fortuna (n. 34), anzi alle ben più singolari (proprio per la loro pluralità!) *Fortunae* su cui torneremo più avanti.

Qui giunti non si può fare a meno di sottolineare la minor diffusione del culto di Fortuna nell'ovest Cisalpino rispetto alla concentrazione rilevata nella *regio X*. Nell'estremità occidentale del bacino considerato troviamo infatti poche attestazioni: oltre alla citata di Suno, una da Marengo (n. 33), una da Aosta (n. 35), una da Susa (n. 36), due dall'area bagiennate (nn. 37-38) ed una da Genova (n. 39).

⁴⁹) Sartori 2006, p. 360, nota come di rado un incarico sacerdotale fosse la premessa piuttosto che la conseguenza di un certo peso sociale; cfr. *ivi*, p. 362.

⁵⁰) Mennella 1999: ancora una volta quindi, dopo i casi di Bosco della Rocca e S. Giorgio di Valpolicella, un santuario rurale e con pantheon polivalente.



Fig. 1.



Fig. 3.



Fig. 2.



Fig. 4.

Quanto alle due iscrizioni dell'agro di *Augusta Bagiennorum*, spicca la n. 38. Si tratta di un altare che, per quanto rovinato, lascia intravedere l'originaria raffigurazione (che ha permesso l'identificazione del monumento – analogamente a n. 10 – come ara consacrata a Fortuna): Fortuna è rappresentata sul fronte con cornucopia e globo, con modalità simili agli «altari con figura teomorfa sospesa», produzione seriale e caratteristica proprio di queste zone, ma abitualmente riferita al culto di Vittoria⁵¹.

Un militare (anch'egli – come prima *Opsidius* – appartenente all'ordine equestre) è il consacrante di n. 33 (*M. Vindius Verianus*) il quale, presumibilmente al termine della propria militanza⁵², torna alle terre d'origine e onora la dea che negli anni precedenti lo aveva protetto.

Anche *P. Vibius Clemens* (n. 36) è un personaggio di un certo peso, pur solo nel conchiuso ambiente cittadino, ed in questo stesso ambito locale si pone al vertice, membro dell'*ordo decurionum* in quanto duoviro.

Ad offerenti che sulla pietra possono affiancare al nome anche gli illustri incarichi ricoperti, si contrappongono, all'estremo opposto della scala sociale, gli schiavi, e tuttavia, pur sempre tra i "privilegiati" in grado di servirsi del mezzo epigrafico.

Così dunque dedica a Fortuna l'*Hermes* di n. 35, il cui unico nome, e per di più grecanico, è accompagnato dalla qualifica di *ser(vus)*, che fugge ogni dubbio sulla sua condizione sociale (a meno che tale abbreviazione possa intendersi come riferita alla divinità stessa⁵³); alla schiera degli schiavi appartiene anche il sopramenzionato *Felix* di n. 8 – ancora un unico nome e di larga diffusione tra i servi – in posizione privilegiata però, rispetto al precedente, poiché parte della *familia Caesaris*.

Emancipati dalla precedente schiavitù sono invece il liberto di n. 27, *L. Lucretius Maior*, che accompagna il dato onomastico con l'indicazione patronomica (così come *Nonia Provincia* in n. 11), e la *Vettia Dorchas* di n. 4, che pure si dichiara manifestamente liberta, pur senza specificare il proprio patrono (che è con tutta probabilità, vista l'identità di gentilizio, colui che le si affianca nella dedica)⁵⁴.

Traendo spunto da quest'ultima dedica torniamo ad orientare la nostra attenzione verso le donne protagoniste di un atto di devozione a Fortuna. In tre casi il gesto di *pietas* è compiuto da una donna insieme ad un uomo

⁵¹) Mennella 1989; Mennella 1994, p. 192 nt. 5.

⁵²) Degrassi 1940, p. 63, *contra* Bendinelli 1939-1940.

⁵³) Cavallaro 1994, p. 259, scioglie infatti «*ser(vatrici)*»; tuttavia anche in una simile eventualità l'estrazione servile di *Hermes* potrebbe semplicemente essere sottintesa, ma non per questo negata.

⁵⁴) Alla schiera dei liberti possono invece attribuirsi i *coniuges Publici* di n. 24 a causa del gentilizio. In altri casi la presenza dei soli *tria nomina* senza filiazione, come nel caso di *C. Auct(or) Pul(cher)* di n. 7 o di *C. Opetrius Philetus* di n. 9, non è argomento sufficiente a determinare, da solo, l'estrazione libertina dei personaggi in questione.

