

Sacrum facere

Atti del VII Seminario
di Archeologia del Sacro

a cura di
Emanuela Murgia





ISBN 978-88-5511-629-9

Euro 27,00

POLYMNIA
Studi di archeologia
14

Polymnia
Collana di Scienze dell' antichità
fondata e diretta da Lucio Cristante

Studi di archeologia
a cura di
Emanuela Murgia
- 14 -

COMITATO SCIENTIFICO

Elisabetta Borgna, Irene Bragantini, Giuliana Cavalieri Manasse,
Marco Cavalieri, Michel Fuchs, Jana Horvat,
John Scheid, Francesco Sirano, Christopher Smith, Serena Solano, Dirk Steuernagel,
Franca Taglietti, Cinzia Vismara.

*Sacrum facere : atti del 7. Seminario di Archeologia del Sacro. Apollo, politeismi a confronto : Trieste,
28-29 ottobre 2022 / a cura di Emanuela Murgia. – Trieste : EUT Edizioni Università di Trieste, 2025. –
XVIII, 236 p. : ill. ; 24 cm. – (Polymnia : studi di archeologia ; 14)

Autori: Murgia, Emanuela

Soggetti: Apollo - Culto - Civiltà classica - Atti di congressi

Religione romana - Temi [:] Culto [di] Apollo - Atti di congressi

Apollo - Iconografia classica - Atti di congressi

WebDewey: 292.2113 (23.) Religione classica (Religione greca e romana). Dio, dei, dee, divinità e deità.
Maschili

ISBN 978-88-5511-629-9 (print)

ISBN 978-88-5511-630-5 (online)

I testi pubblicati sono liberamente disponibili su:
<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/3933>

© Copyright 2025 – EUT

EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE

Questo libro è distribuito con licenza Creative Commons

Attribuzione - Non Commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale (CC BY-NC-ND 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



UPI
UNIVERSITY
PRESS ITALIANE

I contributi sono sottoposti, nella forma del doppio anonimato, a peer review di due esperti, esterni al Comitato Scientifico o alla Direzione.

Sacrum facere

Atti del VII Seminario
di Archeologia del Sacro

Apollo, politeismi a confronto

Trieste, 28-29 ottobre 2022

a cura di
Emanuela Murgia

Edizioni Università di Trieste
2025

Con il contributo di



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI TRIESTE**

Dipartimento di
Studi Umanistici

INDICE

Emanuela Murgia <i>Premessa. Intorno ad Apollo</i>	VII
Sabina Crippa <i>Due politeismi di Apollo</i>	1
Paola Lombardi <i>Apollo Apotropaïos: il dio che respinge e colpisce lontano: da Ilio a Delion</i>	11
John Scheid <i>Qualche errore e qualche esagerazione sul modo di agire e sulla posizione teologica dell'Apollo romano</i>	45
Luca Cerchiali <i>L'immagine di Apollo nell'Etruria arcaica</i>	53
Giovanna Gambacurta <i>I santuari del Veneto preromano: evidenze archeologiche e divinità</i>	77
Clara di Fazio <i>Il culto apollineo a Roma e nel Lazio in età repubblicana</i>	93
Giovannella Cresci Marrone <i>Apollo di frontiera: un caso di studio</i>	111
Olivier de Cazanove <i>Apollo nelle Gallie: uno e multiplo</i>	131

Monica Salvadori, Eleonora Voltan	
<i>Sic deus in flammis abiit. La rappresentazione della "cattura" di Dafne nella pittura pompeiana</i>	163
Fulvia Donati	
<i>Divagazioni apollinee: il tema dei putti "gioiosi"</i>	187
Palma Karković	
<i>Notes on the Roman cult and the depictions of Apollo from the territory of Salona</i>	205
Françoise Van Haepere	
<i>Conclusioni. Apollo: una divinità caleidoscopica</i>	229

Emanuela MURGIA

Premessa
Intorno ad Apollo

«Se mai dovessi andare da qualche parte, tornerò sempre»
Michael Cunningham, *Day*, Milano 2024.

Non è facile per me introdurre queste pagine. Mi affido quindi alle parole tratte da uno degli ultimi romanzi letti da Federica, insaziabile lettrice, perché le idee, i pensieri sono sicuramente un modo per “tornare” e, io credo, lo sarà anche la raccolta di questi saggi che rappresenta l’esito dell’incontro “*Sacrum facere*, Apollo, politeismi a confronto”, l’ultimo da lei ideato e promosso. Non solo il suo nome “torna” più e più volte nei testi, ma “torna” lo stesso spirito che ha animato negli anni gli appuntamenti triestini dedicati alla cosiddetta “archeologia del sacro”¹, che nel libero confronto critico trovava il suo punto di forza e di cui Federica era vivace interprete.

L’idea di dedicare il settimo Seminario di Archeologia del Sacro all’evoluzione del culto apollineo, nell’ambito dei politeismi antichi, è nata nella primavera del 2022, quando, da una discussione con Françoise Van Haepere, alla quale sono affidate le *Conclusioni*, era emerso quanto ancora in letteratura la natura di Apollo – divinità poliedrica e composita – restasse per certi versi indecifrabile e, ancora, di difficile interpretazione.

Di queste stesse valutazioni e dell’esigenza di una riflessione nuova sulla fisionomia di Apollo, per quanto con un *focus* sulla realtà delle fondazioni euboiche (e non) dell’Italia meridionale e della Sicilia, era figlio il Convegno Internazionale *La colomba di Apollo. La fondazione di Cuma e il ruolo del culto apollineo nella colonizzazione euboica d’Occidente/The dove of Apollo. The foundation of Cumae and the role of the Apollonian cult in the Euboean colonization in the West* organizzato dall’Università degli Studi della Campania

¹ Cfr. l’efficace definizione «L’archeologia del “sacro” pone invece al centro dell’analisi quell’eterogeneità e coesistenza di una pluralità di elementi che costituisce il carattere precipuo dei politeismi antichi in quanto strutture di relazioni fra tradizioni, credenze, pratiche rituali, tratti culturali diversi a seconda del luogo e del tempo», CRIPPA 2013, p. VIII. Cfr. anche le riflessioni di FONTANA 2013, pp. 1-8. Sono stati pubblicati tutti gli Atti dei Seminari passati, cfr. *Sacrum facere* I 2013; *Sacrum facere* II 2014; *Sacrum facere* III 2016; *Sacrum facere* IV 2018; *Sacrum facere* V 2019; *Sacrum facere* VI 2021.

“Luigi Vanvitelli”, il 16 novembre 2020. Di particolare interesse, anche rispetto a più temi destinati a essere sviluppati nell’ambito del Seminario triestino, il contributo di Claudia Santi²: delle molte epiclesi del dio che la greicità ricorda poco rimane nella sfera romana, che vede l’imporsi di una figura le cui competenze sono chiaramente incentrate, da principio, sulla dimensione “sanante”³ e per poi rivolgersi, più estesamente, alla *salus* dell’intera *civitas*.

Mentre poi mi dedicavo all’edizione degli Atti del Seminario, che purtroppo ha comportato la rinuncia da parte di alcuni colleghi che avevano preso parte alle due giornate di studi del 28 e 29 ottobre 2022 (Pierre Assenmaker, *L’Apollo sillano, “anello mancante” nella storia delle devozioni apollinari tra la seconda guerra punica e l’età augustea*; Massimo Cultraro, *La freccia d’oro. Per una ricostruzione del culto di Apollo nelle colonie greche del Mar Nero*), è stata organizzata una interessante mostra, dal titolo efficacemente eloquente rispetto alle questioni inerenti al culto apollineo *Qui es-tu Apollon? De Juliobona à la culture pop*, curata da Tiphaine A. Besnard, Fabien Bièvre-Perrin, Élise Cousin e Jonas Parétias, e allestita presso il Musée gallo-romain di Lillebonne, dal 15 aprile al 30 novembre 2023⁴. Per quanto di taglio didattico e divulgativo, l’esposizione poneva al centro Apollo quale «dieu aux mille visages» al fine di delineare, attraverso una pluralità di documenti diversi per tipologia, cronologia e contesto di provenienza, la complessità delle sue competenze e delle sue prerogative, la diffusione del suo culto, collettivo o individuale, dal Mediterraneo all’entroterra gallico, la ricezione e trasformazione della sua figura nell’immaginario post antico. Anche in questo caso si confermavano sia il profilo polimorfico del dio sia le potenzialità derivanti dal ricorso a fonti molteplici.

Di tutto ciò erano consapevoli gli studiosi invitati a partecipare al Seminario triestino, ed emerge con chiarezza nei contributi pubblicati nei quali, significativamente, il riferimento bibliografico costante, per quanto con approccio critico, resta l’ampia ricerca di Jean Gagé⁵, a dimostrazione della necessità di tornare a riflettere su un dio «uno e multiplo»⁶, e nei quali, altrettanto significativamente, si sono poste le premesse per un confronto interdisciplinare che consentirà, in quelli che erano i desideri e gli intenti di Federica, non di mettere un punto ma piuttosto di promuovere lo sviluppo degli studi sul tema, a settanta anni dall’opera di Gagé.

² Cfr. SANTI 2022, pp. 127-135, cfr. anche SANTI 2008, pp. 133-178.

³ Su questo cfr. anche le riflessioni di CASSÒLA 1975, pp. 79-83.

⁴ Su cui cfr. BESNARD *et alii* 2024, pp. 307-317.

⁵ GAGÉ 1955. Cfr. anche GAGÉ 1981. A questi si aggiungono, variamente citati nel volume, i lavori di DUMÉZIL 1982; DETIENNE 1998.

⁶ L’espressione è di Olivier DE CAZANOVE, in questi Atti.

D'altra parte, è proprio intorno alla figura di Apollo, che la ricerca di Federica ha preso le sue prime mosse: nel volume dedicato ai culti di età repubblicana in Gallia Cisalpina, si riconosceva il ruolo del dio quale ecista e protettore di nuove comunità, nonché il suo valore antibarbarico⁷. Ad Aquileia, in particolare, il noto gruppo di sculture frontonali fittili da Monastero, nelle quali Federica riconosceva Apollo, Latona e Artemide e lo attribuiva alla committenza di *C. Claudius Pulcher*⁸, ha determinato un dibattito non ancora sopito nell'ambito degli studi iconografici, storico politici e storico religiosi *tout court*⁹. Questo caso, ma altri si potrebbero citare sempre nell'ambito delle fonti iconografiche apollinee¹⁰, conferma quanto le immagini, e parimenti le iscrizioni e i materiali, non siano documenti "di prima mano", ovvero oggettivi, come si potrebbe ritenere, ma bisognosi, come la tradizione letteraria, di una chiave interpretativa rigorosa¹¹. Da qui, anche e conseguentemente, l'importanza di far dialogare le fonti a volte convergenti, a volte distoniche.

Come i Seminari che lo hanno preceduto, quindi, espressione, fin dalla prima edizione, di una pluralità di voci nello studio dei *sacra*, anche l'incontro del 2022 è stato l'occasione, per ricercatori appartenenti a settori scientifici differenti, di coniugare competenze trasversali, secondo un approccio proprio della storia delle religioni. Il ricorso ad una eterogeneità di documenti (archeologici, letterari, epigrafici, iconografici), talvolta ambigui, contraddittori e di difficile lettura, l'importanza delle novità, anche metodologiche, e il moltiplicarsi dei campi di osservazione hanno permesso di tratteggiare le sfumature del culto e del rito apollineo e, soprattutto, del loro legame con la storia politica e culturale dei vari contesti, cronologici e geografici, presi in esame.

Nei diversi contributi pubblicati in questo volume sono affrontate le principali questioni di cui si nutre il "problema Apollo", ad alcune delle quali ho già in parte accennato.

⁷ FONTANA 1997. Cfr. anche FONTANA 2006, pp. 313-331; FONTANA 2018, pp. 703-717.

⁸ Il tempio a cui il frontone è riferibile sarebbe stato eretto in occasione della censura e del supplemento coloniaro aquileiese nel 169 a.C. in memoria della vittoria istrica del 177 a.C., FONTANA 1993, pp. 175-188; FONTANA 1996, pp. 227-246.

⁹ STRAZZULLA 1987, pp. 75-87, 100-120; STRAZZULLA RUSCONI 1990, pp. 296-299 identificava i soggetti rappresentati con Diomede, *Hera* Argiva e Artemide Etolica e attribuiva la committenza al console *C. Sempronius Tuditanus* a seguito del trionfo del 129 a.C. Cfr., a titolo esemplificativo, anche COARELLI, 2003, pp. 58-59; KÄNEL 2005, pp. 71-92; VERZÁR BASS 2006, pp. 423-427; STRAZZULLA 2013, p. 86; COMPATANGELO-SOUSSIGNAN 2012, pp. 123-150.

¹⁰ Come l'Apollo di Cremona, cfr. da ultima VOLONTÉ 2015, pp. 221-222 o l'Apollo di Piacenza LOCATELLI 2015, p. 213, con riferimenti bibliografici precedenti.

¹¹ Su questo, cfr. le riflessioni metodologiche di DE CAZANOVE c.s.

- Apollo “a sistema”.

Mutuo le considerazioni di Sabina Crippa (*infra*), circa il fatto «che qualsiasi divinità debba essere considerata esclusivamente in relazione a tutte le altre, pena la sua stessa esistenza» e circa l'importanza di Apollo, quale divinità emblematica – al pari di altre – dei meccanismi di funzionamento dei politeismi antichi. La fisionomia del dio sarà dunque da chiarire non mettendo esclusivamente l'accento su una o sull'altra sua prerogativa o competenza, sull'uno o sull'altro episodio della sua vicenda mitica, ma piuttosto considerando Apollo all'intero di una struttura complessa e dinamica nella quale le divinità sono da intendersi quali «figure complesse e non semplici (...) reciprocamente ben distinte (...)» ma «connesse le une alle altre» a costituire un *pantheon* organico¹².

- Dalla Grecia a Roma/da Roma al Mediterraneo ed oltre.

Le vie di diffusione e penetrazione del culto sono inevitabilmente legate alle strategie di denominazione del dio e di attribuzione di epiteti e di epiclesi polisemici: i casi presentati manifestano, nella loro specificità, il funzionamento dei politeismi antichi e delle relazioni intercorrenti tra entità divine¹³.

Aggiungo agli esempi proposti in questo volume, quello di *Apollo Belenus* ad Aquileia.

Sulla base delle testimonianze letterarie ed epigrafiche, si concorda nel riconoscere l'assedio di Massimino il Trace del 238 d.C. come l'occasione che determinò il successo di Beleno ad Aquileia¹⁴. È grazie al suo intervento, secondo Erodiano, che gli Aquileiesi riuscirono a respingere l'attacco dell'*hostis publicus* e a presentarsi «agli occhi di tutti come i difensori e i salvatori dell'Italia»¹⁵. *Belenus* è, quindi, il nume tutelare degli Aquileiesi ovvero, in altri termini, «divinità 'politica'»¹⁶ come conferma la successiva dedica rivolta da Diocleziano e Massimiano¹⁷. Non si può, tuttavia, escludere che il conferimento di una dimensione pubblica al culto di *Belenus* possa essere più antico¹⁸. Un momento cruciale della storia di Aquileia è senza dubbio rappresentato dall'invasione di Quadi e Marcomanni. Secondo la testimonianza

¹² BRELICH 2002, p. 34.

¹³ Cfr. i contributi pubblicati in *Nommer les dieux* 2005 e in *Noms de dieux* 2021.

¹⁴ ZACCARIA 2004, p. 175, ZACCARIA 2008, pp. 391-393.

¹⁵ HDN. 8.4.7, HDN. 8.2.4-5, HDN. 8.3.8, HDN. 8.3.4.

¹⁶ *InscrAq* 151. ZACCARIA 2004, p. 175.

