



HAL
open science

Serapide, dio guaritore

Laurent Bricault

► **To cite this version:**

Laurent Bricault. Serapide, dio guaritore. , Atti del Convegno Internazionale, Accademia di Studi Mediterranei, Agrigento 20-21 novembre 2006, 2008, Agrigento, Italy. hal-01817190

HAL Id: hal-01817190

<https://hal.science/hal-01817190v1>

Submitted on 22 Jun 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CRISTO E ASCLEPIO

*Culti terapeutici e taumaturgici
nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*

Atti del Convegno Internazionale
Accademia di Studi Mediterranei, Agrigento 20-21 novembre 2006

a cura di
Enrico DAL COVOLO e Giulia SFAMENI GASPARRO

LAS - ROMA

Serapide, dio guaritore

LAURENT BRICAULT¹

1. Serapide, dio oracolare e guaritore

Per gli antichi Egizi l'uomo, durante il sonno, si trova in uno stato di morte provvisoria e può entrare in contatto con il mondo dell'aldilà. Attraverso i sogni, ha la percezione di un universo differente e riceve delle visioni premonitrici, come sottolinea *L'insegnamento per Mérikarê*, un testo databile al Medio Regno: «Il dio ha creato i sogni per indicare la strada agli uomini quando essi non possono vedere il futuro».² La letteratura egiziana fa menzione di numerosi sogni di re fino a tutta l'epoca tolemaica e romana. Pensiamo, per esempio, al racconto del filosofo stoico Cheremone, secondo il quale l'Esodo sarebbe stato suscitato da un ordine di Iside impartito in sogno al re Amenofi; alla storia del sogno di Tolemeo che sarebbe stato all'origine dell'introduzione del culto di Serapide in Egitto; o ancora, al sogno della principessa di Bakhtan (forse la Battriana), guarita grazie all'intervento di una statua del dio Khonsou.

Questo legame tra sogno e guarigione s'afferma durante l'epoca ellenistica quando si sviluppa in Egitto la pratica dell'incubazione. Il devoto trascorreva una notte nel recinto di un tempio e questo pio sonno veniva visitato da sogni. Tali sogni permettevano un dialogo tra dèi e mortali: un papiro degli archivi di Zenone, databile al 257 a.C., riferisce come Serapide abbia ordinato in sogno ad un certo Zoilo di Aspendo di avvertire il dioceta Apollonio circa l'imperiosa necessità di costruire un tempio in onore del dio stesso.³ Tuttavia la maggior parte dei sogni ottenuti grazie all'incubazione in un tempio avevano come scopo la guarigione dei malati. Nei sanatori legati ai grandi santuari dell'epoca tardiva, non venivano praticate soltanto tali cure miracolose, ma anche l'arte medica. Una cappella del tempio della regina Hatshepsout a Deir

¹ Desidero ringraziare vivamente Giulia Sfameni Gasparro e Ennio Sanzi per la traduzione italiana del mio contributo.

² A. Gardiner, *JEA*, 1914, 20. Per quanto riguarda i sogni in generale, cfr. Sauneron 1950.

ci-banani, un edificio nei pressi del grande santuario di Hathor a Dandara e una sala del tempio di Seti I ad Abido godevano di grande reputazione per le cure miracolose che vi ricevevano i malati; qui essi venivano sanati sia in forza dell'intermediazione di un sogno durante il quale la divinità soccorritrice indicava loro il rimedio per guarire, sia grazie alla consultazione di un oracolo con un appello diretto al dio che, per la mediazione del clero, faceva conoscere la sua risposta mediante uno scritto ovvero oralmente. L'ottenimento di una guarigione era una delle richieste più frequenti indirizzate agli dèi, quali che essi fossero, sebbene certe divinità, come nel caso di Imhotep-Asclepio⁴ e di Iside,⁵ possono apparire più specializzate.

Questo doppio aspetto di dio guaritore e di interprete di sogni, che sembra caratterizzare il Serapide ellenistico fin dalle origini,⁶ mi sembra davvero essere una delle più cogenti giustificazioni dell'istituzione del suo culto ad opera dei primi Tolomei. In effetti, il culto ellenizzato del dio di Menfi potrebbe essere stato istituito a bella posta per la popolazione greca d'Egitto al fine di rimpiazzare l'Osiride egiziano che non era preposto né agli accadimenti di questo mondo né alla formulazione di oracoli.⁷ Il ricordo di queste cure meravigliose è oltremodo presente in tutta una letteratura apologetica e scrittori quali Gemino di Tiro, Artemone di Mileto e Demetrio di Falero hanno trasmesso il racconto dei trattamenti ordinati dal dio durante i sogni.⁸ Demetrio di Falero scrisse anche dei peana in onore di Serapide dal momento che il dio gli aveva reso la vista, peana che si cantavano ancora all'epoca di Diogene Laerzio, oltre 5 secoli dopo, come si racconta nelle *Vite dei filosofi* (V, 5, 76). Artemidoro di Efeso, nell'*Interpretazione dei sogni*, racconta molte di queste apparizioni notturne (V, 26, 92, 93 e 94),⁹ mentre Eliano evoca alcune

⁴ Cfr. Weinreich 1931, 17-22. Il P. Oxy. 1381, datato al II secolo d.C., è un inno di lode rivolto a Imuthes-Imhotep, un testo di propaganda composto secondo l'uso greco che tradisce, forse, una rivalità tra Asclepio ed Imhotep. Poiché nella propaganda ellenistica gli adoratori d'Asclepio presentano il loro dio non solo come un dio guaritore ma anche come il salvatore dell'Egitto intero, a loro gli Egiziani ellenizzati sembrano avere opposto la propria volontà di spingere i Greci ad onorare Imhotep; pertanto, le divinità finirono con l'essere identificate.

⁵ Per la persistenza di tali pratiche ancora in epoca assai tarda, Dunand 1991.

⁶ Eraclide Pontico *apud* Plut., *De Iside* 27.

⁷ Particolarmente significativi risultano gli ex-voto per la guarigione indirizzati a Serapide incisi ad Abido, il feudo di Osiride: SB 1054-1056 e 3751.