(nn. 4; 17 e 24); in altri nove casi (nn. 2; 3; 11; 16; 18; 19; 20; 21 e 38) una donna è invece assoluta protagonista, senza altra presenza maschile al di fuori dell'indicazione paterna o del patrono.

Considerando tali attestazioni si arriva alla conclusione che circa un quarto delle dediche a Fortuna vede coinvolta una donna. Il dato si impone in particolar modo alla luce della scarsa rappresentazione dell'elemento femminile non solo nei *tituli sacri*, ma più in generale nell'ambito epigrafico, ove la donna spesso e volentieri compare non come autonomo soggetto, bensì come moglie o figlia di qualcuno.

Presumibilmente non fornite di alcun potere personale (tutt'al più familiare, che ci è comunque ignoto se non realmente assente) e verosimilmente neppure orientate ad affermarlo in queste iscrizioni, le donne in questione tuttavia trovano negli ampi spazi concessi dalla religione la possibilità di esporre pubblicamente il proprio nome perpetuandone il ricordo.

Ciò vale in termini generali; ma è possibile arricchire questa riflessione in merito alla constatata devozione femminile a Fortuna?

Un tale dato non stupirebbe forse in ambito romano e repubblicano, ove il legame tra la dea e le donne trovava un chiaro riscontro nei templi di *Fortuna Muliebris*, della Fortuna nel Foro Boario e nel culto della *Fortuna Virgo*⁵⁵, e proprio a questo legame Pascal riconduce le manifestazioni di culto del Nord d'Italia⁵⁶.

Lo studioso tuttavia non sembra considerare ostacolo alla sua interpretazione il fatto che essa affondi le radici in un culto di Fortuna così lontano, nello spazio e nel tempo, rispetto alle dediche ora considerate: l'ostacolo diviene poi maggiormente rilevante se si considera il mutamento che nella stessa Roma la dea aveva subito, assumendo l'aspetto, di chiara ispirazione ellenistica, di divinità del caso e della sorte (cfr. *supra*).

Evitando legami deterministici tra manifestazioni di religiosità distanti e private della dimensione cronologica e geografica, la causa è forse da ricercare nella tendenza di Fortuna in età tardo repubblicana ed imperiale a connotarsi come divinità tutelare di differenti entità⁵⁷, garante del benessere di uomini e donne (e del buon esito di circostanze in cui essi erano coinvolti) e della prosperità di luoghi in maniera analoga ad un'altra figura del pantheon romano, il *Genius*⁵⁸. Così, a differenza della *Iuno* che nel mondo

⁵⁵ Champeaux I 1982, pp. XIII e 408: Fortuna, venerata anche in quanto *Virilis* e *Barbata*, non potrebbe tuttavia definirsi, anche solo in riferimento alle origini del culto, "dea delle donne".

⁵⁶ Pascal 1964, p. 29; Champeaux I 1982, p. 350, parla invece di *Fortuna Muliebris* in epoca imperiale come di «une survivante à demi oubliée de la religion archaïque, plutôt qu'une déesse à qui les matrones avaient conservé leur ferveur».

⁵⁷ Breccia 1922; anche Bassignano 1987, p. 344, ricorda la presenza di Fortune particolari, legate di volta in volta a precisi ambiti e persone, a causa dell'accostamento con *Tutela*.

⁵⁸ Chirassi Colombo 1976, p. 203.

antico si prospettò sempre come pallido riflesso del Genio e seriore creazione rispetto ad esso, tanto da non costituirne mai un effettivo parallelo⁵⁹, un ruolo veramente antagonista arrivò forse a rivestirlo Fortuna, riunendo in sé le caratteristiche del *Genius* (specializzandosi nel proteggere singole realtà) quanto quelle di una *Iuno* (prestandosi come essa cioè ad essere invocata da un pubblico di donne più propense a rivolgersi, per ottenerne la favorevole protezione, ad una divinità femminile)⁶⁰.

Al di là di queste possibili interpretazioni interne al pantheon romano stesso che vedrebbero coinvolta Fortuna e che si inseriscono nel più ampio affresco di una divinità la cui molteplicità di sfumature e di evoluzioni determina la difficoltà a ricostruirne un quadro del tutto unitario anche in seno all'Urbe⁶¹, non è inverosimile che la dea dal nome romano celasse effettivamente un contenuto legato a realtà religiose indigene. È questa l'opinione di Cracco Ruggini (cfr. nt. 36) che individua nel culto di Fortuna in area veneta una delle possibili *interpretationes* dell'epicoria *Reitia*, dea dalla connotazione iatrica ed in relazione con le donne⁶². Anche in questo caso all'accostamento tra le due dee avrebbe potuto incentivare proprio la menzionata tendenza di Fortuna a farsi nume tutelare di luoghi, persone ed anche situazioni, tra cui, per esempio, quella della malattia⁶³.