¹⁷ *CIL* V, 732, *InscrAq* 127. Si veda il commento proposto da ZACCARIA 2005, pp. 102, 106-114, ZACCARIA 2008, p. 393.

¹⁸ FONTANA 1997, p. 161.

za di Ammiano Marcellino i Germani invasero l'Italia nord-orientale, distruggendo *Opitergium* e attaccando Aquileia¹⁹. Non è noto dalle fonti se l'assedio abbia arrecato gravi danni alla città; in ogni caso è probabile che negli anni successivi il complesso forense sia stato oggetto di un'opera di rinnovamento monumentale, ideologicamente connessa alle campagne militari contro Quadi e Marcomanni. In effetti, le fonti sottolineano la preoccupazione suscitata dalla calata delle popolazioni germaniche, che dopo quasi due secoli dall'instaurazione della *pax augusta* erano riuscite a dilagare nell'Italia nord-orientale²⁰; nell'immaginario collettivo romano, il *tantus timor* suscitato dall'invasione dei Marcomanni poteva ben essere associato al *metus Gallicus*, che era stato definitivamente esorcizzato solo dopo la vittoria sui Cimbri e sui Teutoni. Non va sottovalutato, inoltre, il fatto che l'attacco si accompagnò allo scoppio di una tremenda epidemia di peste²¹. Non stupirebbe, in questo frangente, un intervento del potere politico nell'organizzazione dei *sacra*, che risentivano inevitabilmente del *metus* provocato dall'arrivo dei 'barbari'. Poche e di problematica interpretazione sono le fonti epigrafiche relative alla permanenza dei due imperatori ad Aquileia²². Una delle attestazioni del passaggio di Marco Aurelio è significativamente legata alla sfera del sacro: si tratta del noto altare dedicato dallo *hierogrammateus Harnouphis*, identificabile con il mago che avrebbe accompagnato l'imperatore nella seconda spedizione germanica e che avrebbe concorso alla salvezza dell'esercito grazie al «miracolo della pioggia»²³. Eccezionali riti di purificazione e numerose cerimonie religiose, tra cui «*peregrinos ritus*», furono celebrati da Marco Aurelio e Lucio Vero prima della partenza per il fronte e per scongiurare l'epidemia di peste. C'è da chiedersi, dunque, se a questa contingenza storica possa essere collegata una legittimazione ufficiale del culto di *Belenus*, che compare significativamente accanto ad Apollo. Nelle formule dedicatorie che associano i teonimi 'Apollo' e 'Beleno', più che un fenomeno di *interpretatio* o sincretismo, potrebbe ravvisarvi un espediente funzionale a circoscrivere le competenze di *Belenus* quale divinità protettrice e salvifica; con questo accostamento

¹⁹ AMM. 29.6.1. Si veda anche LUC. ALEX. 48, D.C. 71.3.2, che però non accenna nello specifico ad Aquileia. ZACCARIA 2002, pp. 75-79.

²⁰ HIST. AUG. *Marc.* 12.13-13.2.

²¹ Cfr., BUORA 2002, pp. 93-97. La peste, scoppiata nell'inverno del 168-169 d.C., fu talmente violenta che i cadaveri erano trasportati verso i luoghi di sepoltura «a carrettate», cfr. HIST. AUG. *Ver.* 8.1. Su Galeno di Pergamo ad Aquileia, cfr. BOUDON-MILLOT 2022, pp. 115-141.

²² Si veda in proposito ZACCARIA 2002, p. 78.

²³ D.C. 71.8.10. Per l'iscrizione, *InscrAq* 234, BOFFO 2000, pp. 122-123, FONTANA 2010, pp. 296-298, Aq 02. Cfr. FONTANA 2022, pp. 101-114.

Apollo avrebbe fatto allusione al ruolo di difesa dal ‘barbaro’ e di protezione dalle epidemie assunto dal dio celtico.

- Le modalità di manifestazione *per scripta* e *per imagines*, rivelatrici di caratteri, campi d’azione, ma anche di pratiche rituali, forme di devozione *etc.*

Faccio mie, a proposito dell’iconografia, le parole di Federica «ovvero che non è possibile istituire un nesso diretto tra un tipo scultoreo ed una vera e propria epiclesi divina o (...) raffrontare “modelli statuari” ad “allegorie filosofiche”»²⁴. È vero, anche, che tra vicenda mitica, competenze, funzioni e modalità di rappresentazione di una divinità vi è una precisa corrispondenza destinata a variare da un lato, a seconda dell’evoluzione nel tempo e nello spazio delle competenze e delle sfere di intervento di una singola divinità, dall’altro a seconda del contesto culturale in cui l’immagine è prodotta, della sua destinazione nonché del livello della committenza. L’immagine aveva, in ogni caso, una natura polisemica che diversificava il livello di percezione anche per lo spettatore antico²⁵.

Propongo un esempio, per certi versi provocatorio, ma a mio avviso utile a comprendere quanto la questione iconografica possa avere ripercussioni non irrilevanti nella ricostruzione del panorama religioso antico.

Da tempo Loredana Capuis ha rilevato che, in area veneta, diverse divinità sono note epigraficamente ma rare sono le immagini ‘divine’ all’interno di un pur ricco repertorio figurativo²⁶. Che le statuette rappresentino devoti è opinione diffusa tra gli studiosi: l’unica immagine considerata come divina tra quelle presenti negli innumerevoli *ex voto* venetici è la cosiddetta ‘clavigera’, ricorrente sui dischi di Montebelluna (Tv), Musile di Piave (Ve), Paderno di Ponzano Veneto (Tv)²⁷.

La documentazione figurata a soggetto ‘sacro’ può essere talvolta fuorviante, soprattutto nel caso di divinità epicorie note iconograficamente attraverso schemi ellenistico-romani²⁸; estremamente fortunato, quindi, dovrebbe ritenersi il caso di quei documenti recanti

²⁴ FONTANA 2018, p. 709.

²⁵ Questo è stato, per esempio, dimostrato a proposito delle scene di sacrificio rappresentate sui rilievi di Beaujeu (Rhône), interpretati tradizionalmente in chiave o romana o gallica. La lettura proposta dalla studiosa, invece, che mette in evidenza la doppia componente gallica e romana di *Lugdunum*, ha dimostrato come le interpretazioni siano entrambe possibili e come i segni impiegati rimandino, intenzionalmente, all’una o all’altra tipologia di rituale (*ritus romanus* e *ritus gallicus*), HUET 2008, pp. 399-408.

²⁶ CAPUIS 1999, p. 161.

²⁷ Si tratta perlopiù di devote, offerenti, iniziande o di guerrieri nelle due tipologie del guerriero in assalto ‘patavino’ e del guerriero stante ‘lagoliano’, cfr. le riflessioni di RUTA SERAFINI, SPERTI, ZAGHETTO c.s.

²⁸ Cfr., per esempio, il caso delle *Matronae*, in generale, cfr. LIMC VIII, s.v. *Matres, Matronae*, pp. 808-816 (G. BAUCHENS).

un'iscrizione. Oltre agli evidenti limiti imposti dalla natura delle fonti stesse, permangono, talvolta, valutazioni contraddittorie del dato documentario, non giustificate da adeguati presupposti teorici. Non si comprende, ad esempio, la ragione per la quale davanti ad un'immagine con relativo teonimo iscritto, in alcuni casi si possa trarre l'ovvia conclusione di un'identità tra la personalità divina e la sua rappresentazione, mentre in altri questo passaggio è negato. Tra gli *ex voto* del santuario di Lagole di Calalzo (Bl), per esempio, si annoverano due bronzetti: l'uno, datato al IV secolo a.C., rappresenta un guerriero in assalto, con iscrizione in venetico, disposta lungo il corpo della statuetta, che recita *Broiĵokos donom doto Šainatei Trumusijatei*, ovvero *Broiĵokos in dono diede a Sainate Trumusiati*²⁹. L'altro, del I secolo d.C., raffigura un personaggio maschile offerente con faretra sulla spalla posto su una basetta recante il testo latino *Ti. Barbi(us) / Tertius // Apolini / v.s.l.m.*³⁰. I medesimi presupposti, ovvero fonte archeologica ed epigrafica, determinano, però, esiti differenti: in un caso l'associazione tra il soggetto, che riprende in modo semplificato il tipo dell'Apollo *Pytheos*, e il teonimo *Apolini* avviene con automatismo, nell'altro, dedica e immagine non hanno alcuna correlazione. Ciò è in parte giustificato dal fatto che della divinità epicorica ancor poco si conosce rispetto ad Apollo. Malgrado ciò, non credo sia irrilevante che nel caso di *Trumusiati/Tribusiati*, benché le forme linguistiche non diano un'indicazione precisa per il genere maschile o femminile della figura divina, i dati extralinguistici indirizzino al maschile: le dediche sono di uomini, la frequentazione del santuario è maschile e guerriera³¹. Non mi sembra, quindi, che si possa escludere a priori un'identificazione del bronsetto in armi proprio con *Trumusiati*. La statuetta, inoltre, appartiene ad un gruppo ristretto di cinque esemplari di dimensioni medio-grandi, dal modellato colto (gruppo IIA, IIB)³², stilisticamente singolari nel *corpus* lagoliano e con pochi confronti in ambito veneto, tanto da essere stati ritenuti di particolare valore e interesse³³. Di essi tre recano un'iscrizione: il dato non è influente se si osserva che dei sessantasei bronzetti rinvenuti a Lagole, solo sei recano un'iscrizione e di questi la metà è pertinente al gruppo in questione³⁴.

²⁹ Akeo 2002, p. 234, n. 56 (G. GANGEMI, A. MARINETTI).

³⁰ FOGOLARI 1994, pp. 314-315, fig. 3, Akeo 2002, p. 235, n. 57 (S. BONOMI, A. MARINETTI).

³¹ MARINETTI 2009, pp. 108-109, PROSDOCIMI 2009, p. 363.

³² FOGOLARI 2001, p. 121, n. 42, FOGOLARI 2001, pp. 122-123, n. 43, FOGOLARI 2001, pp. 122-124, n. 44, FOGOLARI 2001, pp. 124, n. 45, FOGOLARI 2001, pp. 124-125, n. 46.

³³ FOGOLARI 2001, p. 121.

³⁴ MARINETTI 2001, p. 337, n. 43, MARINETTI 2001, p. 337, n. 45, MARINETTI 2001, p. 338, n. 46. Ad esse si aggiunge un bronsetto del gruppo III, di 17 cm, di influenza celtica, MARINETTI 2001, p. 338, n. 49 e FOGOLARI 2001, p. 128, n. 49, una figurina di Lare, con testo in venetico, MARINETTI 2001, p. 339, n. 63, FOGOLARI 2001, pp. 145-146, n. 63 e l'Apollo già citato. Si tratta in tre casi di dediche a *Trumusiati* (nn. 43, 46, 49), in uno ad Apollo (n. 52); le altre due iscrizioni conservano solo il nome del dedicante (n. 45) e parte della formula votiva (n. 63). Aggiungo, inoltre, ma non specificamente in relazione a questi

Attraverso questi paradigmi, si sono dunque sviluppati i contributi di questo volume: ciò che ne emerge è una visione multiprospettica su un dio che svela, a seconda del contesto, “ritratti” ora convergenti ora sfalsati, ma non contraddittori.

A conclusione di queste note introduttive, va il mio affettuoso e riconoscente ringraziamento a Giovannella Cresci, che ha coordinato il convegno in quelle giornate ottobrine che hanno profondamente segnato la mia vita.

manufatti, che non solo la questione iconografica, ma anche quella cronologica andrebbe forse ripresa in considerazione, si vedano in proposito le riflessioni sui votivi anatomici arcaici in Italia settentrionale («maschere, seni, *genitalia* su lamine di bronzo da una parte, arti e corpi a tutto tondo miniaturizzati dall'altra»), proposte da DE CAZANOVE 2015, pp. 30-36.

BIBLIOGRAFIA

Akeo

Akeo. I tempi della scrittura. Veneti antichi. Alfabeti e documenti. Catalogo della mostra, Montebelluna, Museo di Storia Naturale e Archeologia, 3 dicembre 2001-26 maggio 2002, Alfabeti e caratteri. Dalla scrittura alla stampa, Cornuda, Tipoteca Italiana, 19 gennaio-26 maggio 2002, Cornuda 2002.

Altino 169 d.C.

F. CHAUSSON, G. CRESCI MARRONE, B. ROSSIGNOL (a cura di), *Altino 169 d.C. Intorno alla morte dell'imperatore Lucio Vero*, Venezia.

Altnoi

G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Altnoi. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e luoghi di culto lungo la via Annia, Atti del V Convegno di Studi Altinati, Venezia, 4-6 dicembre 2006, Roma 2009.*

BESNARD et alii 2024

T. A. BESNARD et alii, *Apollon, un dieu aux mille visages. Retour sur l'exposition «Qui es-tu Apollon? De Juliobona à la culture pop (Juliobona, le musée gallo-romain à Lillebonne, 15 avril-30 novembre 2023), «Anabases» 40, 307-317.*

BOFFO 2000

L. BOFFO, *Epigrafia e «cultura» greca in Aquileia romana*, in G. PACI (a cura di), *Epigraphai. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini, I-II, Tivoli, 113-133.*

BOUDON-MILLOT 2022

V. BOUDON-MILLOT, *Galien à Aquilée, ou les derniers jours de Lucius Vèrus*, in *Altino 169 d.C.*, 115-141.

BRELICH 2002

A. BRELICH, *Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni, 1956-1977*, Napoli.

Brixia

L. MALNATI, V. MANZELLI (a cura di), *Brixia. Roma e le genti del Po. Un incontro di culture III-I secolo a.C., Catalogo della Mostra, Brescia, 9 maggio 2015-17 gennaio 2016, Milano 2015.*

BUORA 2002

M. BUORA, *La peste antonina in Aquileia e nel territorio circostante*, in *Roma sul Danubio*, 93-97.

CAPUIS 1999

L. CAPUIS, *Gli aspetti del culto: tra continuità e trasformazione*, in G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Vigilia di romanizzazione. Altino e il Veneto orientale tra II e I sec. a.C. Atti del I Convegno di Studi Altinati, Venezia, San Sebastiano, 2-3 dicembre 1997, Roma, 153-169.*

CÀSSOLA 1975

F. CÀSSOLA (a cura di), *Inni omerici*, Milano.

COARELLI 2003

F. COARELLI, *L'ellenizzazione dell'area adriatica dell'Italia in età ellenistica*, «Hesperia. Studi sulla Grecità d'Occidente» 17, 55-62.

COMPATANGELO-SOUSSIGNAN 2012

R. COMPATANGELO-SOUSSIGNAN, *Apollon en Cisalpine: philosophie, religion et idéologie des élites romaines au II^e siècle av. n. è.*, «MEFRA» 124, 123-150.

CAZANOVE 2015

O. DE CAZANOVE, *Per la datazione degli ex-voto anatomici d'Italia*, T. STEK, G. J. BURGERS (a cura di). *The impact of Rome on cult places and religious practices in ancient Italy*, London, 29-66.

CAZANOVE c.s.

O. DE CAZANOVE, *Ricomporre la scena culturale: fonti documentarie plurime e contributo dell'archeologia per lo studio dei luoghi di culto romani*, in *Writing and Religious Traditions*, c.s.

CRIPPA 2013

S. CRIPPA, *Premessa*, in *Sacrum facere* I, VII-VIII.

DUMÉZIL 1982

G. DUMÉZIL, *Apollon sonore et autres essais*, Paris.

DETIENNE 1998

M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris.

FOGOLARI 1994

G. FOGOLARI, *Bronzetti raffiguranti Apollo dal santuario di Lagole*, in G. CAVALIERI MANASSE, E. ROFFIA (a cura di), *Splendida civitas nostra. Studi archeologici in onore di Antonio Frova*, Roma, 311-320.