⁸ Artem., *Oneirocrit.* II, 44.

⁹ Barrigón Fuentes 1994. Secondo questo autore, Artemidoro presenta Serapide come un dio puramente ctonio, un equivalente di Plutone, vaticinatore della morte quando viene

guarigioni operate da Serapide (*De natura animalium*, XI, 31). Rapidamente, i Serapei di Menfi e di Canopo raggiungono la celebrità e Strabone (XVII, 1, 17) ne diventa il propalatore quando riferisce che lì si potevano trovare delle *therapeiai*, cioè dei resoconti delle terapie del tutto analoghi a quelli conservati nell'Asclepieo di Epidauro.

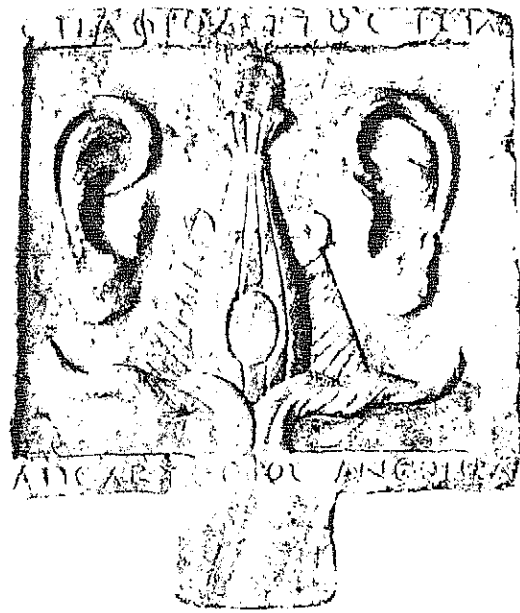


Fig. 1

Particolarmente interessanti si rivelano due documenti databili nel II secolo d.C., e verosimilmente provenienti da Canopo: il primo è una tavola per le libagioni apparentemente dedicata ad Iside (Fig. 1); il secondo è un rilievo votivo. Entrambi gli ex-voto sono decorati con la corona *atef*, copricapo caratteristico di Osiride, incorniciata da due orecchie umane le quali, secondo un'iconografia del tutto egiziana, sottolineano la capacità di ascolto propria delle divinità,¹⁰ tuttavia, esse possono anche ricordare una guarigione

a manifestarsi durante una visione. Mentre le guarigioni da parte di divinità come Asclepio sono chiare, quelle in relazione a Serapide non lo sono affatto. Da qui, i sogni nei quali appare quest'ultima divinità hanno un carattere negativo.

¹⁰ Kayser 1991. Il fatto che un emblema osiriaco compaia in una dedica ad Iside non deve

dell'apparato uditivo proprio come il fatto di dedicare degli occhi di vetro, di marmo o d'oro può rivelare la riconoscenza di un devoto per una guarigione oftalmica.¹¹

Fuori d'Egitto, il ruolo di divinità oracolare e guaritrice di Serapide è raramente attestato durante l'epoca ellenistica. Nondimeno, Serapide ed Iside, a Delo, figurano in contesti terapeutici fin dalla metà del II secolo a.C. Un ex-voto inciso sulla base di una statuetta, ritrovato nel Serapeo A, il santuario privato fondato da Apollonio di Menfi, riporta questo testo (*RICIS* 202/019):¹² «Senotimo, figlio di Senotimo e Nikaso, figlia di Ippocrate, delii, per (la guarigione del) loro figlio Senofonte (hanno consacrato) l'importo della cura (*iatreia*) agli dèi che esaudiscono le preghiere, Serapide, Iside (ed) Anubi, in segno di gratitudine, durante il sacerdozio di Demetrio, detto anche Telasarchide, delio, l'epimeleta del santuario, il responsabile della cura essendo Horus, figlio di Horus, del Monte Casio».

Altri testi delii¹³ ci dicono che questi onorari (*ιατρεῖα*) erano consacrati alle divinità isiache e che, almeno nel santuario pubblico, venivano convertiti in offerte, come si può desumere dal fatto che, a volte, sono menzionati negli inventari conservati; per la maggior parte datano dal II secolo a.C. Così un romano di Cuma, un tal Minato, figlio di Minato, verso il 182 a.C. offre a Serapide uno *skaphion* (una sorta di piccola ciotola) ed una somma di 33 dracme corrispondente al saldo dell'ammontare della sua cura.¹⁴

Con queste epigrafi può essere confrontata un'iscrizione di Anchialo, in Tracia, del II o I secolo a.C., posta da un tal Pasixeno, figlio di Antifilo, in segno di ringraziamento nei confronti di Serapide ed Iside a seguito della guarigione ottenuta (*RICIS* 114/1301).¹⁵

stupire giacché è noto che si poteva consacrare una statua o qualsiasi altro tipo di rappresentazione di una divinità ad una divinità che ad essa risultasse "imparentata".

¹¹ Cfr. Malaise 1980, 104-108.

¹² Ξενότιμος Ξενοτίμου καὶ Νικασῶ Ἱπποκράτου Δήλιοι ὑπὲρ τοῦ υἱοῦ Ξενοφῶντος ἱατρεῖα θεοῖς ἐπηκόοις Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνουβίδι χαριστήριον, ἐπὶ ἱερέως Δημητρίου τοῦ καὶ Τελεσαρχίδου Δηλίου, ἐπιμελομένου δὲ τοῦ ἱεροῦ καὶ

5 τὰς θεραπειὰς αἰτούντος ὄρου τοῦ ὄρου Κασιώτου.

¹³ *RICIS* 202/0198 e 202/0245 (129/8).

¹⁴ Vedi *RICIS* 202/0191,¹⁷ (dove la parola ἱατρεῖα non compare) = 202/0421 Bb II,¹⁰¹ = 202/0422,¹⁰⁸ = 202/0424,¹¹⁹

¹⁵ Πασίξενος Ἀντιφίλου

ἰαθεῖς Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι.