Tuttavia non è improbabile che Fortuna, pur senza pensare al lontano culto di *Fortuna Muliebris*, venisse associata, in quanto dea della buona sorte e dell'abbondanza, ad un'idea di fertilità ovviamente connessa alla prosperità di cui era costitutivamente portatrice. Questo spiegherebbe allora la presenza delle donne tra i suoi devoti e la tendenza della dea ad interpretare divinità locali dalle analoghe caratteristiche.

Infatti se ad una sovrapposizione rispetto ad una divinità locale, questa volta celtica, visto il contesto, pensa Mennella⁶⁴ in merito all'episodio di

⁵⁹) Giannelli 1946: anche una volta introdotto il concetto di una *Iuno* con il valore di nume personale femminile, l'imitazione rispetto al *Genius* risultò "imperfetta", mancando a tali *Iunones* il diritto (prerogativa dei Geni) a vegliare anche sui luoghi. Così anche l'apparente contraddizione della *Iuno pagi Fortunensis* di n. 29 è risolta dallo studioso intendendo la *Iuno* come nume tutelare non del *pagus*, bensì di Fortuna.

⁶⁰) Solo in questo senso deve intendersi l'accostamento con la *Iuno*, e non nell'intento di creare per Fortuna un'immagine ad essa del tutto speculare, poiché, come accennato, ben più ampie realtà del semplice ambito psicologico e sessuale femminile riservato alle *Iunones*, la dea era chiamata a salvaguardare.

⁶¹) Champeaux I 1982, p. IX: «Où donc est l'unité de Fortuna?».

⁶²) Prosdocimi 1971, p. 678; Buchi 1993, p. 140 s.; *ivi*, p. 153 s., tuttavia non individua alcun possibile legame tra Fortuna e *Reitia*. Bassignano 1987, p. 344 s., ricorda l'opinione di Chirassi Colombo 1975-1976, p. 164 nt. 16, in merito alla tipologia non esclusivamente romana della Fortuna Cisalpina, attribuendola tuttavia non ad una sua possibile identificazione con *Reitia*, ma alla sua frequente assimilazione con divinità indigene del destino.

⁶³) Breccia 1922; Aupert 1991.

⁶⁴) Mennella 1999, p. 100.

devozione alle *Fortunae* del santuario rurale di Suno (stimolato ad una simile ipotesi dalla presenza del plurale, insolito per la dea e possibile spia di *interpretatio*⁶⁵), supponendo che le divinità epicorie interpretate siano legate alle acque, in senso differente e conforme all'osservazione da noi appena proposta si muove Kajanto. Lo studioso, vista la sporadicità epigrafica di un plurale noto per la dea solo nella sua connotazione anziate, ipotizza che tale plurale presupponga l'assimilazione con le celtiche *Matres*, ed accosta alle *Fortunae* di Suno, come raffronto e sostegno della suddetta ipotesi, le analoghe *Fortunae* provenienti da zone di cultura celtica (*CIL* XIII 7994 *Germania Inferior*; *CIL* XII 2216 *Gallia Narbonensis*)⁶⁶.

Ancora una volta dunque, la divinità indigena cui Fortuna si sovrapporrebbe, presenterebbe, come nel caso di *Reitia*, un legame con la fertilità e con le donne⁶⁷.

Ad una sovrapposizione con una divinità del sostrato indigeno pensa anche Breccia⁶⁸, il quale si orienta verso la celtica *Rosmerta*.

Nuovamente si tratta solo di un'ipotesi, tanto più vista la scarsità di notizie su *Rosmerta*⁶⁹. La stessa etimologia del nome non è d'altra parte del tutto chiara, poiché se il prefisso *ro-* ha il generico valore di forza e potere attribuito alla dea, la radice *smer-* si rivela più problematica prestandosi ad essere ricondotta al concetto di fato (meno probabile), ma anche a quello di fertilità (da una radice *smeru-* = grasso) e, a quello affine, di sovrabbondanza materiale (ricavato a partire dal sopraccitato – nt. 69 – significato di “risparmiare”)⁷⁰.