FOGOLARI 2001

G. FOGOLARI, *Bronzetti ed elementi figurati*, in *Materiali di Lagole*, 103-157.

FONTANA 1993

F. FONTANA, *Rappresentazione di una vittoria nel frontone fittile di Monastero*, in *Cicli figurativi in terracotta di età repubblicana, Convegno Internazionale di Chianciano 1992*, «Ostraka» 3, 175-188.

FONTANA 1996

F. FONTANA, *Due casi di committenza sacra ad Aquileia*, in M. CÉBEILLAC-GERVASONI (a cura di), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques a Néron, Actes de la table ronde de Clermont-Ferrand, 28-30 novembre 1991*, Naples-Rome, 227-246.

FONTANA 1997

F. FONTANA, *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a.C.*, Roma.

FONTANA 2006

F. FONTANA, *Testimonianze di culti in area nord-adriatica: il caso di Apollo e Diana*, in F. LENZI (a cura di), *Rimini e l'Adriatico nell'età delle guerre puniche, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Rimini, Musei Comunali, 25-27 marzo 2004*, Bologna, 313-331.

FONTANA 2010

F. FONTANA, *Culti isiaci in Italia settentrionale, I. Verona, Aquileia, Trieste, Trieste*.

FONTANA 2013

F. FONTANA, *Archeologia e "sacro": le ragioni di un incontro*, in *Sacrum facere* I, 1-10.

FONTANA 2018

F. FONTANA, *Ancora su Apollo in Cisalpina tra Iperborei e misticismo orfico-pitagorico*, «ArchCl» 69, 703-717.

FONTANA 2022

F. FONTANA, *Marco Aurelio e Arnouphis ad Aquileia*, in *Altino 169 d.C.*, 101-114.

GAGÉ 1955

J. GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" a Rome des origines a Auguste*, Paris.

GAGÉ 1981

J. GAGÉ, *Apollon impérial, garant des "Fata romana"*, Berlin-New York.

HUET 2008

V. HUET, *Le relief dit des suovétauriles de Beaujeu: une image sacrificielle hors de l'Italie*, in S. ESTIENNE, D. JAILLARD, N. LUBTCHANSKY (a cura di), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine. Actes du Colloque de Rome, 11-13 décembre 2003*, Naples, 399-408.

KÄNEL 2005

R. KÄNEL, *Le terracotte architettoniche di Monastero-Der Terrakottgiebel von Monastero*, in G. CUSCITO, M. VERZÁR BASS (a cura di), *Aquileia dalle origini alla costituzione del Ducato longobardo. La cultura artistica in età romana (II secolo a.C. - III secolo d.C.)*, *Atti della XXXV Settimana di Studi Aquileiesi, Aquileia, 6-8 maggio 2004*, Trieste, 71-92.

LOCATELLI 2015

D. LOCATELLI, *Parte inferiore di statua in marmo pentelico con firma Kleomenes*, in Brixia, 213.

MARINETTI 2001

A. MARINETTI, *Iscrizioni di Lagole*, in *Materiali di Lagole*, 337-370.

MARINETTI 2009

A. MARINETTI, *Da Altno- a Giove: la titolarità del santuario. I. La fase preromana*, in *Altnoi*, 81-127.

Materiali di Lagole

G. FOGOLARI, G. GAMBACURTA (a cura di), *Materiali veneti, preromani e romani del santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma 2001.

Nommer les dieux

N. BELAYCHE *et alii* (a cura di), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'antiquité*, Turnhout 2005.

Noms de dieux

C. BONNET (a cura di), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*, Toulouse 2021.

PROSDOCIMI 2009

A. L. PROSDOCIMI, *Divino, sacro e culti. Le forme della continuità, tra nomi, figure, funzioni*, in *Altnoi*, 361-386.

Roma sul Danubio

M. BUORA, W. JOBST, *Roma sul Danubio. Da Aquileia a Carnuntum lungo la Via dell'ambra*, Roma 2002.

RUTA SERAFINI, SPERTI, ZAGHETTO c.s.

A. RUTA SERAFINI, L. SPERTI, L. ZAGHETTO, *Le pratiche performative collettive e individuali*, in *Writing and Religious Traditions*, c.s.

Sacrum facere I

F. FONTANA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 17-18 febbraio 2012*, Trieste 2013.

Sacrum facere II

F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro, Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del mondo greco e romano, Trieste, 19-20 aprile 2013*, Trieste 2014.

Sacrum facere III

F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro, Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito, Trieste, 3-4 ottobre 2014*, Trieste 2016.

Sacrum facere IV

F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del IV Seminario di Archeologia del Sacro, Le figure del sacro: divinità, ministri, devoti, Trieste, 2-3 ottobre 2015*, Trieste 2018.

Sacrum facere V

F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del V Seminario di Archeologia del Sacro, Sacra peregrina, La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico, Trieste, 17-19 novembre 2016*, Trieste 2019.

Sacrum facere VI

F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del VI Seminario di Archeologia del Sacro, Forme associative e pratiche rituali nel mondo antico, Trieste, 24-25 maggio 2019*, Trieste 2021.

SANTI 2008

C. SANTI, *Sacra facere: aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Roma.

SANTI 2022

C. SANTI, *L'acquisizione di Apollo nel pantheon di Roma antica*, in V. PARISI, C. RESCIGNO (a cura di), *La colomba di Apollo. La fondazione di Cuma e il ruolo del culto apollineo nella colonizzazione euboica d'Occidente. Atti del convegno internazionale, Università degli studi della Campania "Luigi Vanvitelli", Santa Maria Vetere, 16 novembre 2020. The dove of Apollo. The foundation of Cumae and the role of the Apollonian cult in the Euboean colonization in the West Proceedings of the International Conference*, Napoli, 127-135.

STRAZZULLA 1987

M. J. STRAZZULLA, *Le terrecotte architettoniche della Venetia romana. Contributo allo studio della produzione fittile nella Cisalpina (II sec. a.C. - II d.C.)*, Roma.

STRAZZULLA RUSCONI 1990

M. J. STRAZZULLA RUSCONI, *L'edilizia templare ed i programmi decorativi in età repubblicana*, in *La città nell'Italia settentrionale in età romana. Morfologie, strutture e funzionamento dei centri urbani delle Regioni X e XI. Atti del convegno organizzato dal Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Trieste e dall'École française de Rome, Trieste, 13-15 marzo 1987*, Trieste-Roma, 279-304.

STRAZZULLA 2013

M. J. STRAZZULLA, *La decorazione architettonica fittile*, in P. BASSO, G. CAVALIERI MANASSE (a cura di), *Storia dell'architettura nel Veneto. L'età romana e tardoantica*, Venezia, 86-97.

VERZÁR BASS 2006

M. VERZÁR BASS, *Riflessioni sui santuari extraurbani della colonia latina di Aquileia*, in M. FARAGUNA, V. VEDALDI IASBEZ (a cura di), *Δύνασθαι διδάσκειν. Studi in onore di Filippo Càssola per il suo ottantesimo compleanno*, Trieste, 423-438.

VOLONTÉ 2015

M. VOLONTÉ, *Statua fittile di eroe o divinità da Cremona*, in Brixia, 221-222.

Writing and Religious Traditions

L. CALVELLI (a cura di), *Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean, Ca' Foscari University of Venice, 23-25 November 2023*, c.s.

ZACCARIA 2002

C. ZACCARIA, *Marco Aurelio ad Aquileia e provvedimenti dopo la calata dei Marcomanni in Italia*, in *Roma sul Danubio*, 75-79.

ZACCARIA 2004

C. ZACCARIA, *Scelta dei signa onomastici e tradizioni religiose locali ad Aquileia*, in *Orbis antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Bibliotheca Musei Napocensis, XXI, Cluj-Napoca, 171-178.

ZACCARIA 2005

C. ZACCARIA, *Diocleziano e Massimiano ad Aquileia e nelle regioni limitrofe*, in *I Santi Canziani nel XVII centenario del loro martirio, Atti del convegno Internazionale di Studi*, Gorizia, 91-125.

ZACCARIA 2008

C. ZACCARIA, *Cultores Beleni*, in A. SARTORI (a cura di), *Dedicanti e cultores nelle religioni celtiche. VIII Workshop F.E.R.C.A.N. Gargnano del Garda, 9-12 maggio 2007*, Milano, 375-412.

Sabina CRIPPA

Due politeismi di Apollo

Per Federica Fontana

ABSTRACT

The aim of this paper is not to propose a comparative analysis, but rather an introductory reflection in order to highlight, starting with the figure of Apollo, the methodological cautions necessary for a historical-religious analysis concerning the status of ancient polytheisms. It is mandatory to consider the historiographical awareness in the course of historical-religious research as an extraordinary resource in order not to nullify rigorous research on such a complex topic that has recently been addressed through interpretations that are difficult to evaluate. Furthermore, it is necessary a special attention to the correct evaluation of ancient sources in their historical context.

KEYWORDS

History of religion, polytheism, Ancient Greece, comparativism, deity, methodology and Ancient religions.

Tale studio di carattere introduttivo affronta una tematica complessa che dal titolo *Due politeismi di Apollo* prende l'avvio per formulare riflessioni e suggerimenti nell'ambito di un'auspicabile ricerca scientifica su alcune peculiarità del politeismo. Questo contributo sarà quindi costituito da una serie di interrogativi relativi ad un tema di estremo interesse come quello dei comparatismi possibili nel Mediterraneo antico, e al contempo è metodologicamente necessario, in termini storico-religiosi, in particolare in presenza di tendenze interpretative recenti.

Il titolo *Due politeismi di Apollo* non deve trarre in inganno. È nota a tutti l'incommensurabilità dei due politeismi in gioco, Grecia e Roma. Anche se come ha sottolineato più volte Philippe Borgeaud¹ il comparare, il confrontare in modo sperimentale² può forse essere realizzato solo tra civiltà storicamente e geograficamente contigue, una prima difficoltà ineludibile nasce dal fatto che ogni politeismo, come ampiamente dimostrato da numerosi studiosi³, è *in primis* un sistema classificatorio che articola al contempo divinità, procedure rituali, riflessioni teoriche (storiche, filosofiche, linguistiche), nonché i *realia*, cioè le evidenze materiali (archeologiche, epigrafiche, iconografiche)⁴. Tale sistema non esclude l'evidenza che qualsiasi divinità debba essere considerata esclusivamente in relazione a tutte le altre, pena la sua stessa esistenza.

Le divinità sono infatti analizzabili solo in relazione fra loro, implicando la necessità non solo di una topografia del sacro, ma anche di un continuo perseverare tra i diversi livelli di rappresentazione e di discorso presenti nelle fonti antiche.

Quanto al termine politeismo⁵ non esiste nelle fonti antiche né è mai stato oggetto di dibattito da parte degli antichi stessi. È noto a tutti: una costellazione di monografie risalenti in particolare al XIX secolo e dedicate ad un'unica divinità costruita sul modello monoteista ha fornito esclusivamente informazioni storiografiche sul periodo e l'autore di tali opere. Il lessema, infatti, nasce dopo le guerre di religione in Europa e si riverbera nell'elaborazione dei primi neologismi per delineare un concetto in opposizione al monoteismo (si vedano, ad esempio, Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Paris 1580;

¹ Cfr. BORGEAUD 1986, BORGEAUD 2001.

² Si fa riferimento al testo di DETIENNE 2004; per una presentazione commentata delle metodologie proposte da F. Héritier, C. Grottanelli che affrontano i tratti controversi del comparatismo, nonché dello studio di DETIENNE 2004, cfr. CRIPPA 2009, pp. 95-104.

³ Si veda tra i numerosi contributi innanzitutto BRELICH 2007, SCHMIDT 1998. Sulla messa in rilievo dei tratti distintivi teorici che distinguono politeismo da monoteismo, si veda la voce del dizionario *polythéisme et monothéisme*, *Dictionnaire des faits religieux* 2010, pp. 930-938.

⁴ Per la necessità di un lavoro interdisciplinare che veda l'uso dei *realia* in ambito storico religioso, si veda l'esautiva e articolata introduzione di FONTANA 2013, pp. 1-10. Per un esempio di analisi nello specifico epigrafica e storico-religiosa, si veda di recente *Writing and Religious Traditions* c.s.

⁵ Escludendo l'occorrenza in PHILO *Dec. 65, polytheia*. Per un'analisi approfondita del politeismo greco, si veda PARKER 2011; si veda inoltre *Lire les polythéismes* 1989, CABOURET 2023.

poi il *Dictionnaire philosophique* di Voltaire, London 1764; l'*Encyclopédie* di Jean-Baptiste d'Alembert e Denis Diderot, Paris 1751-1780).

Nell'ambito della tematica controversa per i moderni tra politeismo e monoteismo emerge quindi la domanda del perché la divinità Apollo diventi emblematica per tale riflessione.

Apollo è tra le divinità principali, come Atena e Zeus, che per la loro complessità di ruoli, epiteti e funzioni sono a volte considerate a torto incongruenti, laddove invece le modalità di azione, nonché la presenza in un campo d'azione specifico costituiscono esattamente il carattere precipuo delle divinità politeiste in Grecia come a Roma⁶. Nel caso specifico di Apollo è sufficiente ricordare come la ricerca di Marcel Detienne abbia consentito di fare emergere nella medesima figura di Apollo un latore implacabile di pestilenze e di massacri, regista di altari violenti alimentati da umori, cenere e sangue, che non vanifica gli altri aspetti della stessa divinità concepita come divinità luminosa, musicale, protettiva rispetto sia ai barbari sia alle epidemie. In perfetta consonanza con lo statuto del politeismo greco Apollo maestro dell'arco e della lira, archegeta nel fondare e consacrare nuove città, civilizzatore, grazie a tale ricerca emerge quale architetto del puro e dell'impuro, fonda, inaugura, sacrifica attraverso "le vie del coltello" come una divinità assassina⁷.

Indifferenti a tale complessità della divinità, alcune nuove prospettive considerano Apollo unicamente nel suo aspetto benefico e purificatore e in quanto tale costituirebbe una testimonianza privilegiata, un prototipo di un divino univoco, al fine di riproporre alcuni approcci ideologici, a-storici, che non trovano fondamento nelle fonti antiche. Un esempio di tali orientamenti di lettura può essere considerata la prospettiva della cosiddetta 'prefigurazione' risalente almeno agli anni Cinquanta del XX secolo secondo la quale le divinità greco-romane (definite pagane invece di precristiane o politeiste) sarebbero testimonianza di un principio di "unicità" sulla base esclusiva di fonti filosofiche assemblate acriticamente e avulse dal loro contesto storico⁸. Parimenti si può citare anche la tendenza a fondere le molteplicità emerse dai luoghi, dalle procedure rituali, dalle relazioni fra divinità maggiori e minori al fine di delineare un'ipotetica divinità unica, trascendente e monoteista⁹. Al con-

⁶ A partire dalle ricerche dell'antropologo C. Lévi-Strauss la scuola francese di antropologia del mondo antico (*Centre Louis Gernet*) ha sviluppato un'efficace lettura della specificità dei politeismi del Mediterraneo antico grazie ai lavori di J. P. Vernant, M. Detienne, P. Vidal Naquet, J. Scheid, *etc.*

⁷ Cfr. DETIENNE 1998, p. 259.

⁸ L'esempio più eclatante è l'uso della categoria dell'"uno" di Senofane che, come noto a tutti, era invece motivata dal rifiuto di riconoscere un carattere antropomorfo alle divinità che rimangono molteplici: «Ma se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani e potessero [...] fare ciò che appunto gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili ai cavalli [...] e farebbero corpi foggianti così come ciascuno di loro è foggiato» Fr. 6 K., 13 D.