Nondimeno, gli indizi di un evidente accostamento tra Serapide ed Asclepio sono oltremodo rari durante l'epoca ellenistica, e questo benché l'iconografia delle due divinità, la loro funzione salvatrice, le loro virtù guaritrici, la loro capacità di apparire in sogno le predisponessero ad essere più o meno rapidamente identificate.¹⁶ È in Grecia centrale che sembrano stringersi i primi legami di questa identificazione, almeno alla luce della documentazione in nostro possesso.

2. Accostamenti tra Serapide ed Asclepio

2.1. Durante l'età ellenistica

In Grecia, la pratica dell'affrancamento mediante una vendita fittizia ad una divinità sembra comparire alla fine del III secolo a.C.;¹⁷ tra le divinità chiamate in causa in questo genere di atti, quelle egizie ricoprono un ruolo degno di nota.

In Beozia, ad Orcomeno, tra la fine del III secolo e l'inizio del II secolo a.C., molti atti di affrancamento sono a beneficio di Serapide ed Iside (*RICIS* 105/0703-0709); a Cheronea, numerosi atti d'affrancamento databili al II secolo a.C. a beneficio di Serapide mostrano il favore di cui godeva il dio (*RICIS* 106/0802-0893); un'analoga iscrizione databile tra il II ed il I secolo a.C. proviene da Coronea (*RICIS* 105/0602).

Nella Focide, ad Elatea, degli schiavi sono affrancati a beneficio di Iside e Serapide senza dubbio nel II secolo d.C. (*RICIS* 106/0501-0504); a Dauclide, nello stesso periodo, un atto d'affrancamento in onore di Atena Poliaide viene depositato nel Serapeo (*RICIS* 106/0201); a Titorea, all'inizio del II secolo d.C., Serapide è divenuto il dio degli affrancamenti per eccellenza (*RICIS* 106/0402-0411); a Iampoli, un'iscrizione del II secolo d.C. evoca un affrancamento in onore di Iside e Serapide in occasione della festa dei Bubasteia (*RICIS* 106/0303); a Demetriade, in Tessaglia, un atto d'affrancamento

¹⁶ Cfr. Stambaugh 1972.

¹⁷ Cfr. Bömer 1960. Per questo autore non si deve dare credito alle ipotesi di A. Calderini secondo le quali i culti isiaci avrebbero importato e sviluppato in Grecia tale tipo di affrancamento. Egli fa notare che su queste iscrizioni gli dèi egiziani sono considerati come le divinità greche tradizionali; non c'è motivo di pensare, dunque, che si chiamassero in causa gli dèi egiziani specificamente per la liberazione di schiavi non greci o egiziani.

a carattere profano del I o del II secolo d.C., venne depositato nel Serapeo (RICIS 112/0707).

Gli dei maggiormente "coinvolti" negli atti d'affrancamento per consacrazione, reale o fittizia che sia, sono indiscutibilmente Apollo, Igea, Asclepio e Serapide; tutte divinità salvatrici e guaritrici. Senza volerci addentrare in una discussione sulla dimensione sociologica dei *manumissores* e degli schiavi menzionati in questi documenti, una discussione che sarebbe fuori luogo in questo contesto, faremo soltanto notare come la cronologia delle iscrizioni lasci intendere che tali affrancamenti nel III e nel II secolo a.C. sono stati compiuti dapprima di preferenza ad Asclepio, poi, con l'andare del tempo, piuttosto a Serapide, che sembra essere succeduto ad Asclepio in questo campo.

Tuttavia, nessun altro documento anteriore al I secolo a.C. sembra collegare direttamente Asclepio a Serapide. Peraltro, questo accostamento funzionale fra le due divinità liberatrici e salvatrici, abbozzato a partire dell'epoca ellenistica in Grecia centrale – come parrebbero bene indicare gli atti d'affrancamento che abbiamo appena ricordato – si afferma in maniera evidente in età imperiale, come attestano documenti di varia natura.¹⁸

2.2. Durante l'età imperiale

Il più antico di questi documenti può essere datato in pieno I secolo a.C.; proviene d'Ampuria, l'antico Emporium, lungo la costa catalana. Si tratta di una dedica bilingue, frammentaria, nella quale si ricorda che un tal Numa, Alessandrino, figlio di Numenio, vi fece erigere un tempio, un portico e delle statue in onore di Serapide (e, forse, di Iside, ma il nome della dea non compare nel testo conservato; cf. RICIS 603/0701).¹⁹ Questa fondazione si compie in un contesto particolare, quello di un'importante trasformazione del tessuto urbano della città portuale: da una parte la costruzione d'una autentica città

¹⁸ Cfr. Habicht 2001, 301-307, part. 304.

¹⁹ [Deo(?) Sara]pi aedem [Θεῶι(?) Σ]αράπι
[simulacr]a, porticus [ναόν ξο]άνα
[Numa N]umeni f[ilius] [στο]άν Νουμίας
[Alexandri]nus 10 [Νουμ]ηνίου Ἀλε-
5 [.....]os faciu- [ξαν]δρεύς,
[undum cur]avit). [ευσ]έβες ἐπόει.

Sul santuario di Serapide, Wild 1984, 1758-1759; Sanmartí-Greco 1993; Ruiz de Arbulo 1995.

moderna, alla romana, e, dall'altra, il rinnovamento dell'antica città greca, finirono con l'indurre una sorta di concorrenza tra le due città e con l'ottenere come risultato finale l'abbellimento generale di quartieri piuttosto degradati.²⁰ In uno di tali quartieri si trovava il santuario di Asclepio. La ristrutturazione del suo *temenos*, all'interno del quale sembra che sia stata costruita l'*aedes* di Serapide, finì con l'interessare non solo le mura della città ma anche altri spazi pubblici, a dimostrazione del coinvolgimento diretto degli oligarchi locali in tali modifiche.²¹ In ogni caso, a differenza di quanto si è ritenuto di potere sostenere, nulla permette di asserire che Serapide sia stato identificato con Asclepio in tale occasione.