È comunque generalmente riconosciuto il valore di *Rosmerta* come «grande *pourvoyeuse*»⁷¹, divinità pronta ad elargire ricchezza e fecondità, caratteristiche che ne permetterebbero effettivamente un accostamento,

⁶⁵) Chevallier 1983, p. 435; *ivi*, p.438, ritiene inoltre che proprio Fortuna in Cisalpina sia protagonista di fenomeni di sincretismo religioso in rapporto a divinità locali legate alla fecondità, alla vegetazione e all'abbondanza.

⁶⁶) Kajanto 1988, pp. 560-562, riconosce tuttavia come punto debole della propria teoria il fatto che la somiglianza tra *Matres* e Fortuna si limiterebbe alla loro comune natura di divinità tutelari femminili.

⁶⁷) Pascal 1964, p. 120, nota come il culto delle dee Madri in Cisalpina – *Iunones*, *Matres* ... – si distingue rispetto a quello analogo di altre province e dagli altri culti della Cisalpina stessa per l'alto numero di dedicanti donne.

⁶⁸) Breccia 1922.

⁶⁹) Di Nola 1970, p. 1700: la dea (raffigurata come paredra di Mercurio e con la cornucopia: cfr. anche De Vries 1963, pp. 152 e 179; Bemont 1960, pp. 29-43) ha nel nome la radice *smer-* = «ricordare, prevedere». Finocchi 1994, p. 45 s., attribuisce a tale radice il significato di «economizzare, risparmiare, ma soprattutto provvedere».

⁷⁰) De Vries 1963, pp. 65 e 153.

⁷¹) *Ivi*, p. 153 e nt. 153; Bemont 1960, p. 30; Duval 1976, p. 104.

con conseguente *interpretatio*, con la dea Fortuna connotata come abbiamo sopra esaminato⁷².

Un'ulteriore posizione a favore di un'*interpretatio* di una dea celtica è rappresentata da Buonopane⁷³ il quale fa riferimento, in termini generici, ad una «divinità epicoria, la cui azione si manifestava non solo in ambito agricolo-pastorale, ma anche nella tutela della famiglia e della fecondità e della prosperità del matrimonio» ponendo l'accento sull'ambito famigliare come prerogativa del nume locale e quindi di Fortuna che lo interpreta, a partire dai due *coniuges* di n. 24⁷⁴.

SARA BOCCIONI
iokeaira@hotmail.com

APPENDICE

n. 1 = CIL V 308 = I.I. X, I, 640 (Rovigno): *Fortunae fanum | ab C(aio) Vibio Varo patre inchoatum | Q(uintus) Caesius Macrinus perfecit et dedicavit.*

n. 2 = CIL V 777 = Brusin 207 (Aquileia): *Varia Venus | Fortun(ae) | v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

n. 3 = CIL V 778 = Brusin 209 (Aquileia): *Fortunae | Viruniensi | imper(io) Octavia | Quinta l(aeta) l(ibens) p(osuit).*

n. 4 = CIL V 8219-8376 = Brusin 283 (Aquileia): *M(arti) M(inervae) | Forti Fortunae | Sex(tus) Vettius | Secundus [(sex)]vir | [V]ettia Dor[c]has | lib(erta).*

n. 5 = Brusin 208 (Aquileia): *F(orti) [F(ortunae) s(acrum)] | C(aius) F(- - -) S(- - -) | nummul(arius) | vota libens | merito divino | numine solvit.*

n. 6 = CIL V 1758 = S.I. 16, p. 231 (Cividale, *Forum Iulii*): *Fortunae | Aug(ustae) sacr(um) | L(ucius) Octavius | Callistus | (sex)vir et Aug(ustalis) | Aquil(eiae) | v(otum) s(olvit).*

n. 7 = CIL V 1810 = S.I. 12, p. 95 (Osoppo): *Fort(unae) Aug(ustae) | sacr(um) | C(aius) Auct(or) Pul(cher) | v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

n. 8 = AEp 1994, 672 = S.I. 12, p. 112, n. 1 (Zuglio, *Iulium Carnicum*): *F[ort]unae | Felix Augg(ustorum servus) f(ecit) | mult(is) ann(is).*

⁷²) De Vries 1963, p. 152, tuttavia sottolinea che l'osservazione da una lato dello stretto rapporto esistente, a livello iconografico, tra Mercurio e *Rosmerta*, e dall'altro del ricorrere dello stesso Mercurio affiancato ad altre divinità – tra le quali lo studioso menziona proprio Fortuna – non può comportare «il diritto di assimilare *sic et simpliciter Rosmerta* a queste divinità».