⁹ Per riprendere l'opposta interpretazione della sopracitata scuola francese, basti ricordare come ogni elemento divino non sia mai un oggetto isolato ma sia sempre connesso a forze, potenze, realtà sociali e storiche.

trario, uno studioso quale Henk Versnel¹⁰ ribadisce che non esistono tracce nella pluralità politeistica antica del tentativo di elaborare una struttura unificante, bensì della volontà di mantenere intatta la molteplicità e la multiformità del politeismo. Infatti, figure univoche e figure molteplici sono presenti nei politeismi e soprattutto nella loro articolazione; mentre è assente quella tendenza “evoluzionista” dal multiplo all’uno che confonde elementi multipli in un’unità sul piano divino¹¹.

Di recente, contrariamente a tali evidenze, alcuni studiosi hanno elaborato ciò che è stato denominato “monoteismo pagano”.

Due sono le principali nonché immediate riflessioni da considerare. Innanzitutto, è esplicitamente dichiarata in tali studi l’equivalenza politeismo = caos, intesa quale religione ‘primitiva’ non organizzata; mescolanza irrazionale di culti, divinità, procedure di natura e origine diversa. In tale prospettiva numerose figure mitologiche divine o semi divine divengono una pluralità caotica in opposizione a un divino univoco derivante dalla destrutturazione delle differenze e dalla gerarchia elaborata dalle narrazioni mitologiche. Tale equivalenza purtroppo si ritrova con grande diffusione sottesa implicitamente a studi di altre aree quali l’archeologia, l’epigrafia e l’iconografia.

Inoltre, si può citare la distinzione operata tra un ambito rituale strutturato che può ‘tollerare’ presenze multiple nelle innumerevoli procedure e le ritualità politeiste definite caotiche e incoerenti, quando al contrario si presentano costanti, specifiche, motivate da realtà storiche e sociali della comunità e che appaiono nel discorso elaborato dalle fonti stesse. Tale lettura scinde in modo evidente il livello della prassi e quello della riflessione teorica, sia essa letteraria, filosofica, storica, cioè tra pratica rituale e codificazione metalinguistica.

Quanto alle evidenti incongruenze condivise dai vari autori, innanzitutto pare impossibile e soprattutto non scientifico né corretto metodologicamente separare in modo arbitrario il complesso di testimonianze e fonti di natura diversa¹², cioè quell’apporto fondamentale delle letture dei *realia* che, anche se frammentarie o parziali, attestano testimonianze storiche concrete di procedure rituali, nonché di presenze di divinità nella loro variegata molteplicità di funzioni e ruoli. Inoltre, nell’elaborazione di tale “monoteismo pagano” emerge una difficoltà evidente. Ad esempio: nel caso della supposta unicità di Apollo tale

¹⁰ Cfr. VERSNEL 2000.

¹¹ Un’altra affermazione frequente nell’ambito del “monoteismo pagano” ma di difficile accettazione è quella di attribuire alle fonti antiche una concettualizzazione universale della dimensione religiosa considerata onnipresente e immanente. Come si evince da varie pubblicazioni, manca qualsiasi forma di contestualizzazione storica necessaria all’analisi di una fonte sia antica sia moderna.

¹² Ad esempio, le incursioni nella filosofia antica – che si tratti di Eraclito, di Empedocle, di Platone – con evidenti caratteri di anacronismo e mancanza di contestualizzazione al fine di individuare una concettualizzazione di un principio unico, non rispecchiano l’eterogeneità e la versatilità di ogni struttura politeista.

unicità costituirebbe un esito¹³ derivante dal caos molteplice, in una sorta di negazione o destrutturazione di quello stretto intreccio e articolazione di divinità e modalità di azione propri del tessuto storico-sociale specifico di ogni politeismo. Non è difficile intravedere in tale unicità la peculiarità dei monoteismi, di cui essa costituisce il nucleo fondativo iniziale che supporta il dispiegarsi di una teologia che istituisce un Dio, unico, vero, trascendente e a-storico.

Dalle prime elaborazioni di tale “monoteismo pagano” fioriscono diversi studi che, pur dimostrando di conoscere l’*iter* storiografico precedente, dopo aver enumerato e individuato alcuni tra i tratti distintivi e operativi sul territorio della divinità politeista Apollo in Grecia come a Roma, ne concludono che si è in presenza di una sorta di varietà confusa costituita da epiteti, ruoli, funzioni; varietà che sarebbe comprensibile se ricondotta nell’ambito di un’unicità dell’esistenza di una divinità unica, nel caso specifico Apollo.

Il “monoteismo pagano” può essere considerato un fenomeno interpretativo piuttosto che una nuova teoria di carattere scientifico poiché proietta in modo anacronistico le prime formulazioni relative alla possibilità di una divinità unica su tutte le aree del mondo dell’antichità greco-romana, senza fornire strumenti di analisi rigorosi per l’individuazione e la classificazione della complessità delle ideologie ‘religiose’ nella cultura antica¹⁴. Come ribadito da Paul Veyne¹⁵ anche autori di ispirazione platonica della tarda antichità, tanto rievocati a questo proposito, legittimano i culti politeisti tradizionali poiché ritenuti gli unici garanti della collettività per la quale sono irrinunciabili in quanto comunitari, cittadini e poi condivisi nel più ampio spettro della loro diffusione durante l’Impero romano.

A guisa di conclusione

Due politeismi di Apollo. Questo titolo ha dato l’opportunità di focalizzarsi sulle difficili e note problematiche metodologiche relative alla complessità delle divinità politeiste.

Citando Federica Fontana, la complessità della figura di Apollo, come noto, ha ispirato ricerche di ambiti diversi a tutt’oggi in discussione al punto che si parla di Apollo licoo, Apollo iperboreo, Apollo pitagorico, ma si tratta di definizioni che rimangono problematiche e che necessitano di studi ulteriori. Gli ambiti evocati dagli epiteti metto-

¹³ Secondo PETTAZZONI 1923, pp. 193-229 il monoteismo è una formazione originale che può procedere dal politeismo ma non per evoluzione. Citando l’autore: «il monoteismo non è per me l’ultimo termine necessario di un’evoluzione religiosa uniforme e costante virtualmente contenuta nell’antecedente momento politeistico».

¹⁴ Si rinvia al contributo di John SCHEID presente in questo volume per una critica analitica sulla metodologia messa in opera dal cosiddetto “monoteismo pagano” a partire dalle fonti antiche.

¹⁵ Per tale riflessione ampia e approfondita della complessità dei politeismi antichi, si veda VEYNE 2005.

no in gioco realtà culturali, rituali, sociali di grande complessità sia per quanto riguarda il contenuto sia per quanto riguarda la loro identificazione in un'epoca storica e in una realtà documentata. Come avviene per ogni politeismo, l'uso di epiclesi è dettato dalle finalità e dalla scelta delle valenze ritenute più appropriate dal contesto storico culturale. È indubbio che nelle trasformazioni, nelle varie identificazioni e adattamenti in aree geografiche e storiche diverse la presenza di Apollo poteva anche richiamare forme rituali connesse al mondo orfico-dionisiaco e al pitagorismo.

Considerando l'ambito romano, secondo Federica Fontana¹⁶ la problematicità di tutti questi aspetti può probabilmente attestare come la scelta di Apollo nasca dalla necessità, in virtù del suo ruolo di fondatore di colonie e invasore di territori, di utilizzare un linguaggio condiviso, una sorta di *koiné* che attraverso la figura del dio legittima l'*imperium* romano nell'Italia settentrionale¹⁷. Nella scelta diffusa di tale divinità, quale appare negli edifici di culto delle colonie cisalpine, si palesa infatti la volontà di trovare una legittimazione politico-religiosa dell'espansione verso il nord della cultura romana, attingendo da un complesso sistema di riferimento che va dal Vicino Oriente antico a elementi ancora in discussione connessi al mondo orfico e pitagorico. L'autrice non nega le relazioni tra sapienza pitagorica, mito iperboreo e culto oracolare di Apollo¹⁸ né tantomeno l'Apollo dotato di strumento musicale o della sua valenza a volte protettiva e terapeutica. Ricostruendo minuziosamente tassello per tassello il complesso mosaico di un Apollo romano, la studiosa restituisce i diversi volti di una divinità nel suo essere in un luogo, nelle sue azioni, nelle sue complessità di relazioni, il cui profondo radicamento nella storia locale nasce in questo caso da una legittimazione magistralmente orchestrata dalle *élites* romane che detengono il potere.

Iperboreo? Orfico pitagorico? Apotropaico? Apollo massacratore? Alla luce delle diverse epiclesi che possono orientare rispetto ad una singola realtà rituale o elaborazione letteraria della figura della divinità, come ha dimostrato Marcel Detienne, solo attraverso una ricerca esaustiva e dettagliata sui campi d'azione e le ritualità che emergono, è possibile individuare i multiformi tratti distintivi di Apollo a seconda del luogo e del periodo storico in quella dinamicità, trasformazione, relazioni con altre entità che contraddistinguono il politeismo¹⁹. Ogni realtà locale darà la sua risposta,

¹⁶ Cfr. FONTANA 2018, pp. 703-717.

¹⁷ Cfr. FONTANA 2018, p. 712; si veda anche SCHEID 1999, pp. 184-203.

¹⁸ Si rinvia al testo dell'autrice per tutte le fonti specifiche e la bibliografia relativa, FONTANA 2018, pp. 703-717.

¹⁹ Nello specifico si tratta di una scelta metodologica che si focalizza sui 'modelli concettuali' sottesi alle figure e alle epiclesi. L'autore crea uno straordinario laboratorio in cui è possibile intessere e poi interpretare le principali rappresentazioni di Apollo in tutte le sue peculiarità che altrimenti resterebbero inspiegabili o

il suo tassello del mosaico strettamente correlato alle civiltà e all'epoca. Le ragioni di associazioni e contrasti in relazione ad elementi pragmatici e, ove possibile, teorici esplicitano ancora una volta le modalità secondo le quali i politeismi mettono in gioco – senza necessità di definizione – la loro stessa esistenza.

contraddittorie seguendo la linea univoca del rapporto divinità-epiclesi: DETIENNE 1998 con bibliografia esaustiva.

BIBLIOGRAFIA

BORGEAUD 1986

P. BORGEAUD, *Le problème du comparatisme en histoire des religions*, «Revue européenne des sciences sociales» 24, 59-75.

BORGEAUD 2001

P. BORGEAUD, *Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques*, Paris.

BRELICH 2007

A. BRELICH, *Il politeismo*, M. MASSENZIO, A. ALESSANDRI (a cura di), Roma.

Comparativa/mente

P. CLEMENTE, C. GROTTANELLI, L. PIASERE (a cura di), *Comparativa/mente*, Firenze 2009.

CABOURET 2023

B. CABOURET, *Les polythéismes antiques aux IV^e et V^e siècles: Antioche, un observatoire privilégié?*, «Mythos» 17, 1-17.

CRIPPA 2009

S. CRIPPA, *Tra antichi e moderni. Considerazioni sul comparare*, in *Comparativa/mente*, 95-104.

DETIENNE 1998

M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris.

DETIENNE 2004

M. DETIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris.

Dictionnaire des faits religieux

R. AZRUA, D. HERVIEU-LÉGER (a cura di), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris 2010.

FONTANA 2013

F. FONTANA, *Archeologia e 'sacro': le ragioni di un incontro*, in *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 17-18 febbraio 2012*, Trieste, 1-10.

FONTANA 2018

F. FONTANA, *Ancora su Apollo in Cisalpina tra iperborei e misticismo orfico-pitagorico*, «ArchCl» 69, 703-717.

Lire les polythéismes

Lire les polythéismes - Volume 1, Les grandes figures religieuses, Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité, Paris 1989.

PARKER 2011

R. C. T. PARKER, *On Greek Religion*, New York.

PETTAZZONI 1922

R. PETTAZZONI, *La formation du monothéisme*, «RHistRel» 88, 193-229.

SCHEID 1999

J. SCHEID, *Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action*, «ArchRel» 1, 184-203.

SCHMIDT 1988

F. SCHMIDT, *L'impensable polythéisme - études d'historiographie religieuse*, Paris.

VERSNEL 2000

H. S. VERSNEL, *Thrice One. Three Greek Experiments in Oneness*, in B. NEVLING PORTER (a cura di), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Chebeague, 79-164.

VEYNE 2005

P. VEYNE, *L'Empire gréco-romain*, Paris.

Writing and Religious Traditions

L. CALVELLI (a cura di), *Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean, Ca' Foscari University of Venice, 23-25 November 2023*, c.s.

Paola LOMBARDI

Apollo *Apotropaios*: il dio che respinge e colpisce lontano: da *Ilio* a *Delion*

ABSTRACT

The start point of this contribution was the observation of the almost perfect synchrony between the appearance of Apollo as *Apotropaios* in Athenian context (in literary and epigraphic sources) and the disastrous defeat suffered by the Athenians in a battle in which a *hieron* of Apollo in boeotian territory, that of *Delion*, was the theater. The further I proceeded with the analysis of Thucydides (Book 4, 76-101), the clearer the idea became that Apollo's role was considered crucial in the conclusion of events, by both the Boeotians and the Athenians: the god acted as a protector of the Boeotians and hostile, enemy and destroyer of the Athenians. The attitude of Apollo of *Delion* recalls the Homeric one, the ἐκρηβόλος, the god who has his seat on the mountain tops, the god who shoots arrows from afar and come down quickly at a request for help from a person he protects. His intervention is caused by a near, imminent danger (so is in Aristophanes examples) such as the assault of an enemy, or a natural disaster (plague or famine as in the examples from Cyrene). He is not the god who once and for all, drew the boundaries for the Athenians and became, since then, the guarantor of the «inviolabilità dei confini e la tutela dei passaggi» as is in the title of an article by Di Nicuolo 2011, pp. 25-49. The Athenians, back from *Delion* try to get the god *Apotropaios* on their side, with the offering of sacrifices and the dedication of altars.

KEYWORDS

Apollo *Apotropaios*, Apollo, *Ilios*, *Delium*, battle of, Apollo *Apotropaios* Athens, *apotropaios*, Aristophanes.

In un articolo, pubblicato nel 2011 nell'Annuario della Scuola Archeologica Italiana di Atene, C. Di Nicuolo¹ ha in un certo senso definito già nel titolo, la sua interpretazione di questo aspetto della personalità apollinea. Il titolo recita infatti: *Apollo Apotropaïos: l'inviolabilità dei confini e la tutela dei passaggi*. La trattazione è ampia, dettagliata e mette a disposizione degli studiosi tutte le fonti letterarie ed epigrafiche che menzionano questo epiteto in relazione ad Apollo. Lo studioso chiarisce anche che solamente altre due divinità, Zeus e Atena ricevono questo attributo², ma che, come è evidente, il numero di quelle relative ad Apollo è decisamente superiore e, all'interno delle testimonianze per questa divinità, le più numerose e, soprattutto, le più antiche, sono quelle dell'Attica, sia dal punto di vista epigrafico che letterario, datandosi all'ultimo quarto del V secolo sia i riferimenti nelle commedie di Aristofane, che l'iscrizione *IG I³, 255* (T 1), nella quale, secondo l'integrazione di Lambert³, avremmo la prima menzione di Apollo *Apotropaïos*. Dopo questa prima attestazione, la distribuzione cronologica delle testimonianze epigrafiche non ha un andamento regolare: le successive, ancora ateniesi, sono della prima metà del IV secolo: (T 2, del 375-350 a.C. dalla Tetrapoli di Maratona e T 3, del 375-350 a.C. dal demo di Erchia), e le ultime due, una (T 4, da Atene, senza ulteriore precisazione topografica) datata al I secolo d.C., secondo la più recente edizione e una di datazione incerta, ma comunque non anteriore all'età ellenistica (T 5 dal Pireo). Al di fuori dell'Attica l'epiteto compare non prima della seconda metà del IV secolo (T 6 da Camiro e T 7 da Cirene), poi nel II secolo a.C., di nuovo in Cirenaica (T 8-9), quindi a Callatis (T 10-11), ad Hyllarima in Caria (T 12) e ad Eritre (T 13). Un ultimo documento, molto frammentario, di età imperiale, viene infine da Marsiglia (T 14). Di Nicuolo, dando particolare rilievo ai luoghi di provenienza dei documenti ateniesi (la Tetrapoli di Maratona, il demo di Erchia, il Pireo, e soprattutto la penisola di *Kynosoura* che chiude la baia di Maratona a sud/est, cui si riferirebbe l'iscrizione più antica [*IG I³, 255*]) e alla loro topografia, considera che gli altari e i santuari del dio sarebbero in aree che hanno *il carattere della liminarità* e che definiscono i *confini naturali della Regione*. Così come l'altare del Pireo *consacrato ad Apollo, che in funzione apo-*

¹ DI NICUOLO 2011, pp. 25-49.