Uno sviluppo inverso, invece, si potrebbe ritrovare ad Argo, almeno a dar credito ai numerosi studi di Pierre Aupert. Qui, ad un Serapeo della fine del I secolo d.C. avrebbe fatto rapidamente seguito un Asclepico presto trasformato a sua volta in edificio termale.²² Se, in teoria, una tale analisi sembra valida, l'interpretazione dei dati forniti dagli scavi e le stesse condizioni di tali eventuali evoluzioni rimangono nel campo delle ipotesi. E così ci si può sentire in diritto di domandarsi, semplicemente, se è pertinente attribuire tre nomi diversi e in successione (cioè Serapeo, Asclepico, terme) ad un luogo di culto che sarebbe potuto benissimo rimanere tale nell'arco di tutto il periodo considerato, quand'anche avesse conosciuto delle trasformazioni interne volte a mettere l'accento sul carattere terapeutico del luogo.²³ Ad Epidauro, all'epoca romana, i sacerdoti d'Asclepio non esitarono a far ricorso alla medicina per facilitare le guarigioni miracolose come dimostrano le rovine di un sanatorio e di una stazione termale.

La vicinanza tra luoghi di culto consacrati ad Asclepio ed alle divinità isiache è ben attestata non solo ad Atene, dove un tempio di Iside venne eretto all'inizio del II secolo d.C. sulla cosiddetta terrazza dell'Asclepico (RICIS

²⁰ Cfr., essenzialmente, Sanmartí, Castañer e Tremoleda 1990; Padró e Sanmartí 1993.

²¹ Tuttavia dubito che si possa scrivere con Alvar e Muñiz 2004, 71: «Le plus important est que le dieu Asclépios perd son rang au profit de Sérapis, car il ne lui prête pas une chapelle latérale, mais il accepte sa présence dans le temple, dans une assimilation totale des deux divinités. Cela est évident non seulement par la magnificence de la statue de Sérapis assis, mais aussi par l'inscription de fondation du Serapeion. Celle-ci ne mentionne pas le dieu précédent, qui a été définitivement remplacé». Cfr. Sanmartí-Greco 1992.

²² Aupert 1985 e 1994, a proposito di quello che lui chiama l'Asclepico-Serapeo argivo.

²³ Si confronti la problematica legata al cosiddetto santuario di Bethesda o della Piscina probatica, dal nome che porta nei Vangeli, ad Elia Capitolina, discussa da Belayche 2007.

101/0221),²⁴ ma anche a Cencrec, il porto orientale di Corinto. Secondo Pausania (II, 2, 3), un tempio di Iside si trovava ad un'estremità del porto, molto vicino all'Asclepieo. Tuttavia queste informazioni non sono sufficienti a concludere di uno stretto legame esistente allora tra Asclepio e la *gens* isiaca; la prudenza invita a non interpretare per eccesso queste osservazioni allo stato attuale delle informazioni.

È ancora dal Peloponneso che provengono le attestazioni maggiormente probanti in merito al forte accostamento che si realizza all'inizio dell'era cristiana tra Serapide ed Asclepio. Due passaggi di Pausania sono particolarmente chiarificatori. Parlando della città di Egira, in Acaia, il periegeta (VII, 26, 7) fa menzione di un tempio dedicato a degli dèi guaritori che conterrebbe le statue di Asclepio, di Serapide e di Iside,²⁵ le ultime due in marmo del Pentelico; di passaggio ad Epidauro, ci dice (II, 27, 6) che Igea, Asclepio ed Apollo, "sotto i loro nomi egiziani", e cioè Iside, Serapide ed Arpocrate, hanno lì il loro tempio, edificato per opera di un membro del Consiglio; tempio che potrebbe essere collocato, forse, all'interno del recinto dell'Asclepieo. A queste testimonianze letterarie bisogna aggiungere anche quelle fornite dalla numismatica, particolarmente chiarificatrici anche se misconosciute.

Oltremodo interessante si rivela, difatti, una moneta di Settimio Severo, coniata per Page, in Megaride.²⁶ Da molto tempo si è posto in rilievo il fatto che la grande maggioranza delle monete peloponnesiache d'età imperiale risulti databile entro un breve spazio di tempo. Come scriveva Henri Seyrig, «ces pièces appartiennent toutes à une même et vaste émission, qui représentait la famille régnante au complet, et qui dut être frappée en une fois, en vertu d'un ordre général. La date de l'émission peut être fixée assez exactement, grâce à la présence de Plautille: elle tombe entre le printemps de 202, date des noces de Caracalla avec cette princesse, et le début de

²⁴ Walker 1979. Una base che sosteneva, tra le altre, una statua di Iside, sarebbe stata ritrovata all'interno del medesimo Asclepieo (RICIS 101/0219).

²⁵ Nella monetazione bronzea d'epoca imperiale d'Egira (Acaia), tra alcune divinità greche, nel verso di una moneta di Plautilla si trova Serapide (202-205 d.C.). Hainzmann 1991, 199.11; SNRIS Aigeira 1.

²⁶ Una moneta di Copenhagen (SNG Copenhagen, 529), che presenta lo stesso rovescio, è stata fino ad allora attribuita alla città di Asine in Argolide. Ora, lo stesso stampo del rovescio è stato utilizzato per coniare questa moneta e un altro esemplare che ha fatto parte della collezione Rhousopoulos (cf. Imhoof-Blumer, Gardner, JHS 8, 1887, 50.1), recentemente passato sul mercato antiquario (Vente LHS 96, 2006, n° 69.2), e che porta senza dubbio l'etnico ΠΑΓΑΙΩΝ. I due esemplari sono dunque da attribuire a Pagae. Cf. SNRIS Pagae 2.