⁷³) Buonopane 1999, p. 41.

⁷⁴) Un ringraziamento sentito e dovuto va al prof. Antonio Sartori del Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università degli Studi di Milano, che ha fornito assidua ed illuminante consulenza, la quale comunque non mi esime dalla responsabilità di eventuali imprecisioni. Ringrazio anche la dott.ssa Margherita Bolla per avermi gentilmente aiutato nella ricerca iconografica.

- n. 9 = *CIL* V 1867 (Concordia): *Fortunae* | *Aug(ustae) sacr(um)* | *C(aius) Opetrius* | *Philetus* | *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.
- n. 10 = *CIL* V 8656 (Concordia): *A(ulus) Aurel[ius]* | *A(uli) f(ilius) Paetus* | *(sex)vir f(ieri) i(ussit)*.
- n. 11 = *AEp* 2001, 1018 (Savorgnano - agro di Concordia): *Fortunae sacr(um)* | *Nonia C(ai) l(iberta)* | *Provincia*.
- n. 12 = *AEp* 1979, 293 (Agosta - delta del Po): *Fortunai*.
- n. 13 = *CIL* V 2471 (Pernumia - Ateste): [- - - ?] | *Fortun(ae)* | *T(itus) Pinnius* | *T(iti) f(ilius) Firmus*.
- n. 14 = *CIL* V 2791 (Pozzoveggiani - Padova): *Fortunae sacrum* | *P(ublius) Opsidius P(ublili) f(ilius) Rufus (quattuor)vir* | *tr(ibunus) mil(itum) leg(ionis) (quartae) Scythic(ae)* | *praef(ectus) fabr(um)*.
- n. 15 = Billanovich 1979, p. 54 (Pozzoveggiani - Padova): *F(ortunae) d(onum)* | *Opsidius* | *Rufus* | *tri(bunus) mil(itum)* | *leg(ionis) (quartae)* | *Scythicae*.
- n. 16 = *CIL* V 2792 (S. Pietro Montagnon - Padova): *Velleia P(ublili) f(ilia)* | *Chreste* | *F(ortunae) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.
- n. 17 = *CIL* V 2793 (Padova): *Veturia M(arci) f(ilia) Gemella* | *C(aius) Dorcatius Verus* | *F(ortunae) M(elior) d(onum) d(ant) d(edicant)*.
- n. 18 = *AEp* 1927, 131 (Padova): *Pacenia* | *C(aii) f(ilia) Frema* | *Fortuna(e)* | *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.
- n. 19 = *CIL* V 3103 (Castagneri - Vicenza): *Fortunai* | *Satria Q(uinti) f(ilia)* | *Procura* | *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.
- n. 20 = *CIL* V 3226 (Verona): *Fortunae Cassia P(ublili) f(ilia) Marcella v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.
- n. 21 = *AEp* 1932, 66 (Verona): *Fortunae* | *Adiutrici* | *Marti* | *Conservatori*.
- n. 22 = *CIL* V 8841 (Marcemigo - Verona): [*Satria P(ubli) f(ilia) Quarta*] | *Semproniana* | *Fortunae* | *d(ono) d(edit)*.
- n. 23 = *CIL* V, 3899 (Valpolicella): *Fortu|nii v(otum) s(olvit)* | *l(ibens) m(erito)*.
- n. 24 = *AEp* 1993, 775 = *S.I.* 11, p. 192, n. 2 (Bosco della Rocca - riva orientale del Garda): *Fortunae et* | *Victoriae* | *Publici Festius* | *et Festiva con|iuges* | *v(otum) p(osuerunt)*.
- n. 25 = *CIL* V 4210 = *I.I.* X, V, I, 15 (Brescia): *Fortun(ae)* | *L(ucius) Decius* | *Tertius* | *l(ibens) m(erito)*.
- n. 26 = *CIL* V 5009 = *I.I.* X, V, III, 1104 (Poja, frazione di Vigo Lomaso - Valle Camonica): *Fortunae* | *Reduci* | *L(ucius) Valerius* | *Iustus* | *ex voto*.
- n. 27 = *I.I.* X, V, III, 1166 (Cividate - Valle Camonica): *Fortunae* | *l(ibens) m(erito)* | *L(ucius) Lucretius L(ucii) l(ibertus)* | *Maior*.
- n. 28 = *AEp* 1914, 258 = *S.I.* 6, p. 146, n. 4 (Trento): *Dee Fortu(nae) s(acrum)*.
- n. 29 = *CIL* V 5112 (Suisio - Bergamo): Sulla parte anteriore: *Iunoni*. Sulla parte posteriore: *pagi Fortunensis*.
- n. 30 = *CIL* V 5246 (Como): *Fortunae* | *Obsequenti* | *ord(o) Comens(ium)* | *voto pro* | *salute civium* | *suscepto*.