² Le attestazioni relative alle altre divinità fanno la comparsa nel IV secolo a.C., con Zeus ad Amorgo (*IG XII,7 88*) e Atena a Rodi-Lindo (*NSupplEpigrRodio*, p. 169, 20a); nella prima metà del III secolo a.C., in un documento di Eritre, relativo a vendita di sacerdoti, sono presenti sia Zeus che Atena (*IEry* 201, a, 35-36 e b, 8-9); nello stesso secolo Zeus *Apotropaïos* è presente nell'Asclepico di Epidauro (*IG IV²,1 290*); ancora ambedue le divinità sono destinatarie di sacrifici a Rodi-Lindo, nel II secolo a.C. (*NSupplEpigrRodio*, p. 169, 20b); altre testimonianze di Zeus *Apotropaïos*, non precisamente datate, ma non anteriori al II/I secolo a.C. vengono dalla Focide-Elatea, da Naucrati e da Mileto (rispettivamente *IG IX,1 134* (integrato); *Delta* I, p. 761 30; *Milet* VI,3 1250). Tre soli documenti riguardano l'età imperiale: due per Zeus dall'Asclepico di Pergamo (*IvP* III 161A e 161B/150) una per Atena, da Roma (*IGUR* I 95).

³ LAMBERT 2000b, p. 72.

tropaica si pone come baluardo a difesa della lingua di terra protesa nel mare che rappresenta il confine ultimo del territorio⁴. Quanto alla genesi dell'epiclesi in Attica, Di Nicuolo osserva che i santuari del culto apollineo dell'Attica, sia come *Pythios* che come *Delios*, potrebbero essere punti del percorso che, in base alla tradizione attica, il dio avrebbe seguito nel suo viaggio dal luogo della nascita, Delo, fino al raggiungimento della sua sede ufficiale per i Greci, e cioè Delfi⁵: i luoghi toccati dal dio avrebbero in un certo senso definito le strade e legittimato il possesso della regione, e avrebbero fatto del dio il garante, il custode di essa, il protettore dei confini e delle mura⁶: la 'versione' ateniese del viaggio di Apollo sarebbe da ricondurre alla politica dei Pisistratidi e al loro interesse a stringere un forte legame con Delfi⁷, per cui negli eventi risalenti a quella fase storica sarebbe da individuare la prima manifestazione dell'*Apotropaios* ateniese che, in quanto tale, giunto a Delfi, abbatte il mostro che possedeva l'oracolo, prende possesso di quello divenendo *Pythios*⁸. Ma, al di là di considerazioni più strettamente connesse con le caratteristiche funzionali dell'epiteto (che si chiariranno più avanti), una prima difficoltà si presenta nel far risalire la funzione dell'*Apotropaios* alla fine del VI secolo a.C.: perché nessuna attestazione dell'epiteto si ha per oltre un secolo? E, soprattutto, perché poi, invece, proprio all'inizio dell'ultimo quarto del V secolo, si concentrano tutte le testimonianze letterarie nonché la più antica testimonianza epigrafica ateniese? Quello che si cercherà di dimostrare in questa sede è il collegamento tra la comparsa di questo epiteto e un evento ben preciso, di grande peso e drammaticità per Atene, praticamente coevo di tali testimonianze: la rovinosa sconfitta inflitta da parte dei Beoti nella battaglia presso il santuario di Apollo, a *Delion*, nel 424 a.C.

La semplice coincidenza cronologica tra i due eventi non è però di per sé sufficiente a dimostrare un rapporto di causa-effetto. Tale rapporto, a mio parere, risulta evidente invece se si coglie appieno il valore 'culturale' dell'epiteto *Apotropaios*, cosa possibile se, all'interno della complessa personalità apollinea, si mette in luce l'elemento maggiormente connotativo, quello che ne caratterizza il comportamento nel momento in cui il dio entra a far parte del *pantheon* greco, all'interno del quale non tutte le caratteristiche

⁴ DI NICUOLO 2011, p. 31.

⁵ Sull'importanza del *Delion* e del *Pythion* pertinenti all'area della Tetrapoli di Maratona, nelle processioni sacre verso Delfi e verso Delo, vedi più avanti. Il riferimento all'attraversamento dell'Attica, da parte di Apollo, con deviazione da Tanagra, rispetto al percorso presente in *b. Hom.* 3, è presente in un frammento di Pindaro, riportato da *Schol. ad A. Eum.* 11: *χαρίζομενος Ἀθηναίους καταχθῆναι φησιν αὐτὸν ἐκείσε Ἀπόλλωνα κάκειθεν τὴν παραπομπὴν αὐτῶ εἶναι. ὁ δὲ Πίνδαρος ἐκ Τανάγρας τῆς Βοιωτίας; PI. Fr. 286 (Schroeder ed.).*

⁶ DI NICUOLO 2011, pp. 43-44.

⁷ L'altare dedicato da Pisistrato il Giovane (*IG I³ 948*) nel *Pythion* ai margini meridionali della *Polis*, presso l'Ilisso, ne sarebbe la prova.

⁸ DI NICUOLO 2011, p. 44.

vengono allo stesso modo accolte e valorizzate, nel processo di ‘specializzazione funzionale’ che assegna ad ogni divinità un ruolo ben definito. Tali caratteri originari riemergono talvolta invece negli epiteti, in quanto questi ultimi rispondono ad esigenze diverse. Una cosa è il carattere, le caratteristiche, l’aspetto di una divinità e altra cosa è la creazione e la diffusione di un epiteto. Il primo elemento è in un certo senso la casella nella quale i Greci hanno collocato i loro dèi e che noi conosciamo soprattutto da Esiodo nella Teogonia, come momento di ‘definizione’ del *pantheon*. Gli epiteti hanno invece una genesi nel tempo e nei luoghi e rispondono ad esigenze e a situazioni molto specifiche. Gli epiteti omerici rispecchiano il carattere ‘originario’ o, diciamo, ‘i caratteri’ originari delle divinità che, come si è detto, non sempre vengono recepiti nella loro interezza nel *pantheon* dei Greci, che ne escludono alcuni ed esaltano altri, nel processo di definizione del ‘canone’ cui la religione greca si ispira.

Il presente contributo ha quindi il seguente schema:

1. Carattere di Apollo nell’Iliade, modalità dell’azione esplicata dal dio e individuazione di caratteristiche associabili al titolo di *Apotropaios*.
2. Individuazione di un contesto simile nella tradizione letteraria sulla battaglia di *Delion*: Tucidide e il coinvolgimento di Apollo nelle modalità della sconfitta ateniese.
3. Considerazioni sulla cronologia delle testimonianze letterarie ed epigrafiche ateniesi relative, che risultano coerenti con una datazione *post data* della battaglia.

Apollo nell’Iliade

Come è noto, Apollo protegge i Troiani, è nemico dei Greci⁹ e di questo sono consapevoli gli Achei: Achille lo afferma espressamente: *μάλα τούς (i Teucri) γε φιλεῖ ἐκάεργος Ἀπόλλων* (*Il.* 16, v. 94). Due gruppi di versi, poi, sono fondamentali e complementari per comprendere appieno la personalità del dio, per la sua ‘presentazione ufficiale’: in *Il.* 1.35-54, Crise invoca il dio, figlio di Leto, *anax* dall’arco d’argento, dio che protegge Crise e Cilla ed è signore di Tenedo, lo Sminteo; l’emblema del dio è l’arco e come *ἀργυρότοξος* Crise ne chiede l’intervento contro i Danai, che devono essere puniti «con i dardi di quello» *σοῖσι βέλεσσιν*. I dardi, lanciati dall’arco, sono lo strumento di Apollo per aiutare i suoi

⁹ In *Il.* 20, vv. 38-40, si elencano le divinità che parteggiano per i Troiani *ἐς δὲ Τρώας*: sono divinità che entrano relativamente tardi nel *pantheon* greco, di origine orientale o microasiatica: Ἄρης κορυθαίολος, αὐτὰρ ἄμ’ αὐτῷ Φοῖβος ἀκερσεκόμης ἦδ’ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα, Λητώ τε Ξάνθος τε φιλομειδῆς τ’ Ἀφροδίτη «Ares, e con lui Febo con la chioma intonsa (cioè giovane, imberbe), Artemide saettatrice, la loro madre Leto, il fiume Xanthos (cioè lo Scamandro) e Afrodite amante del sorriso».

e punirne i nemici¹⁰. Il posteriore Inno omerico (*b. Hom.* 3, vv.131-132, Càssola 1975) aggiunge un elemento che diventerà invece connotativo del dio nella religione greca, offuscando gli aspetti omerici. Il dio stesso si presenta: «siano miei privilegi la cetra e l'arco ricurvo e rivelerò agli uomini il volere immutato di Zeus» (traduzione Càssola 1975): prerogative del dio sono quindi oltre l'arco, la cetra e quindi il canto e il vaticinio.

Che arco e frecce sono le armi predilette del dio omerico e quelle che meglio definiscono la sua azione risulta evidente dagli epiteti più ricorrenti, quasi tutti presenti già nel I libro dell'Iliade: *ἐκηβόλος*¹¹; *ἐκατηβόλος*¹²; *ἐκατηβελέτης*¹³, tutti composti con il prefisso **ἐκα-* e il termine *βέλος/βόλος* (*βάλλω*), *dardo, freccia*: il prefisso è stato interpretato da alcuni, derivato da *ἐκάς* «da lontano» e, da altri, da *ἐκών* «a piacimento»¹⁴. In realtà, comunque si sia prodotta linguisticamente la formazione iniziale, già in *Il.* 5, v. 54 si nominano le *ἐκηβολιαί* del dio, nell'indiscusso significato di «tiri da lontano». Lo strumento con cui il dio lancia le frecce è 'insigne', nel lessico degli dèi: *κλυτότοξος* lo definiscono Atena (*Il.* 4, v. 101) e Zeus (*Il.* 15, vv. 55-60). I passi citati indicano che le sue frecce hanno la funzione di colpire e allontanare i nemici dei Teucri, ma per i suoi protetti possono anche portare benefici¹⁵.

¹⁰ L'arco è l'attributo costantemente presente nelle sue raffigurazioni più antiche in quanto è lo strumento attraverso il quale il dio svolge la sua funzione primaria, che è quella, come vedremo, *apotropaica*: in proposito vedi CÀSSOLA 1975, p. 81.

¹¹ *Il.* 1, v. 14: Crise si presenta ai nemici tenendo in mano le bende di Apollo che lungi saetta *στέμματα ἔχων ἐν χερσὶν ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος*; *Il.* 1, v. 21: Crise ripete, «ascoltate, venerando così il figlio di Zeus *ἐκηβόλον*»; così lo definisce anche Calcante (*Il.* 1, v. 96) e con questo epiteto lo invoca il Licio Glauco, quando viene ferito (*Il.* 16, vv.511-513).

¹² *Il.* 1, v. 370: Achille ripete alla madre la storia di Crise che definisce «sacerdote dell' *ἐκατηβόλου* Apollo». Poi definisce cattivi dardi quelli del dio (*κακὸν βέλος Il.* 1, v. 382). Diomede viene fermato dall'urlo del dio, quando sta per colpire Enea, e si spaventa «temendo l'ira dell' *ἐκατηβόλου*»: *Il.* 5, v. 440; *ἐκατηβόλος* lo definisce lo stesso Zeus (*Il.* 15, v. 231); Enea riconosce il dio *ἐκατηβόλος*, anche se è comparso a lui sotto false spoglie (*Il.* 17, v. 333). Si segnala qui, come pura suggestione tutta da approfondire, la strana coincidenza di feste definite *Ἐκατηφόρια* menzionate nell'iscrizione di età imperiale da *Delion* con elenco di feste del ginnasio di Tanagra, citata, *appresso*, in "Appendice" (CHARAMI 2011, p. 866, l. 20); KNOEPFLER 2011, p. 871, intervenendo a questo proposito, propone che la divinità *ἐκατηφόρος* «*porteuse au loin*» possa essere *Hermes* il cui culto a Tanagra si presenta sotto molteplici aspetti, tra cui principalmente quello di *κρυφόφορος* nel cui rituale ricordato da PAUS. 9.22.1, era contemplata una prova di corsa da parte di un efebo, tutto intorno alle mura, con un ariete sulle spalle. Si può pensare, in alternativa, ad un rituale connesso con l'aspetto dell' *ἐκατηβόλος*?

¹³ *Il.* 1, v. 75: Calcante a cui Apollo ha donato l'arte divinatoria, spiega ad Achille il motivo «dell'ira del signore Apollo che saetta lontano» *μῆνιν Ἀπόλλωνος ἐκατεβέλεται ἄνακτος*.

¹⁴ Cfr. CHANTRAINE 1968, *s.v.* *ἐκηβόλος* e *ἐκατηβόλος*.

¹⁵ In *Il.* 24, vv. 755-760 Ecuba fa riferimento alle frecce di Apollo come dolci, che danno la dolce morte: il corpo di Ettore è tanto bello «simile a colui che Apollo arco d'argento, giungendo con le sue dolci frecce, abbia ucciso» *τῷ ἴκελος ὅν τ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων οἷς ἀγανοῖσι βέλεσσιν ἐποιοχόμενος κατέπεφεν*.

Ma come interviene Apollo? Quali sono le sedi da lui preferite che gli consentono di servirsi del suo «occhio vigile», di non avere *ἀλασκοπιή* «sorveglianza cieca» e di intervenire prontamente¹⁶? I luoghi prediletti dal dio, come annuncia egli stesso nell’Inno a lui dedicato¹⁷ sono tutte le cime, le vette dei monti e i fiumi che scendono dai monti. A Ilio, la sua sede è la rocca, ‘Pergamo sacra’ dove è il suo tempio, *Περγάμῳ εἰν ἱερῇ, ὅθι οἱ νηὸς γε τέτυκτο* (*Il.* 4, v. 446); da lì il dio scruta da lontano il campo di battaglia e adirato perché vede i Troiani indietreggiare, grida per incitarli¹⁸. E lì nel grande *ἄδυτον* del tempio, Leto e Artemide accolgono Enea, che il dio ha salvato dalla mischia, stanco e ferito e gli rendono forza e gloria¹⁹; e lì il dio siede: *Ὠς εἰπῶν αὐτὸς μὲν ἐφέζετο Περγάμῳ ἄκρῃ* (*Il.* 5, v. 460); in quel tempio Ettore promette di appendere le armi di Achille, se Apollo gli avesse dato la vittoria nel duello (*Il.* 7, vv. 81-83). E sempre sulla rocca, Enea va a cercare il dio anche quando giunge a Cuma, come ricorda VERG. *Aen.* 6, vv. 9-11: *...Arces quibus altus Apollo presidet*. Luogo prediletto dal dio sono pure le alture dell’Ida: è lì che riceve da Zeus l’egida (*...λάβε αἰγίδα, Il.* 15, v. 229), strumento dal potere di terrorizzare e bloccare gli Achei; e subito Apollo, con l’egida in mano, «vola giù dai monti dell’Ida simile a nibbio»: *βῆ δὲ κατ’ Ἰδαίων ὄρεων ἱρηκὶ εὐκίως* (*Il.* 15, v. 237); con lo scuotimento dell’egida, accompagnato dall’urlo indirizzato verso i Danai, che fissa negli occhi, il dio colpisce con incantamento il cuore di quelli che dimenticano la loro forza²⁰. Insieme agli altri dèi, Apollo ha dimora anche sull’Olimpo e da lì ascolta la preghiera del suo sacerdote, Crise, che ne invoca l’aiuto per punire Agamennone, che lo ha offeso e i Danai «e avendolo ascoltato, Febo Apollo, irato, scende dalle cime, avendo sulle spalle l’arco e la faretra con le frecce»...e fermandosi lontano dalle navi, da lì colpisce con le frecce, prima i muli e i cani e poi gli uomini, per nove giorni²¹.