205, où l'impératrice, répudiée, fut exilée dans l'île de Liparos.²⁷ Quasi tutte le località che allora coniarono moneta non lo fecero nella loro storia se non in questa unica occasione, che offriva loro la possibilità di far conoscere la varietà delle rispettive tradizioni religiose.²⁸ Per la maggior parte degli autori la presenza di Iside e Serapide tra le numerose divinità rappresentate sul verso di questa eccezionale emissione non sarebbe dovuta ad altro che alla volontà del potere imperiale di promuovere la coppia, con la quale esso si era più o meno identificato. Senza negare che sia potuto accadere così per una certa parte, è tuttavia assai più probabile considerare che questi tipi del verso non sono da distinguere dagli altri tipi utilizzati in tale occasione, e che essi riflettono la situazione reale della diffusione isiaca in questa parte del mondo greco. Noi mostreremo con maggiori dettagli tale ipotesi nella *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae* che sarà pubblicata quest'anno; si tratta di un'opera collettiva di grande ampiezza per la quale ho avuto il piacere di collaborare con Giulia Sfameni Gasparro, che ha accettato di trattare il dossier siciliano.

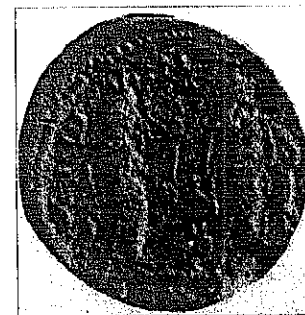


Fig. 2

Sulla moneta di Page (Fig. 2), Iside è stante, rivolta verso destra, col capo adorno di quello che mi sembra essere un *basileion* molto deformato piuttosto che un fiore di loto. La dea regge con la sinistra un sistro e con la destra abbassata una situla, di fronte ad un dio stante, rivolto a sinistra, con un *kalathos*

²⁷ H. Seyrig, *Antiquités syriennes*, 5^{ème} série, 1958, 251. È degna di nota la quasi assenza di legami tra il diritto delle monete da una città all'altra. Non conosciamo che un esemplare, tra una moneta di Telfusa ed un'altra di Psochide per Settimio Severo.

²⁸ Cfr. anche la nota preliminare di Grunauer-von Hoerschelmann 1982-1983. Lo studio complessivo sulle monete romane del Peloponneso che l'autore annunciava (p. 39) non è stato mai pubblicato.

sulla testa ed appoggiato ad un bastone attorno al quale si avvolge un serpente; un dio nel quale si deve riconoscere Serapide-Asclepio.

Nel II-III secolo i documenti attestanti l'accostamento, se non una identificazione, fra i due dèi si moltiplicano. Ne ricorderò soltanto alcuni particolarmente significativi.

A Thamugadis, l'attuale Timgad, in Numidia, il grande santuario meta di pellegrinaggio, santuario che è anche il più importante edificio culturale dell'intera Africa antica,²⁹ è dedicato ad una triade composta dalla Dea Africa, affiancata da Asclepio e Serapide, tutti uniti in forza della medesima funzione militare e salutare. Le iscrizioni vi esaltano la *Salus Imperatoris*, tutte le classi sociali vi hanno lasciato le tracce epigrafiche della propria devozione.

Una dedica latina di Legio (*RICIS* 603/1001),³⁰ l'attuale Leon, nelle Asturie, datata alla fine del II secolo d.C., è indirizzata da un padre e da suo figlio ad Esculapio, Salus, Serapide ed Iside, divinità guaritrici e protettrici della salute. Questo documento potrà essere accostato ad un'altra dedica proveniente da Aquae Flavianae, in Numidia, l'odierna Henchir Hammam, indirizzata agli dèi che donano la salute ed a Giove Serapide Augusto (*RICIS* 704/0101). Ritrovata in un locale edificato per la *captatio aquae* destinata alle terme, quest'ultima iscrizione illustra bene il ruolo di guaritore che poteva rivestire Serapide nelle città termali, anche se i documenti che l'attestano sono rari.³¹

Altrettanto interessante si rivela uno stampo di un medaglione in terracotta ritrovato ad Apulum, in Dacia (Fig. 3). È ornato, su di una faccia, con le immagini di Esculapio e di Igea, ai lati di un altare e sull'altra faccia di un busto di Sol-Serapide con il *kalathos* sul capo,³² associando in tal modo le tre divinità guaritrici. Un altro esempio. La scoperta nel 1885 a Iuvavum, l'attuale Salisburgo, in Austria, di una piccola testa di marmo di Serapide – senza dubbio un lavoro delle maestranze locali databile al III secolo d.C. – in quello che poté essere un santuario di Asclepio se si dà credito a numerosi elementi della statuaria nonché ad un'iscrizione rinvenuta *in loco* (*CIL* III 11758);³³ permette

di immaginare che anche Serapide vi fosse onorato, senza dubbio in quanto dio guaritore.

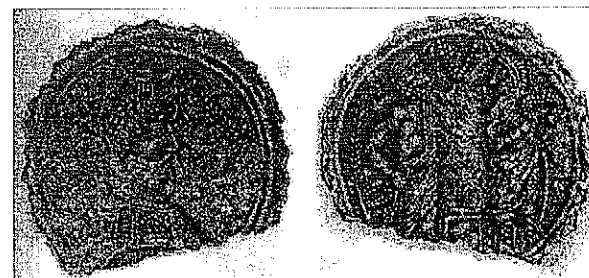


Fig. 3

Da Atene provengono numerose liste di peanisti, per la maggior parte databili dal III secolo d.C., e sono tutte in relazione con il culto di Asclepio. Al di fuori dell'Attica, la presenza di *paeanistae* è attestata a Roma da due iscrizioni del II e del III secolo d.C. La più interessante è la seguente (*RICIS* 501/0118):³⁴ «La confraternita sacra dei peanisti di Zeus Sol grande Serapide a Roma e degli dèi Augusti ha onorato Embès, profeta, *pater* della confraternita soprannominata, dedicando il suo busto in marmo nell'*oikos* dei peanisti, alla vigilia delle none di maggio, che corrisponde all'11 del mese di Pachôn secondo il calendario di Alessandria, sotto la sovrintendenza di Metello Ampliato Panziano, Sesto Eruchio Claro per la seconda volta e Gneo Claudio Severo consoli».

I *paeanistae* di Roma non sono associati al culto d'Asclepio ma a quello di Serapide e degli dèi Augusti. I loro rapporti con l'Egitto sono ancora dimostrati dalla menzione esplicita del calendario di Alessandria. Stranieri residenti a Roma (anche Embès, il profeta, deve essere un egiziano), questi peanisti erano dei coristi, degli innodi,³⁵ membri di una confraternita professionale che

²⁹ Leglay 1984, 169170.