- n. 31 = *CIL* V 5247 (Como): *Fortun(ae) | Obseq(uenti) | L(ucius) Calpurn(ius) | Augurinus | ex voto.*
- n. 32 = *AEp* 1995, 626 e 1996, 742 (Castiglione Olona - Varese, *ager Mediolanensis*): *Q(uinti) Quintieni | Quintiani | haruspis et | aeditui templi | Fortunae | filii | patri piissimo.*
- n. 33 = *AEp* 1937, 178 (zona di Marengo): *Fortun(ae) Meliori | M(arcus) Vindius | Verianus praef(ectus) | clas(sis) Fl(aviae) Moes(icae) | et a militiis (tribus) | d(onum) d(edit.).*
- n. 34 = *CIL* V 8929 (Suno - agro di Novara): *Fortunab(us) | [-] Sertor[ius] [-?] | [- - - ?].*
- n. 35 = *AEp* 2000, 634 = *I.I.* XI, I, 4 (Aosta): *Fortunae | v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) | Hermes | Ser(vus).*
- n. 36 = *CIL* V 7233 (Susa): *P(ublius) Vibius | Clemens | decurio | (duo)vir | Fortunae | v(otum) s(olvit) l(aetus) l(ibens) m(erito).*
- n. 37 = *I.I.* IX, I, 3 (Roncaglia - agro di *Augusta Bagiennorum*): *Fortun[ae - - -] | M(arcus) Comi[nius - - -] | v(otum) s(olvit) [l(aetus) l(ibens) m(erito)].*
- n. 38 = *CIL* V 7675 = *I.I.* IX, I, 22 (Cherasco - agro di *Augusta Bagiennorum*): *Cassia Cyme | cum suis | v(otum) s(olvit) l(aeta) l(ibens) m(erito).*
- n. 39 = *AEp* 1976, 230 e 1987, 400 = *S.I.* 3, p. 236, n. 1 (Genova): *[Fortunae] Reduci | [- - - C]aesaris | - - - - - ?.*

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aupert 1991 P. Aupert, *Les thermes comme lieux de culte*, in *Les thermes romains* (Coll. EFR 142), Acts de la table ronde organisée par l'école française de Rome (Rome, 11-12 novembre 1988), Roma 1991, pp. 185-192.
- Bassignano 1987 M.S. Bassignano, *La religione: divinità, culti, sacerdoti*, in E. Buchi (a cura di), *Il veneto nell'età romana*, I. *Storiografia, organizzazione del territorio, economia e religione*, Verona 1987, pp. 313-376.
- Bassignano 1999-2000 M.S. Bassignano, *Il culto degli Arusnati in Valpolicella*, «Atti e memorie dell'Ateneo di Treviso», n.s., 17 (1999-2000), pp. 217-225.
- Bemont 1960 C. Bemont, *Rosmerta*, «EC» 9, 1 (1960), pp. 29-43.
- Bendinelli 1939-1940 G. Bendinelli, *Una questione di cronologia a proposito del Tesoro di Marengo*, «Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino» 75 (1939-1940), pp. 143-151.
- Billanovich 1979 M.P. Billanovich, *Da Padova romana a Padova cristiana. Una lapide inedita del tempio della Fortuna a Pozzovegiani e le memorie di S. Giustina*, «Aevum» 53 (1979), pp. 51-65.