Quindi Apollo scruta con occhio vigile dall’alto e interviene, sia lanciando i suoi dardi da lontano, sia servendosi di altri ‘strumenti’, come lo scuotimento dell’egida che paralizza e l’urlo che spaventa: così fa contro Diomede, che stava per uccidere Enea (*Il.* 5, v. 440) e

¹⁶ *Il.* 10, vv. 515-517: *Οὐδ’ ἀλασκοπιὴν εἶχ’ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων ὡς ἰδ’ Ἀθηναίην μετὰ Τυδέος υἱὸν ἔπουσαν..* il suo sguardo attento nota subito il confabulare di Atena con Diomede e allora «corre giù» *κατεδύστω* per bloccarlo.

¹⁷ *h. Hom.* 3 (CASSOLA 1975), vv. 144-145 *πάσαι δὲ σκοπιαὶ τε φίλαι καὶ πρῶνες ἄκροι / ὑψηλῶν ὄρεων, ποταμοὶ θ’ ἄλαδε προρέοντες.*

¹⁸ *Il.* 4, vv. 507-508: *νεμέσησε δ’ Ἀπόλλων / Περγάμου ἐκκατιδῶν, Τρώεσσι δὲ κέκλετ’ αὖσας.*

¹⁹ *Il.* 5, vv. 447-448: *ἦτο τὸν Λητώ τε καὶ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα / ἐν μεγάλῳ ἄδυτῳ ἀκρόντο τε κυδαινόν τε.*

²⁰ *Il.* 15, vv. 320-322: *...ἐπεὶ κατ’ ἐνώπια ἰδὼν Δαναῶν ταχυπάλων / σείσει, ἐπὶ δ’ αὐτὸς ἄυσσε μάλᾳ μέγα, τοῖσι δὲ θυμὸν / ἐν στήθεσσι ἐθελξε, λάθοντο δὲ θούριδος ἀλκῆς.*

²¹ *Il.* 1, vv. 43-45 e vv. 48-53 *Ὠς ἔφατ’ εὐχόμενος, τοῦ δ’ ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων, / βῆ δὲ κατ’ Οὐλύμπιοιο καρῆνων χωόμενος κῆρ, / τόξ’ ὤμοισιν ἔχων ἀμφηρεφέα τε φαρέρτην / ...ἔζετ’ ἔπειτ’ ἀπάνευθε νεῶν, μετὰ δ’ ἰδὼν ἔηκε- / δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ’ ἀργυρέοιο βιοῖο- / οὐρήας μὲν πρῶτον ἐπώχετο καὶ κύνᾳς ἀργούσ, / αὐτὰρ ἔπειτ’ αὐτοῖσι βέλος ἐχεπευκὲς ἐφίεις / βάλλ’· αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκρῶν καίοντο θαιμιαί. / Ἐννήμαρ μὲν ἀνὰ στρατὸν ὦχετο κῆλα θεοῖο /*

così abbiamo visto che paralizza le forze degli Achei: il possesso di uno strumento magico e l'associazione con l'elemento terrificante dell'urlo sono la chiara concretizzazione della sua funzione apotropaica. Altri episodi rivelano le sue doti 'magiche': fa cadere dalle mani di Diomede la frusta facendogli perdere il controllo dei cavalli (*Il.* 23, v. 384); a Patroclo fa cadere dalla testa l'elmo (*Il.* 16, v. 793), gli fa spezzare la lancia (*Il.* 16, v. 801), gli fa cadere lo scudo e gli slaccia la corazza (*Il.* 16, vv. 803-804) così che Ettore lo uccida. Il dio quindi è in continuo movimento e agisce 'da lontano' ma non mancano situazioni in cui egli interviene anche da vicino, per infondere coraggio in uno dei suoi protetti (Enea ed Ettore in particolare): in quel caso però lo fa sotto mentite spoglie (*Il.* 16, v. 715; 17, v. 323 e v. 583; 20, v. 81) o nascondendosi dentro una coltre di nebbia (*Il.* 15, v. 308; 16, v. 790; 21, 549), o avvolgendo il suo protetto entro una nube (*Il.* 20, v. 444; 21, v. 597).

Il fatto che la sua azione in aiuto dei suoi protetti sia messa in atto 'in movimento', risulta in modo netto dalle parole stesse con le quali il dio spiega a Ettore il modo in cui si esplicherà il suo intervento: egli, Febo Apollo spada d'oro, già da tempo protegge lui e il suo *ptolìethron*; ma a questo punto è necessario che Ettore inciti i suoi a spingere i cavalli verso le navi; «io – prosegue il dio – camminando davanti a te spianerò la strada ai cavalli e farò volgere indietro gli Achei»²². Quindi il dio sta dentro la città, nel suo punto più alto e si muove quando è necessario, nei modi che abbiamo visto, anche andando personalmente incontro al nemico, alla testa dell'esercito che protegge. In questo caso saranno i suoi poteri terrifici, l'urlo, l'egida, il dominio delle forze della natura, più che le frecce, a compiere l'azione di distruzione e allontanamento del nemico. Il dio che predilige le cime dei monti, i fiumi che dai monti si riversano al mare, dei fiumi si serve, scatena la loro potenza per mettere in atto i suoi disegni distruttivi: al termine della guerra, pur ormai persa per Ilio, il dio si accanisce contro il muro e il fossato che gli Achei avevano costruito a protezione delle navi: «gettandogli contro la violenza dei fiumi che dalle cime dell'Ida scendono al mare... Le bocche tutte insieme devia Febo Apollo, per nove giorni, scagliando tutta l'acqua contro il muro»²³.

Tornando a questo punto all'inizio di questo intervento e riprendendo dal contributo che lo ha stimolato, mi sembra che intendere la funzione apotropaica di Apollo come espressione di un'azione protettiva-preventiva delle strade, delle mura e dei confini dell'At-

²² *Il.* 15, vv. 260-261 αὐτὰρ ἐγὼ προπάραιθε κιὼν ἵπποισι κέλευθον πᾶσαν λειανέω, τρέψω δ' ἥρωας Ἀχαιοὺς notare la presenza di τρέπω che ritroviamo in ἀποτρέπω, ἀποτρόπαιος.

²³ *Il.* 12, vv. 18-19 ποταμῶν μένος εισαγαγόντες, / ὅσσοι ἀπ' Ἰδαίων ὄρέων ἄλαδε προρέουσι/ e vv. 24-25 τῶν πάντων ὁμόσε στόματ' ἔτραπε Φοῖβος Ἀπόλλων/ ἐννήμαρ δ' ἐς τεῖχος ἴει ῥόν. Si noti che il numero 9 ricorre, sia in Omero che nell'Inno 3, in relazione ad Apollo: *per nove giorni* lancia le frecce nel campo acheo (*Il.* 10, vv. 43-53); qui *per nove giorni scaglia la violenza dei fiumi*; e la madre Leto, per l'inimicizia di Hera *per nove giorni e nove notti* patisce le doglie prima di partorire (*b. Hom.* 3, vv. 91-92); invece, nel culto pubblico, in Grecia, non è 9 il numero a lui sacro, ma il 7.

tica, vuol dire limitare fortemente la poliedricità e mobilità di questa funzione. Il dio interviene con tutti i suoi strumenti, le sue armi, l'arco e le frecce soprattutto, i suoi poteri magici deterrenti e il dominio delle forze della natura, quando qualcuno, individuo o comunità, suscita la sua ira²⁴, o quando tale intervento viene richiesto da qualcuno, individuo o comunità, che egli protegge, perché un evento particolarmente spaventoso lo minaccia. Questo riemergere di caratteristiche di Apollo in un certo senso anomale rispetto al suo ruolo nel 'canone' della religione greca pubblica, in particolare l'aspetto apotropaiico, sembra svilupparsi non prima dell'età classica, ed avere una diffusione particolare nel culto privato, in quanto suscitato da un evento pauroso, da una situazione di angoscia, di abbattimento morale²⁵.

Contestualizzazione dell'epiteto nella storia ateniese

Proprio il passo omerico, che descrive l'azione distruttrice del dio contro il *teichos* dei Danai, mi ha suggerito un confronto con un'altra distruzione, avvenuta con l'aiuto del dio, contro gli Ateniesi: un momento e un episodio di grande peso per Atene, che si colloca cronologicamente proprio negli anni in cui compaiono, nelle fonti locali, le prime menzioni dell'*Apotropaios*. Tucidide, nel quarto libro della Guerra del Peloponneso, nell'ambito della narrazione della spedizione di *Hippocrates* in Beozia, all'inizio dell'inverno del 424, che avrebbe dovuto coordinarsi con moti interni ad alcune città, volti a trasformare le costituzioni in senso democratico, riserva un ampio spazio agli eventi culminanti in quella che, per consuetudine, viene definita la battaglia di *Delion*²⁶, che ha come teatro il territorio intorno a un santuario di Apollo, la cui più antica attestazione è quella di Erodoto (HDT. 6.118)²⁷, che ne parla come già esistente all'epoca delle guerre persiane. Secondo i piani elaborati dagli strateghi *Hippocrates* e *Demosthenes*, τοὺς δὲ Ἀθηναίους ἔδει Δῆλιον καταλαβεῖν

²⁴ Non va dimenticato che è un dio soggetto all'ira, che non può essere placato con ecatombi, o sacrifici di agnelli o di capre, ma soltanto ponendo rimedio alla colpa commessa e all'offesa indirizzata a lui, perché compiuta contro una persona a lui cara; così spiega Calcante ad Achille che chiede «perché s'adirò così Febo Apollo» (*Il. 1*, v. 64: ὁ τι τόσσον ἐχώσατο Φοῖβος Ἀπόλλων) e la ragione dei nove giorni di frecce scagliate nel loro campo: *Il. 1*, vv. 64-100.

²⁵ Cfr. NILSSON 1955, p. 544.

²⁶ Si usa questa definizione per convenzione (cfr. in proposito HORNBLLOWER 1996, p. 303 e note introduttive ai cap. 89-101), in quanto il luogo della battaglia è stato identificato, in base all'accurata descrizione di Tucidide, con un'area a circa dieci stadi a sud-ovest della località di *Dilesi* che si ritiene corrisponda all'antica *Delion*, che è invece sulla costa. Per i dati essenziali sulla topografia della zona, vedi *Appendice*.

²⁷ Per questa e le altre Fonti e la bibliografia sul santuario, vedi *Appendice*.

τὸ ἐν τῇ *Tanagraia* πρὸς Εὐβοίαν τετραμμένον Ἀπόλλωνος ἱερὸν (ΤΗ. 4.76.4)²⁸. *Hippocrates* giunge, in ritardo rispetto ai piani, ἐπὶ τὸ Δῆλιον... καὶ καθίσας τὸν στρατὸν Δῆλιον ἐτείχιζε τοιῶδε τρῶπῳ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος²⁹: prima scavano un fossato tutto intorno al santuario e al tempio e con la terra dello scavo creano un muro, poi, per elevarlo, distruggono addirittura il vigneto del santuario e gettano le viti sopra alla terra: ..ἄμπελον κόπτοντες τὴν περὶ τὸ ἱερὸν ἐσέβαλλον (ΤΗ. 4.90.1-2). Dopo aver quasi ultimata la fortificazione, il grosso dell'esercito si allontana «per circa dieci stadi come se stesse dirigendosi verso casa», mentre *Hippocrates* resta a *Delion* per completare i lavori di fortificazione (ΤΗ. 4.90.4). Queste azioni compiute contro il santuario segneranno la rovina degli Ateniesi: il generale dei Beoti, *Pagondas*, tra le parole di incitamento e di esortazione ai suoi, aggiunge anche «abbiate fiducia nel dio che sarà certamente dalla nostra parte, il dio il cui santuario (gli Ateniesi) abitano avendolo fortificato in modo empio!» πιστεύσαντας δὲ τῷ θεῷ πρὸς ἡμῶν ἔσεσθαι, οὗ τὸ ἱερὸν ἀνόμως τείχισαντες νέμονται (ΤΗ. 4.92. 7). Dopo la disastrosa battaglia, in cui perde la vita lo stesso *Hippocrates*, alla richiesta degli Ateniesi di raccogliere i corpi dei caduti per compiere i dovuti riti funebri, l'araldo, inviato dai Beoti, ripete, con maggiore specificazioni, il concetto espresso da *Pagondas*, riguardo le colpe di quelli, insistendo sul fatto che gli Ateniesi hanno agito in modo non corretto, violando le leggi condivise da tutti i Greci. Infatti è norma che, quando si invadono le terre degli altri, ci si astiene dai luoghi sacri. Invece gli Ateniesi non solo avevano fortificato *Delion* e vi rimanevano ma, per di più, «vi facevano tutte le cose che gli uomini fanno in un luogo profano e attingendo l'acqua se ne servivano, quell'acqua che per loro era intoccabile, tranne che per servirsene in un bacile per le cerimonie sacre³⁰. Perciò i Beoti, per il bene del dio e di se stessi, invocando i *daimones* che condividono gli stessi sacrifici e Apollo, intimavano agli Ateniesi di andare via dal santuario portando via anche le loro cose» (ΤΗ. 4.97.4)³¹. La risposta degli Ateniesi chiarisce la motivazione di ciò che stiamo cercando di dimostrare, cioè l'adozione del culto di Apollo come *Apotropaios* in seguito a questa sconfitta. All'araldo, infatti, rispondono che ὕδωρ τε ἐν τῇ ἀνάγκῃ κινήσαι, ἣν οὐκ αὐτοὶ ὕβρει προσθέσθαι (ΤΗ. 4.98.5 «l'acqua l'avevano usata

²⁸ «Gli Ateniesi avrebbero dovuto occupare *Delion*, nel territorio di Tanagra, un recinto sacro ad Apollo volto verso l'Eubea».

²⁹ «Sistemato l'esercito, fortificò *Delion*, il santuario di Apollo, in questo modo».

³⁰ ΤΗ. 4.97.3: καὶ ὅσα ἄνθρωποι ἐν βεβήλῳ δρώσι πάντα γίνεσθαι αὐτόθι, ὕδωρ τε ὃ ἦν ἄναυστον σφίσι πλὴν πρὸς τὰ ἱερά χέρνιβι χρῆσθαι, ἀνασπᾶσαντας ὑδρεύεσθαι. Tra le norme che regolavano l'uso dell'acqua in Grecia, erano particolarmente rigide quelle sulle acque presenti in aree santuariali il cui uso era riservato ai rituali connessi con i sacrifici: in proposito, in generale, vedi GINOUVÈS 1962; COLE 1988, pp. 161-165; in particolare sulla terminologia dei rituali legati all'acqua e degli oggetti e strutture funzionali a tali scopi, vedi KLINGBORG, VON EHRENHEIM, FREJMAN 2023, pp. 1-50.