³⁰ [A]esculapio
Saluti
Serapi Isidi
L. Cassius Paullus
5 Augustianus Alpinus
Bellicius Sollers
et M. Cassius Agrippa
Sanctus Paullinus
9 Augustianus Alp(i)nu[s].

³¹ Díez de Velasco 1998.

³² Popa 1959. Museo archeologico di Sabin Olea.

³³ Salzburger Museum n° inv. 2789. Heger 1975, n° 4 e pl. 3-4. A proposito di questo santuario, Hell 1960.

³⁴ Ἡ ἱερὰ τάξις τῶν Παιανιστῶν
τοῦ ἐν Ῥώμῃ Διὸς Ἡλίου
μεγάλου Σαράπιδος καὶ θεῶν
Σεβαστῶν ἐτείμησαν ἑμβήτην
5 προφήτην, πατέρα τῆς προ-
γεγραμμένης τάξεως, πρωτο-
μῆ μαρμαρινῆ, ἣ ἀνατεθεῖσα
ἐν τῷ οἴκῳ τῶν Παια-
νιστῶν τῇ πρώτῃ α' νωνῶν
10 Μαιῶν, ἥτις ἐστὶν κατὰ
Ἀλεξανδρεῖς Παχῶν ια',
ἐπὶ κουράτορος Μετειλίου
Ἀμπλιάτου πρεσβυτέρου,
Σέξτω Ἐρουκίῳ Κλάρῳ
15 β', Γνέῳ Κλαυδίῳ
Σεβήρῳ κως.

³⁵ Forse d'origine alessandrina; cfr. ancora, nel IV secolo, Giul., *Epist.* 109 (56).

aveva uno specifico locale (*oikos*) nel recinto dell'Iseo Campense.³⁶ Mi sembra che i *Divi* menzionati in questa epigrafe siano Vespasiano e Tito, conosciuti per i loro poteri terapeutici (cfr. l'episodio famoso della visita di Vespasiano al Serapeo di Alessandria riportata da Tacito [*Hist.* IV, 82] e da Svetonio [*Vesp.* 7]).³⁷ Il *templum Divorum* che dedicò a loro Domiziano, proprio come l'Iseo Campense, assai vicino, doveva essere frequentato dai malati in cerca di guarigione.³⁸

Ed ecco l'ultimo documento di questa selezione, ma non quello di minore importanza. Proviene da Sahel di Homs, in Libia (Fig. 4).

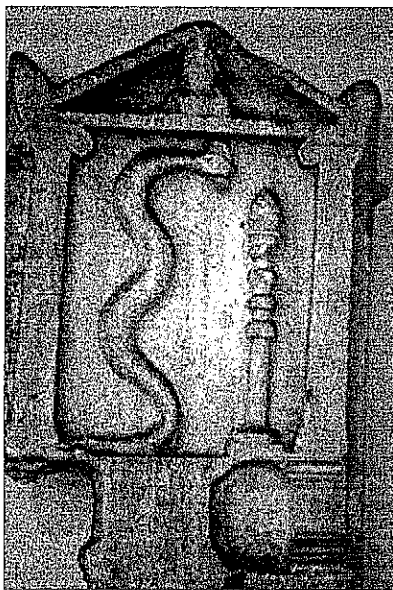


Fig. 4

³⁶ È errato considerare, come ha fatto Oliver 1940, che i peanisti di Roma e d'Atene non avessero niente a che fare tra di loro. Sulla funzione di questi peanisti, cfr. Palmer 1993.

³⁷ Derchain 1953; Derchain e Hubaux 1953; Henrichs 1968. Fra i prodigi che accompagnarono la visita di Vespasiano al Serapeo, quelli degni di maggior rilievo sono le due guarigioni operate dal futuro imperatore. Il primo malato era cicco, il secondo, invalido ad una mano, era stato informato da Serapide che Vespasiano avrebbe dovuto mettere il proprio piede sulla mano malata. Un tale curioso procedimento sarebbe da ricollegare ai famosi «piedi di Serapide» sormontati dalla testa del dio. Senza dubbio il piede del dio simboleggiava il potere guaritore di tipo magico. Cfr. Castiglione 1971.

³⁸ Cfr. *IG XIV 1059* (= *IGUR 35*) e *CIL VI 26* (= *ILS 7303*).

Si tratta di una stele di marmo a forma di *naos* fiancheggiato da due colonne ioniche. Al centro del frontone triangolare decorato con acroteri alle estremità, un busto di Serapide con *kalathos* sul capo. Al di sotto, tra le due colonne, un serpente sollevato e rivolto a destra, con le fauci aperte; davanti a lui, su un pilastro cilindrico è posta una pigna; la base della stele rappresenta il podio d'accesso al tempio. L'acconciatura di Serapide ad *anastolé*, così come il contenuto dell'iscrizione, invitano a datare questo documento all'età severiana.³⁹ L'iscrizione procede su diverse linee (*RICIS 702/0401*):

Sui cornicioni rampanti del frontone:

Ἀγαθῇ Τύχῃ [τῶν κυρίων

sul cornicione inferiore:

Ἀσκληπιάδης θεῷ Ἀσκληπιῷ εὐχαριστήριον.

sulle colonne:

| sinistra | destra |
|--------------|--------------|
| <i>Pro</i> | <i>vic-</i> |
| <i>to-</i> | <i>ria</i> |
| <i>do-</i> | <i>mi-</i> |
| <i>no-</i> | <i>rum</i> |
| 5 <i>no-</i> | <i>stro-</i> |
| <i>rum</i> | |

sulla base:

Aretes cau-
sa dio Aescu-
lapio Ascle-
piades Ascle-
5 *[piadis filiu]s marmarari[u]s Nicomed(ensis).*

«Alla Buona Fortuna dei sovrani, Asclepiade, al dio Asclepio, in segno di riconoscenza.

Per la vittoria dei nostri sovrani, in onore del dio Asclepio, Asclepiade, figlio di Asclepiade, marmista di Nicomedia».