- Birley 1978 E. Birley, *The religion of Roman Army: 1895-1977*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 16.2, Berlin - New York 1978, pp. 1506-1541.
- Breccia 1922 E. Breccia, *Fortuna*, in *Dizionario Epigrafico*, III, Roma 1922, pp. 189-197.
- Buchi 1993 E. Buchi, *Venetorum angulus. Este da comunità paleo-veneta a colonia romana*, Verona 1993.
- Buchi 2000 E. Buchi, *Dalla colonizzazione della cisalpina alla colonia di Tridentum romana*, in E. Buchi (a cura di), *Storia del Trentino. L'età romana*, II, Milano 2000, pp. 47-131.
- Buchi 2002 E. Buchi, *Il sevirato nella società della regio X*, in *Ceti medi in Cisalpina*, Atti del Colloquio Internazionale (14-16 settembre 2000), Milano 2002, pp. 67-78.
- Budischovsky 1976 M.Ch. Budischovsky, *La diffusion des cultes égyptiens d'Aquilée à travers les pays alpins*, «*Antichità Altoadriatiche*» 9 (1976), pp. 207-227.
- Buonopane 1999 A. Buonopane, *Un luogo di culto presso la Rocca di Garda*, in G.P. Crogiolo (a cura di), *Progetto Archeologico Garda I - 1998*, Mantova 1999, pp. 37-45.
- Buonopane 2000 A. Buonopane, *Società, economia, religione*, in E. Buchi (a cura di), *Storia del Trentino. L'età romana*, II, Milano 2000, pp. 133-141.
- Calderini 1930 A. Calderini, *Aquileia Romana*, Milano 1930.
- Cavallaro 1994 A.M. Cavallaro, *Dedica a Fortuna da un edificio termale di Augusta Praetoria*, «*Sibirium*» 23 (1994), pp. 253-260.
- Champeaux I 1982 J. Champeaux, *Fortuna. Le culte de la Fortuna dans le monde romain des origines à la mort de Cesar*, I. *Fortuna dans la religion archaïque*, Roma 1982.
- Champeaux II 1987 J. Champeaux, *Fortuna. Le culte de la Fortuna dans le monde romain*, II. *Les transformations de Fortuna sous le république* (Coll. EFR 64), Roma 1987.
- Champeaux 1998 J. Champeaux, *La religione dei Romani*, Paris 1998.
- Chastagnol 1988 A. Chastagnol, *Les inscriptions des monuments inaugurés lors des fetes impériales*, «*MEFRA*» 100 (1988), pp. 13-26.
- Chevallier 1983 R. Chevallier, *La Romanisation de la celtique du Pô (essai d'histoire provinciale)*, Roma 1983.
- Chirassi Colombo 1975-1976 I. Chirassi Colombo, *Acculturazione e morfologia dei culti alpini*, «*Atti Ce.S.D.I.R.*» 7 (1975-1976), pp. 157-189.
- Chirassi Colombo 1976 I. Chirassi Colombo, *I culti locali nelle regioni alpine*, «*Antichità Altoadriatiche*» 9 (1976), pp. 173-206.
- Coarelli 1994 F. Coarelli, *Iside e Fortuna a Pompei e a Palestrina*, «*La parola del passato*» 49 (1994), pp. 119-129.

- Cracco Ruggini 1990 L. Cracco Ruggini, *Approcci e percorsi di metodo nella storia di una piccola città: Vicenza romana*, in *La città nell'Italia settentrionale in età romana: morfologia, struttura e funzionamento dei centri urbani nelle regiones X e XI*, Atti del Convegno (Trieste, 13-15 marzo 1987), Trieste - Roma 1990, pp. 1-28.
- De Ruggiero 1895 E. De Ruggiero, *Augustus (predicato di divinità)*, in *Dizionario Epigrafico*, I, Roma 1895, pp. 925-927.
- De Ruggiero 1922 E. De Ruggiero, *Fors Fortuna*, in *Dizionario Epigrafico*, III, Roma 1922, pp. 188-189.
- De Vries 1963 J. De Vries, *I Celti*, V, in *Storia delle religioni*, Milano 1963.
- Di Nola 1970 A.M. Di Nola, *I Celti*, in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze 1970, pp. 1685-1734.
- Degrassi 1930 A. Degrassi, *Salvore. Scoperte d'antichità romane*, «NS» (1930), pp. 429-433.
- Degrassi 1940 A. Degrassi, *Ancora sul Tesoro di Marengo*, «Athenaeum» 18 (1940), pp. 62-64.
- Degrassi 1962 A. Degrassi, *Scritti vari di antichità*, Trieste 1962, 4 voll.
- Duthoy 1978 R. Duthoy, *Les Augustales*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 16.2, Berlin - New York 1978, pp. 1254-1309.
- Duval 1976 P.M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, Paris 1976.
- Fears 1981 J.R. Fears, *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 17.2, Berlin - New York 1981, pp. 827-948.
- Finocchi 1994 P. Finocchi, *Dizionario delle divinità indigene della Gallia Narbonense*, Roma 1994.
- Fontana 1997 F. Fontana, *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra III e II sec. a.C.*, Roma 1997.
- Franzoni 1974 L. Franzoni, *Iscrizioni sacre latine del Veronese inedite o poco note, ora scomparse*, «Vita Veronese» 27 (1974), pp. 258-263.
- Franzoni 1975 L. Franzoni, *Centro principale della religiosità arusnate*, in P. Brugnoli (a cura di), *San Giorgio di Valpolicella*, Verona 1975, pp. 45-68.
- Galsterer 1991 H. Galsterer, *Aspetti della romanizzazione nella Cisalpina*, «Antichità Altoadriatiche» 37 (1991), pp. 165-183.
- Giannelli 1946 G. Giannelli, *Iuno*, in *Dizionario Epigrafico*, IV, Roma 1946, pp. 211-240.
- Gregori 1987 G.L. Gregori, *Brescia Romana. Ricerche di prosopografica e storia sociale*, Roma 1987.