³¹ ὥστε ὑπὲρ τε τοῦ θεοῦ καὶ ἑαυτῶν Βοιωτοῦς, ἐπικαλουμένους τοὺς ὁμωχέτας δαίμονας καὶ τὸν Ἀπόλλω, προαγορεύειν αὐτοὺς ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἀπιόντας ἀποφέρεσθαι τὰ σφέτερα αὐτῶν.

costretti dalla necessità, non si sono quindi posti in una situazione di *ybris*»); hanno commesso una colpa involontaria e – aggiungono – τῶν ἀκουσίων ἀμαρτημάτων καταφυγὴν εἶναι τοὺς βωμοὺς («rifugio per coloro che hanno commesso colpe involontarie sono gli altari» (TH. 4; 98.6): dedicare altari ad Apollo, a quel dio che li ha respinti, che li ha fatti indietreggiare, che è stato *Apotropaios* nei loro confronti, e invocarlo di divenire *Apotropaios* a loro favore, questo è quanto, a mio parere, è avvenuto all'indomani della terribile disfatta che, come si ricava da Tucidide, si svolge nel novembre del 424³² e, come vedremo, la comparsa dell'invocazione in AR. V, vincitrice alle Lenee del 422, a mio parere, lo conferma. Per valutare appieno il peso morale della sconfitta, vale la pena tornare su alcuni particolari della narrazione di Tucidide che insiste sul modo in cui è avvenuta la disfatta, su come gli Ateniesi vengano presi dal terrore e si diano alla fuga, all'apparire improvviso di cavalieri beoti sulla collina: ἐς φόβον καταστῆναι...φυγὴ καθειστήκει παντὸς τοῦ στρατοῦ τῶν Ἀθηναίων (TH. 96.5-6)³³. La loro fuga è priva di coordinamento, con i Beoti che li inseguono, uccidendoli: «gli uni fuggono verso *Delion*, (al santuario) e verso il mare, in parte verso *Oropos*, in parte verso il monte Parnete» (TH. 96.7)³⁴. Il santuario resta ancora in mano degli Ateniesi ma, sedici giorni dopo la battaglia³⁵, i Beoti mettono in atto l'assalto alla fortificazione che viene abbattuta, non tanto in seguito ad un combattimento, ma κατὰ κράτος³⁶, con la forza e la violenza del fuoco lanciato con una sorta di catapulta contro il muro, che provoca la fuga definitiva degli Ateniesi rimasti al suo interno, in preda al terrore; Tucidide insiste sul fatto che nessuno poté restare al suo interno (TH. 100.1-5)³⁷. Con il ritorno via mare dei pochi sfuggiti alla morte e alla cattura a *Delion*, si conclude la vicenda amarissima per gli Ateniesi. Il bilancio delle loro perdite è elevatissimo, circa 1000, il doppio dei Beoti, ma l'effetto negativo della sconfitta è accresciuto dalle implicazioni morali che a tale sconfitta sono collegate; persino la morte dello stratego *Hippocrates* sembra un segno dell'intervento divino: come ricorda Pausania, in occasione di grandi sconfitte, ὁ δαίμων fa morire per primo il comandante, «così come avvenne per gli Ateniesi a *Hippocrates*

³² Per l'evento e per la data vedi GOMME 1973, pp. 558-572; KAGAN 1974, p. 293.

³³ Non vanno dimenticati, per contro, atti di coraggio, quali quelli di Socrate, su cui PL. *Smp.* 221a; non plausibile però l'episodio narrato da STR. 9.2.7, e cioè che Socrate, prendendo sulle spalle Senofonte caduto da cavallo, lo portò in salvo, data l'età dello storico.

³⁴ Καὶ οἱ μὲν πρὸς τὸ Δῆλιον τε καὶ τὴν θάλασσαν ὤρμησαν, οἱ δὲ ἐπὶ τοῦ Ὠροποῦ, ἄλλοι δὲ πρὸς Πάρνηθα τὸ ὄρος

³⁵ Τοῦ δὲ Δηλίου ἐβδόμη καὶ δεκάτη ἡμέρα ληφθέντος μετὰ τὴν μάχην...TH. 4.101.1.

³⁶ Come ricorda D.S. 12.70.6.

³⁷ Nella violenza contro questo *teichos* i Beoti fanno di avere dalla loro parte il dio, quello stesso che aveva scagliato i suoi dardi portatori di peste contro l'accampamento degli Achei a *Ilion* (Il. I, 35-54) e che, con la violenza delle forze della natura, l'acqua *in primis*, distrugge il *teichos* degli stessi costruito a difesa delle navi, Il. 12.17-31.

figlio di *Ariphron* stratego a *Delion*»³⁸. I caduti di questa battaglia ebbero il proprio nome iscritto su una stele nel *demosion sema*, come ricorda ancora Pausania³⁹. Le stele con i nomi dei caduti di *Delion* potrebbero essere inserite in un grande monumento funerario la cui base, costituita di tre blocchi che recano iscritto un epigramma di otto versi, fu rinvenuta ad Atene, all'incrocio tra *Dipylou* e *Leokoriou*, nel 1929⁴⁰. L'epigramma⁴¹ – che fa riferimento a eroici individui, a una tragica sconfitta causata da τῆς ἡμιθέης e ad un oracolo mal interpretato – fu datato dai primi editori su basi paleografiche (*rho* caudato e *sigma* a quattro tratti) agli anni tra il 450 e il 440 a.C. e, di conseguenza, collegato alla battaglia di Coronea del 447/6⁴². Alla base con l'epigramma sono stati successivamente associati frammenti di iscrizioni rinvenuti in vari punti di Atene, con liste di caduti, ricostruendo un testo che è quello di *IG I³ 1163 a-c + d-f*. All'interno dell'ampio dibattito che ha suscitato la pubblicazione dell'epigramma (testo certamente di interpretazione non lineare) sono state anche avanzate proposte di riferimento a sconfitte diverse da quella di Coronea, che hanno però affrontato con grande disinvoltura il problema paleografico dell'epigramma⁴³; tra queste è stata anche proposta, da Mattingly, la sconfitta di *Delion*, considerando non dirimenti le caratteristiche paleografiche⁴⁴ che avevano portato a datare l'epigramma al decennio 450-440 a.C.⁴⁵. Recentemente sono stati poi associati al monumento funebre *IG I³*

³⁸ PAUS. 3.6.1 καθὰ δὴ Ἀθηναίων ἀπήγεν Ἰπποκράτην τε τὸν Ἀρίφρονος στρατηγούντα ἐπὶ Δηλίῳ.

³⁹ PAUS. 1.29.13 ἐτάφησαν δὲ καὶ...οἱ τε ἐν Δηλίῳ τῶ Ταναγραίων τελευτήσαντες; insieme a costoro il Periegeta ricorda un altro gruppo di caduti, quelli della battaglia navale all'Ellesponto del 411 o 409 a.C., quelli di Cheronea del 338 a.C., quelli della spedizione ad Anfipoli con Cleone nel 422, quelli con Leostene in Tessaglia nel 322 a.C. e quelli che seguirono Cimone a Cipro nel 449 a.C.: per questi riferimenti cronologici cfr. commento di MUSTI, BESCHI 1990, p. 377.

⁴⁰ KYPARISSIS, PEEK 1932, pp. 142-150 (*IG I² 942*).

⁴¹ Il testo è riprodotto, in TSIRIGOTI DRAKOTOU 2000, p. 104, in diverse ricostruzioni, ma non in quella di PEEK, né quella in KYPARISSIS, PEEK 1932, né quella di PEEK 1955, n. 17.

⁴² Ipotesi approfondita da PEEK 1933 e PEEK 1934.

⁴³ Così, per esempio, PAPAGIANNOPOULOS PALAIOS 1965, pp. 7-9 (in particolare) ha collegato l'epigramma (attribuendolo ad Euripide), alla rovinosa spedizione in Sicilia del 412 per i riferimenti plutarchei ai presagi negativi ricevuti in quella circostanza dall'oracolo pitico.

⁴⁴ BRADEEN 1969, pp. 151-154 in particolare, osteggia comunque l'ipotesi di MATTINGLY 1963, non per la paleografia, ma insistendo sulla mancanza di spazio, nel monumento, per contenere i nomi di tutti i caduti di *Delion*.

⁴⁵ MATTINGLY 1963, pp. 261-262 e MATTINGLY 1966, pp. 176-177. Lo studioso ha affrontato il problema della datazione dell'epigramma all'interno dei suoi studi volti all'analisi di iscrizioni attiche, comunemente datate intorno alla metà del V secolo, che egli colloca invece intorno agli anni venti dello stesso. Nella sua ricostruzione del testo, Mattingly ritiene che l'eroe ricordato nell'epigramma, che avrebbe agito contro gli Ateniesi sarebbe da identificare con Amfiarao il cui santuario di *Oropos* era nei pressi del luogo della battaglia e che, secondo HDT. 8.134, i Tebani consideravano loro protettore.

1163 a-c + d-f., altri frammenti di liste di caduti, rinvenuti nell'area del *demosion sema*⁴⁶, suscitando altro dibattito⁴⁷. Seppure l'ipotesi di attribuire ai caduti a *Delion* questo complesso epigramma e questo imponente monumento funebre sia allettante – anche se influente nei confronti della mia ipotesi ricostruttiva del culto – trovo ancora poco convincente sia la ricostruzione del monumento, di cui oltre le tre basi con l'epigramma resta quasi nulla, sia soprattutto l'inquadramento cronologico dell'epigramma stesso, per cui ritengo più corretto astenermi dal giudizio in merito.

Va a questo punto esaminata, invece, la cronologia delle fonti letterarie e della più antica attestazione epigrafica, per confermare la loro coerenza con la data della battaglia.

Contestualizzazione delle fonti letterarie ed epigrafiche ateniesi

Le fonti letterarie

La prima osservazione da fare è il fatto che l'aggettivo *ἀποτρόπαιος* non è presente nel lessico greco prima dell'ultimo quarto del V secolo a.C. Il verbo *ἀποτρέπω* invece si trova già in Omero, soprattutto nella locuzione *ἐπέεσσιν ἀποτρέψειν*, sia nel senso di *allontanare con le parole* (*Il.* 20.109 e 256) sia nel senso di *dissuadere* (*Il.* 12.249); in un solo caso si fa riferimento a *far tornare indietro un esercito*, ma non nel senso di *allontanare con la forza, respingere*, in quanto è nei confronti dell'esercito da lei protetto che la dea Atena esercita l'azione di farlo tornare indietro *ἀπέτραπε λαὸν Ἀθήνη* (*Il.* 11.758). In Esiodo è presente nella forma con verbo – *τρέπω* – e la preposizione – *ἀπὸ* – separati, nel significato di *deviare* (*Hes. Sc.*, 456 s. *ἀπὸ δὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη ἔγχεος ὀρμὴν ἔτραπε*: la dea Atena devia il colpo della lancia di Ares, in difesa di Eracle); in Pindaro poi (*N.* 4.69, *Γαδείρων τὸ πρὸς ζῶφον οὐ περατόν. ἀπότερπε αὐτίς Εὐρώπαιαν ποτὶ χέρσον ἔντεα ναός*) il verbo è usato nel senso di *tornare indietro* in modo spontaneo: il marinaio non si avventura oltre il limite di Gadara; in Erodoto compare il significato di *allontanare con la forza, tenere lontano* ogni minaccia che si presenti (*HDT.* 1.207: *...σφάλμα ἐδὸν οἴκῳ τῷ σῶ κατὰ δύναιμιν ἀποτρέψειν*; *HDT.* 8.29: *...ὑποδεκόμεθα τὰ ἐπιόντα ἐπὶ τὴν χώραν ἀποτρέψειν*)⁴⁸. In Tucidide, da un lato ritorna il significato di Pindaro, cioè *tornare indietro* (*Th.* 6.8.4 *παρελθῶν ἀποτρέψαι*

⁴⁶ TSIRIGOTI-DRAKOTOU 2000, A, pp. 87-112 (ma vedi, per giuste osservazioni riguardo la forzatura dei dati scientifici nell'accostamento dei vari testi, *SEG* 52, 60).

⁴⁷ Per un'accurata ricostruzione di circa un secolo di studi e, soprattutto, per l'attenzione rivolta alla ricostruzione del monumento funerario in quanto tale, nel suo complesso, vedi ARRINGTON 2012, pp. 61-75.

⁴⁸ Ma è presente anche il concetto che è impossibile, per la natura umana, *respingere, allontanare* ciò che deve accadere *HDT.* 3.65.3: *οὐκ ἐνήν ἄρα τὸ μέλλον γίνεσθαι ἀποτρέπειν*.

ἐβούλετο; TH. 6.24, 1 τὸς Ἀθηναίους...ἀποτρέψειν), dall'altro il valore omerico di *dissuadere, distogliere da* (TH. 3.39.1 πειρώμενος ἀποτρέπειν ὑμᾶς). Nella tragedia, per la prima volta nelle *Supplici* eschilee (del 466 a.C.), è un male morale quello dal quale si cerca l'allontanamento e per questo è necessario un intervento divino: le *Danaidi* chiedono alla Madre Terra di allontanare l'urlo che spaventa: μᾶ Γᾶ μᾶ Γᾶ, βῶν / φοβερὸν ἀπότρεπε (A. *Supp.* vv. 890-891). Per quanto riguarda l'aggettivo ἀποτρόπαιος, come si diceva, le prime attestazioni sono nella commedia, in Aristofane, in cui l'epiteto compare cinque volte: in *Eq.* 1307 (rappresentati alle Lenee del 424); in *V.* 160 (rappresentate alle Lenee del 422 a.C., dove risultò secondo); in *Au.* 61 (rappresentati alle Dionisie del 414 a.C. dove ottenne il secondo posto) e due volte in *Pl.* 359 e 854 (a noi pervenuto nella versione rappresentata alle Dionisie del 388 a.C.). In realtà nella prima attestazione l'esclamazione compare senza il nome di Apollo, che invece è presente in tutte e quattro le altre menzioni. Nel passo in questione si fa riferimento a una sorta di dialogo tra le triremi ancorate al Pireo, preoccupate perché circolava la notizia che Iperbolo volesse 100 di loro per una spedizione contro Cartagine: *Eq.* 1307 ὦ παρθένοι...φασὶν αἰτεῖσθαι τιν' ἡμῶν ἑκατὸν εἰς Καρχηδῶνα... Ὑπέρβολον; la cosa sembrava a tutte terribile ed una di loro ἦτις ἀνδρῶν ἄσσον οὐκ ἐληλύθει «che mai si era accostata ad un uomo», cioè una trireme 'vergine' grida a gran voce Ἀποτρόπαι' οὐ δῆτ' ἐμοῦ γ' ἄρξει ποτε... «Oh, Apotropaia! Giammai quello comanderà su di me»! In base al fatto che nelle successive commedie all'epiteto è aggiunto il nome di Apollo, tutti ritengono che anche qui si faccia riferimento allo stesso dio. Non ci sono però riferimenti di un legame particolare tra Apollo e le navi⁴⁹. La divinità più importante del Pireo, quella che riveste il ruolo di *Sotèr* è Zeus⁵⁰, per cui è a questa divinità che si potrebbe fare riferimento. Ma, in effetti, ritengo che nella commedia stessa ci siano elementi per ipotizzare che in questo caso ci si riferisca ad Atena: anzitutto l'insistenza sullo stato di παρθένοι delle triremi, ribadito dall'aggiunta che colei che esprime l'invocazione «non aveva mai avvicinato un uomo»; inoltre, già ai vv. 1184-86 si fa riferimento espressamente al fatto che la dea è la loro protettrice «è chiarissimo che protegge la nostra flotta»: (ἡ θεὸς) ἐπισκοπεῖ γὰρ περιφανῶς τὸ ναυτικόν. Inoltre sia Atena che Zeus sono le altre due divinità per le quali è attestato l'epiteto di *apotropaici*⁵¹. In *AR. V.* 160, invece, per la prima volta, il nome di Apollo è associato all'epiteto: Ἀπολλὸν Ἀποτρόπαιε τοῦ μαντεύματος («Oh Apollo

⁴⁹ Va tenuto presente che le triremi ancorate al Pireo, cui fa riferimento Aristofane, sono navi da guerra. Apollo *Delios* ha invece un santuario al Falero, cui sarebbe riferita *IG I³ 130*, del 432 a.C. (ma *contra* Schlaifer su cui nota seguente) e che è presente nei rendiconti dei Tesorieri degli altri dèi, dell'anno 429/8 (*IG I³ 383*, ll. 153-154). Sul culto di Apollo Delio in Attica vedi MATTHAIΟΥ 2003, pp. 85-93.