È probabile che Asclepiade sia l'autore del monumento. Serapide ed Asclepio sono qui chiaramente identificati. I sovrani devono essere Settimio Severo ed i suoi figli, anche se altre possibilità interpretative vanno tenute in

³⁹ Cfr. Hornbostel 1973, 200.

considerazione. L'affezione familiare provata dal marmista nei confronti del dio Asclepio si incrocia senza dubbio con quella della famiglia severiana nei confronti di Serapide e trova il suo compimento nell'identificazione rivelata da questa stele.

Non vorrei concludere questa rapida presentazione dei legami che hanno unito durante l'antichità Serapide ed Asclepio senza evocare, seppure brevemente, Elio Aristide.⁴⁰ Per il retore greco, Asclepio era molto più che un dio guaritore: era un protettore ed una guida, un «direttore spirituale» per riprendere la bella definizione proposta da Giulia Gasparro. Ma Asclepio non era un dio dell'aldilà e sembra evidente che alla coppia isiaca toccasse il compito di colmare questa lacuna nello spirito del medesimo retore, anche se, almeno a leggere le sue opere, va constatato che il greco Ade non rappresentasse molto per lui. Il suo scetticismo per quanto riguarda l'altro mondo è ribadito a più riprese nei suoi lavori.

È in Egitto, e più precisamente nel 142 d.C., durante la sua malattia, che Elio Aristide ebbe i primi contatti con il culto di Serapide. Convinto, in seguito, di essere stato protetto dal dio in occasione di una tempesta durante il suo viaggio di ritorno a Smirne, scrisse in questa città il discorso XLV, nel quale esalta i meriti di Elio-Serapide senza peraltro fare speciale menzione delle sue prerogative di guaritore o di dio dell'aldilà. Ed è a Smirne, dove esisteva allora un tempio di Iside, che Elio Aristide vide apparirgli in sogno Serapide ed Asclepio.⁴¹ Un poco più tardi, a partire dal 147/149, compariranno nella sua opera le prime allusioni ai poteri guaritori di Serapide.

Nel 148, la morte dell'amico e precettore Zosimo, che Asclepio non era riuscito a salvare, sembra avere accelerato l'interesse di Elio Aristide per Serapide in quanto dio dell'aldilà. Serapide gli appare di nuovo in uno strano sogno (XLIX, 47), inaugurando così un periodo che sembra caratterizzarsi per un congedo momentaneo di Asclepio e per una sorta di consacrazione di Serapide. Numerosi sogni successivi glorificheranno, del resto, il potere protettore di Serapide e la sua potenza.

Infine, è verso il 165, al momento del decesso di due parenti, Ermia e Filomeno, che Elio Aristide sembra più o meno abbandonare Serapide per

⁴⁰ Behr 1978; Sfameni Gasparro 1998.

⁴¹ Più o meno nella stessa epoca, il console romano e proconsole d'Africa L. Minicio Natalis Quadronio Vero iunior lascia una dedica per Asclepio a Tivoli (IGRR I, 376) ed un'altra per Serapide ed Iside a Minturno (RICIS 502/0201).

fare ritorno ad Asclepio; le allusioni ai poteri di Serapide in effetti terminano nel 166, benché Elio Aristide sia vissuto ancora per quattordici anni e abbia continuato a scrivere.

3. Conclusione

È tempo di concludere. Se l'analisi fin qui condotta, per quanto in maniera sommaria, è esatta, fin dall'istituzione del culto ellenizzato di Serapide a Canopo, Menfi e, naturalmente, ad Alessandria, egli fu considerato quale divinità oracolare e guaritrice. Per lungo tempo riservata all'Egitto, questa funzione sembra avere arricchito la personalità del dio fuori dell'Egitto a partire dal momento in cui egli si avvicinò ad Asclepio in qualità di dio liberatore e salvatore, alla fine dell'età ellenistica. Tali attribuzioni acquisirono sempre maggiore forza una volta che il Mediterraneo divenne romano, e l'episodio alessandrino, che vide come protagonista Vespasiano, potrebbe non esservi stato estraneo. In ogni caso, all'epoca imperiale, Serapide ed Iside sono ormai divenuti anch'essi dèi guaritori di prim'ordine. Ed essi lo resteranno per lungo tempo, e di certo ben oltre l'editto di Teodosio, se ancora nel V secolo il patriarca Cirillo d'Alessandria tentò di cristianizzare il culto di Iside guaritrice facendo trasportare a Menouthis le reliquie dei santi Ciro e Giovanni.⁴²

Bibliografia

- Alvar - Muñiz 2004 Alvar J. - Muñiz E., *Les cultes égyptiens dans les provinces romaines d'Hispanie*, in Bricault L. (ed.), *Isis en Occident*, Leida-Boston 2004, 69-94.
- Aupert 1985 Aupert P., *Un Sérapéion argien?*, CRAI 1985, 151-175.
- Aupert 1994 Aupert P., *L'eau curative à Argos*, in Ginouvès R. et alii (edd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec. Actes du colloque (25-27 novembre 1992, Paris)*, Athina 1994, 193-199.
- Barrigón Fuentes Barrigón Fuentes M.C., *Les dieux égyptiens dans l'Onirocriticon d'Artemidore*, Kernos 7, 1994, 29-45.
- Behr 1978 Behr C.A., *Aristides and the Egyptian Gods. An unsuccessful Search for Salvation, with a special Discussion of the textual Corruption at XLIX 47*, in de Boer M.B. - Erdridge T.A. (edd.), *Homages à Maarten J. Vermaseren*, I, Leida 1978, 13-24.

⁴² Kákosy 1984, 67-69.