- Hild 1896 J.A. Hild, *Fortuna*, in *Dictionnaire des Antiquites*, t. II, part. 2, Paris 1896, pp. 1264-1277.
- Kajanto 1981 I. Kajanto, *Fortuna*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 17.1, Berlin - New York 1981, pp. 503-557.
- Kajanto 1982 I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Roma 1982.
- Kajanto 1988 I. Kajanto, *Epigraphical evidence of the cult of Fortuna in Germania Romana*, «Latomus (revue d'études latines)» 47, 3 (1988), pp. 554-575.
- Lafaye 1900 G. Lafaye, *Isis*, in *Dictionnaire des Antiquites*, t. III, part. 1, Paris 1900, pp. 577-586.
- Letta 1992 C. Letta, *I santuari rurali nell'Italia centro-appenninica: valori religiosi e funzione aggregativi*, «MEFRA» 104 (1992), pp. 109-124.
- Luraschi 1970-1973 G. Luraschi, *Comum Oppidum. Premessa allo studio delle strutture amministrative romane*, «RAComo» 152-155 (1970-1973), pp. 207-393.
- Mennella 1989 G. Mennella, *Le "are con figura teomorfa sospesa" tra Pedona e Segusium: proposte per una definizione tipologica*, in *Caraglio e l'arco alpino occidentale tra antichità e medioevo*, Cuneo 1989, pp. 22-34.
- Mennella 1994 G. Mennella, *Dalla dea Victoria alla Victoria Augusti. La metamorfosi di un'iscrizione piemontese*, in *Epigrafia e territorio, politica e società. Temi di antichità romane*, III, Bari 1994, pp. 189-200.
- Mennella 1998 G. Mennella, *Itinerari di culto nel Piemonte Romano*, in L. Mercado (a cura di), *Archeologia in Piemonte. L'età romana*, Torino 1998, pp. 167-179.
- Mennella 1999 G. Mennella, *Il santuario rurale di Suno*, in *Epigrafia e territorio, politica e società. Temi di antichità romane*, V, Bari 1999, pp. 97-116.
- Modonesi 1995 D. Modonesi, *Museo Maffei: iscrizioni e rilievi sacri latini*, Roma 1995.
- Pascal 1964 C.B. Pascal, *The cults of Cisalpine Gaul*, Bruxelles 1964.
- Passerini 1935 A. Passerini, *Il concetto antico di Fortuna*, «Philologus» 90 (1935), pp. 90-97.
- Prosdocimi 1971 A.L. Prosdocimi, *Le religioni dell'Italia antica*, in *Storia delle religioni*, II, Torino 1971, pp. 675-722.
- Rausa 1981 F. Rausa, *Fortuna*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich - München 1981, pp. 125-141.
- Sartori 1992 A. Sartori, *Epigrafia sacra e appariscenza sociale*, in *Religio deorum*, Actas del Colloquio Int. de Epigrafia «Culto

- y sociedad en Occidente»* (Tarragona, 1988), Sabadell (Barcelona) 1992, pp. 423-434.
- Sartori 2006 A. Sartori, *Religione e potere nelle realtà locali cisalpine*, in *Etudes en honneur de J.P.Martin*, Paris 2006, pp. 357-366.
- Šašel Kos 1999 M. Šašel Kos, *Aspects of the sevirate and Augustalitas in the Northeastern Adriatic Sea*, «*Histria antiqua*» 5 (1999), pp. 173-181.
- Tassaux 1999 F. Tassaux, *Culte imperial et milieux populaires en Gaule, Italie du Nord et Dalmatie*, «*Histria antiqua*» 5 (1999), pp. 183-190.