- Belayche 2007 Belayche N., *Les dévotions à Isis et Sérapis dans la Judée-Palestine romaine*, in Bricault L. - Versluys M.J. - Meyboom P. (edd.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World, IIIrd International Congress of Isis Studies/IIIème colloque international sur les études isiaques*, Leida 2007, 448-469.
- Bömer 1960 Bömer F., *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, II, in *AbhMainz*, 1960, 5-207.
- Bricault 2005 Bricault L., *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques*, Paris 2005 (RICIS).
- Castiglione 1971 Castiglione L., *Zur Frage der Sarapis Füsse*, ZÄS 97, 1971, 30-43.
- Derchain 1953 Derchain P., *La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie*, CE XXVIII, 56, 1953, 261-279.
- Derchain - Hubaux 1953 Derchain P. - Hubaux J., *Vespasien au Sérapéum*, Latomus 12, 1953, 38-52.
- Díez de Velasco 1998 Díez de Velasco F., *Termalismo y Religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Madrid 1998.
- Dunand 1991 Dunand F., *Miracles et guérisons en Égypte tardive*, in Fick N. - Carrière C. (edd.), *Mélanges Étienne Bernand*, Paris 1991, 235-250.
- Grunauer-von Hoerschelmann 1982-1983 Grunauer-von Hoerschelmann S., *The Severan Emissions of the Peloponnesus*, INJ 6/7, 1982-1983, 39-46.
- Habicht 2001 Habicht C., *Danksagungen Geretteter an die Götter*, Hyperboreus 7, 2001, 301-307.
- Hainzmann 1991 Hainzmann M., *Pausanias und die Münzprägung von Aigeira*, in Rizakis A. D. (ed.), *Achaia und Elis in der Antike, Akten des 1. Internationalen Symposiums Athen, 19.-21. Mai 1989*, Athina 1991, 195-203.
- Heger 1975 Heger N., CSIR III.1, Vienna 1975.
- Hell 1960 Hell M., *Ein römischer Tempelbau in Juuvum-Salzburg*, Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 100, 1960, 29-44.
- Henrichs 1968 Henrichs A., *Vespasian's Visit to Alexandria*, ZPE 3, 1968, 51-80.
- Hornbostel 1973 Hornbostel W., *Sarapis*, Leida 1973.
- Kákosy 1984 Kákosy L., *Das Ende des Heidentum in Ägypten*, in Nagel P. (ed.), *Graecocoptica. Griechen und Kopten in byzantinischen Ägypten, Wissenschaftliche Beiträge* 48 (1 29), Halle-Wittenberg 1984, 61-76.
- Kayser 1991 Kayser F., *Oreilles et couronnes. À propos des cultes de Canope*, BIFAO 91, 1991, 207-211.
- Leglay 1984 Leglay M., *Les religions populaires dans l'Occident romain*, in PRAKTIKA, Athènes 3-9 Octobre 1982, Athina 1984, 150-170.
- Malaise 1980 Malaise M., *La piété personnelle dans la religion isiaque*, in Limet H. - Ries J. (edd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 Novembre 1978)*, Louvain-la-Neuve 1980, 83-117.
- Oliver 1940 Oliver J.H., *Paeonistae*, TAPA 71, 1940, 302-314.
- Padró e Sanmartí 1993 Padró J. - Sanmartí E., *Serapis i Asclepi al món hellenistic: el cas d'Empúries*, in Padró J. (ed.), *Homenatge a M. Tarradell. Estudis Universitaris Catalans XXIX*, Barcelona 1993, 611-628.
- Palmer 1993 Palmer, R.E.A., *Paeon and Paeonists of Serapis and the Flavian Emperors*, in Rosen R.M. - Farrell J. (edd.), *Nomodeiktēs. Greek Studies in Honor of Martin Oswald*, Ann Arbor 1993, 355-365.
- Popa 1959 Popa Al., *Serapis, Esculap și Hygia pe un tipar de la Apulum*, Studii și cercetări de istorie veche 10, 1959, 469-473.
- RICIS Cfr. Bricault 2005.
- Ruiz de Arbulo 1995 Ruiz de Arbulo J., *El santuario de Asclepios y las divinidades alejandrinas en la Neapolis de Ampurias (s. II-I a.C.)*. Nuevas hipótesis, Verdolay 7, 1995, 327-338.
- Sanmartí-Greco 1992 Sanmartí-Greco E., *Identificació iconogràfica i possible atribució d'unes restes escultòriques trobades a la neapolis emporitana al simulacrum del Serapis d'Empòrion*, in *Miscellània Arqueologica. A Josep M. Recasens*, Tarragona 1992, 145-154.
- Sanmartí-Greco 1993 Sanmartí-Greco E., *Excavaciones en Emporion: historia y arqueología*, in *Leyenda y arqueología de las ciudades prerromanas de la península ibérica*, II, Madrid 1993, 23-30.
- Sanmartí - Castañer - Tremoleda 1990 Sanmartí E. - Castañer P. - Tremoleda J., *Emporion: un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana. (Los santuarios beleusticos de su sector meridional)* in Trillmich W. - Zanker P. (edd.), *Stadt-bild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit. Kolloquium in Madrid, Okt. 1987*, Monaco 1990, 117-143.
- Sauneron 1959 Sauneron S., *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne, in Les songes et leur interprétation*, Sources orientales, II, Paris 1959, 19-61.
- Sfameni Gasparro 1998 Sfameni Gasparro G., *Elio Aristide e Asclepio, un retore e il suo dio: salute del corpo e direzione spirituale*, in dal Covolo E. - Giannetto I. (edd.), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani: un magistero ancora attuale?*, Troina 1998, 123-143, ripreso in *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico* (= Biblioteca di Scienze religiose, 171), Roma 2002, 233-253.
- Stambaugh 1972 Stambaugh J.E., *Sarapis under the early Ptolemies*, Leida 1972.
- Walker 1979 Walker S., *A Sanctuary of Isis on the South Slope of the Athenian Acropolis*, ABSA 74, 1979, 243-257.
- Weinreich 1931 Weinreich O., *Zur hellenistisch-ägyptischen Religionsgeschichte: Imhotep-Asklepios und die Griechen (zu Pap. Oxy. 1381)*, Aegyptus 11, 1931, 13-22.
- Wild 1984 Wild R.A., *The Known Isis-Sarapis Sanctuaries of the Roman Period*, ANRW II 17.4, 1984, 1739-1851.