⁵⁰ Sono numerose le iscrizioni ateniesi che menzionano questa divinità a partire dalla metà del IV secolo a.C. (*IG II³ 380*; *IG II² 1669*; *IG II³, 1 416*; *IG II³, 1 445*), non sempre con la precisazione che si faccia riferimento al culto del Pireo. Secondo l'integrazione di SCHLAIFER 1940, p. 234 e nt. 4, invece, già in *IG I³ 130*, del 432 a.C. si farebbe riferimento al santuario di Zeus al Pireo e non a quello di Apollo *Delios* al Falero. Sicura è invece la precisazione che si parli di Διὸς τοῦ Σωτήρος τοῦ ἐμ Πειραιεῖ in *IG II² 783*, del 204/3.

⁵¹ Vedi, sopra, nt. 2.

(sii) apotropaios dell'oracolo!!»): *Bdelycleon* ironizza sull'oracolo che *Philocleon* dice di aver ricevuto da Apollo Pizio. In *Ar. Av.* 61: Ἄπολλον Ἀποτρόπαιε τοῦ χασμῆματος: («Oh Apollo (sii) apotropaios della voragine!!»): *Euelpides* esclama, alla vista di un uccello con il grande becco spalancato! In *AR. Pl.* 359: Ἄπολλον Ἀποτρόπαιε μὰ Δι' ἐγὼ μὲν οὐ, *Chremylos*, accusato di aver rubato, invoca Apollo e giura su Zeus di non essere stato lui; in 854, infine, *Karion* esprime commiserazione per le disgrazie del *Sicofante*: Ἄπολλον Ἀποτρόπαιε καὶ θεοὶ φίλοι. Come è evidente la formula qui inserita in un contesto comico e paradossale, per chiedere al dio la protezione da 'pseudo-mali' fa riferimento a quella stessa invocazione che doveva aver cominciato a circolare ad Atene nell'intervallo tra la rappresentazione di *Equites* e questa di *Vespaë*⁵²; nello stesso periodo, infatti, l'epiteto, seppure nella forma aggettivale ἀπότροπος, pure riferito ad Apollo, compare nella tragedia, in Euripide (*E. HF.* vv. 819-820, rappresentato tra il 423 e il 420 a.C.): Ὠναξ Παιᾶν / ἀπότροπος γένοιό μοι πημάτων. Oltre Aristofane ed Euripide, solamente in Demostene, a distanza di circa settant'anni, troviamo la terza ed ultima menzione (in una fonte letteraria) di Apollo *Apotropaios*: nell'orazione contro *Meidias*, si trovano inseriti alcuni oracoli di Zeus di Dodona cui, secondo l'oratore, oltre che a quelli di Apollo Pizio, gli Ateniesi fanno riferimento per i loro *nomoi* di culto (*D. 21- Κατὰ Μειδίου*, 51-53); nei paragrafi 51-52 sono presenti le indicazioni di Zeus relative allo svolgimento delle Dionisie⁵³, le indicazioni per i sacrifici per la salute del popolo ateniese da fare a Zeus *Hypatos*, ad Eracle e ad Apollo *Prostaterios*, e quelli per la buona sorte del popolo ateniese ad Apollo *Agyieus*, a Leto e Artemis; al paragrafo 53, poi, viene riportato il terzo oracolo che recita⁵⁴: ὁ τοῦ Διὸς σημάνει ἐν Δωδώνῃ, Διονύσῳ δημοτελεῖ ἱερὰ τελεῖν καὶ κρατῆρα κερᾶσαι καὶ χοροὺς ἰστάναι, Ἀπόλλωνι Ἀποτροπαίῳ βοῦν θῦσαι, καὶ στεφανηφορεῖν ἐλευθέρους καὶ δούλους, καὶ ἐλινύειν μίαν ἡμέραν. Διὶ Κτησίῳ βοῦν λευκόν: «(l'oracolo) di Zeus a Dodona fornisce le indicazioni: compiere riti sacri a Dioniso con culto pubblico, mescolare (vino) nel cratere e istituire *choroi*. Ad Apollo *Apotropaios* sacrificare un bue e incoronare liberi e schiavi e godere di un giorno di riposo. A Zeus *Ktesios* (sacrificare) un bue bianco». Le caratteristiche del culto indicate dall'oracolo per l'*Apotropaios* in realtà non sembrano trovare conferme nei documenti epigrafici che contengono indicazioni sulle vittime da sacrificare a questo dio⁵⁵, dove la stessa è indicata sempre in una capra del valore di 12 dracme; il sacrificio di un bue per

⁵² D'altra parte è tipico di Aristofane sfruttare sempre gli spunti derivanti dalla realtà del momento!

⁵³ Demostene proprio in occasione delle Dionisie del 348 a.C., di cui aveva assunto la coregia, aveva subito la violenza fisica di *Meidias*.

⁵⁴ Una variante al testo qui adottato, che antepone la frase καὶ στεφανηφορεῖν ἐλευθέρους καὶ δούλους, καὶ ἐλινύειν μίαν ἡμέραν ad Ἀπόλλωνι Ἀποτροπαίῳ βοῦν θῦσαι è nella, per altro ottima, edizione a cura di MAC DOWELL 1990, che accoglie la correzione di Weil rispetto al testo presente nei codici migliori (che è quello qui citato e quello accettato anche da PARKE 1967, pp. 84-85). La motivazione di MAC DOWELL 1990, p. 275 sarebbe il fatto che le caratteristiche del rituale qui descritto sarebbero fuori luogo per Apollo, cosa in realtà in parte smentita da testimonianze epigrafiche, come si chiarisce qui appresso.

⁵⁵ Vedi T 2 e T 3, rispettivamente il Calendario sacro della Tetrapoli e quello di Erchia e T 8 da Cirene.

Apollo è però menzionato in un'epigrafe datata al 129/8, che contiene le regole riguardanti la celebrazione delle Thargelie, le feste più importanti per Apollo ad Atene, che si svolgevano il 6 e 7 di Thargelione e, oltre il sacrificio del bue, è presente anche l'altra peculiarità dell'astensione dal lavoro contemplata nel testo dell'oracolo⁵⁶. Ciò che non corrisponde invece con il testo dell'oracolo⁵⁷ è che nell'iscrizione il dio presenta gli epiteti di *Pythios*, *Patroos* e *Alexikakos* in luogo di *Apotropaios*. La distanza cronologica tra il contenuto dell'oracolo e quello dell'iscrizione relativa alle Thargelie, di oltre due secoli, potrebbe forse consentire di ipotizzare che ci sia stata una sostituzione dell'epiteto *Apotropaios* con *Alexikakos*⁵⁸. Il rituale delle Thargelie, in cui pure erano implicazioni molto complesse e specifiche con tradizioni mitiche ateniesi, comprendeva comunque una cerimonia di 'cacciata del *pharmakòs*' che è strettamente pertinente alla funzione apotropaica⁵⁹. A parte Aristofane, Euripide e Demostene, nessun altro autore, attico e non, ricorda Apollo *Apotropaios*: per lo più genericamente si menzionano θεοὶ ἀποτροπαιοί, oppure semplicemente οἱ ἀποτροπαιοί⁶⁰. *Apotropaioi*, infine, non sono soltanto divinità, ma anche sacrifici e ri-

⁵⁶ SEG 21, 469: ll. 25-26, ἐ[πιτελ]ῆσαι τὰς τε θυσίας καὶ τὰς πομπὰς τὰς ἐν τῇ Θαργη/λίῳ ἑορ[τῆι]; l. 50, ὁμοίως δὲ καὶ [ἀνίστασθαι ἀπὸ τῶν ἔργων τοὺς οἰκέτας] καὶ τοὺς δημοσίους; ll. 54-55, καὶ τῶι τε Α[πόλλωνι τῶι Α]λεξικάκῳ, καὶ τῶι Πατρώῳ / βούν, καὶ τῶι Ἀπόλλωνι τῶι Πυθίῳ <βούν>...

⁵⁷ Comunque, l'oracolo riportato al paragrafo 53, è considerato autentico da PARKE 1984-1985, nt. 12, che lo considera tra l'altro più o meno contemporaneo all'orazione (p. 139), osservando che negli stessi anni la consultazione dell'oracolo pitico era resa difficile dall'occupazione dello stesso da parte dei Focesi.

⁵⁸ La cosa non è assolutamente anomala: in T 4, il dio è Ἄγνεύς e Ἀποτρόπαιος, mentre in IG II² 4850 il dio è Ἄγνεύς e Ἀλεξικάκος; ad Eritre, per esempio, nella prima metà del III secolo a.C. l'epiteto Ἀποτρόπαιος era prerogativa di Zeus e Atena (IEry 201), mentre nella prima metà del secolo successivo l'epiteto passa ad Apollo (T 13=IEry 207).

⁵⁹ Così si esprime PROPERZIO 1989, p. 299, che individua proprio nel persistere, a Marsiglia, di una tradizione ionica delle Thargelie ancora in età romana, la spiegazione della presenza dell'*Apotropaios* nell'epigrafe qui indicata come T 14.

⁶⁰ Così Senofonte, parlando degli auspici sempre negativi per Agesilao, dice che questi mutano soltanto θύοντες καὶ τοῖς ἀποτροπαιοῖς καὶ τοῖς σωτήρσι (X. HG. 3.3.4); così anche, per Platone, il consiglio per chi viene preso dall'istinto di rubare oggetti sacri è quello di recarsi come supplice nei santuari degli dèi *apotropaioi*: ἴθι ἐπὶ θεῶν ἀποτροπαιῶν ἱερά ἰκέτης (PL. Lg. 9.854b). Diodoro Siculo racconta che Alessandro Magno, tormentato da cupi presagi, cerca di allontanarli *sacrificando agli dèi apotropaici*: θεοῖς ἀποτροπαιοῖς θύσας (D.S. 17.116.4). Τοῖς ἀποτροπαιοῖς θύεις è il consiglio di Plutarco per ottenere la buona salute (PLU. Mor. 159F). Solo in pochi casi, in autori di età imperiale, si assegna l'epiteto a Zeus e ad Eracle: in Luciano (LUC. Alex. 4) sono presenti le acclamazioni...ἀλεξικάκε Ἡράκλεις καὶ Ζεὺς Ἀποτρόπαιε καὶ Διόσκουροι σωτήρες. Da Filostrato, invece, veniamo a sapere che nel teatro di Efeso era presente una statua di Eracle *Apotropaios* collocata nel luogo in cui un demone maligno, manifestatosi prima sotto le spoglie di un mendicante cieco e poi come un cane molosso delle dimensioni di un grande leone, era poi stato ucciso dai cittadini con il lancio di pietre:...ἐπὶ τὸ θέατρον οὗ τὸ τοῦ Ἀποτροπαιοῦ ἵδρυται...τὸ μὲν δὴ τοῦ Ἀποτροπαιοῦ ἔδος, ἔστι δὲ Ἡρακλῆς, ἵδρυται περὶ τὸ χωρίον ἐν ᾧ τὸ φάσμα ἐβλήθη (PHILOSTR. VA 4.10).

tuali⁶¹. Quindi, ricapitolando, l'aggettivo *apotropaïos* compare per la prima volta nelle commedie di Aristofane, in un caso (alle Lenee, cioè mese di Gamelione del 425/4, in *Eq.*), senza l'accostamento al nome di una divinità e poi, invece, quattro volte, a partire dalle Lenee del 422, nella formula di invocazione Ἄπολλον Ἀποτρόπαιε. Bisogna considerare che è questa la prima circostanza possibile, per Aristofane, di fare riferimento a qualcosa collegato a un evento dell'inverno 424: non abbiamo notizia di partecipazione alle Lenee del 423 e, quanto alle Dionisie del 423 (dove presentò le *Nuvole* ma fu sconfitto), come è noto, il commediografo riservava riferimenti ad eventi interni agli agoni lenaici, quando il pubblico era solo quello Ateniese⁶². Nei Lessici tardi l'aggettivo viene spiegato talvolta con una tautologia: ἀπότροπον, ὃ τις ἂν ἀποτράπειτο (Hsch. *s.v.*); talvolta con l'aggiunta di sinonimi: οἱ λύοντες τὰς ἀράς· ἀποτροπαῖοι, ἀποπομπαῖοι, λύσιοι, φύξιοι (Poll. 5.131).

Le fonti epigrafiche

Come osservato da Di Nicuolo⁶³, sono cinque le iscrizioni ateniesi che testimoniano un culto per Apollo *Apotropaïos*, ma distanti nel tempo tra di loro (T 1, 430-420 a.C.; T 2, 375-350 a.C.; T 3, 375-350 a.C.; T 4, I secolo d.C.?: T 5, età incerta). Ciò che a mio avviso è interessante è che la più antica si può considerare coeva alla prima testimonianza aristofanèa. La menzione del dio è nell'integrazione [Ἀπόλλωνι / Ἀπο]τροπαῖοι di Lambert⁶⁴ alle ll. 10-11 di *IG I³ 255*, che modifica quella ivi presente [Διὶ] Τροπαῖοι dovuta a Wilhelm⁶⁵. Questo calendario sacro (T 1),

⁶¹ Plutarco riferisce che sono tali quelli che si compiono ai trivi, ad Ecate *Chthonia*, con valore apotropaico e purificatore, i soli sacrifici in cui è ammesso il cane che costituisce il pasto per la dea: Χθονία δὲ δειπνον Ἐκάτη πεμπόμενος εἰς τριόδου ἀποτροπαίων καὶ καθαρῶν ἐπέχει μοῖραν (Plu. *Quaest. Rom.*, 290D); nella città di Soli la sacerdotessa di Atena ha il nome di ὑπεκκαύστρια «colei che accende il fuoco» in quanto compie sacrifici e cerimonie apotropaici: τὴν τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρειαν ...ὅτι ποιεῖται τινὰς θυσίας καὶ ἱερουργίας ἀποτροπαίους (Plu. *Quaest. Gr.* 292A). A questi rituali fa espresso riferimento anche Pausania, come uso comune dei Greci per allontanare i mali: narra il Periegeta che a Sicione c'era un altare che era l'unica cosa rimasta di un santuario di Atena costruito da Epopeo e bruciato dai fulmini di Zeus. Di fronte all'altare è la tomba di Epopeo e «vicino, ci sono gli dèi Apotropaioi: presso queste immagini i Greci compiono quei riti che ritengono validi per l'allontanamento dei mali»: καὶ τοῦ τάφου πλησίον εἰσὶν Ἀποτροπαῖοι θεοὶ παρὰ τούτοις δρῶσιν ὅσα Ἕλληνες ἐς ἀποτροπὴν κακῶν νομίζουσιν (Paus. 2.11.1).

⁶² Nella stessa commedia, infatti, c'è un'altra allusione a un evento del 424/3: in *V* 718 si legge «i demagoghi offrono l'Eubea», frase che lo scolio spiega con il riferimento alla spedizione contro l'Eubea nell'anno di *Isarchos*, 424/3: in proposito vedi Knoepfler 1996, p. 297 e nt. 55.

⁶³ Di Nicuolo 2011, p. 29.

⁶⁴ Lambert 2000b, pp. 71-80 (72 per l'integrazione di T 1), con aggiornamenti bibliografici, riferimenti fotografici e ulteriore commento in AIO 505.

⁶⁵ Wilhelm 1902, pp. 135-142.

dalla datazione basata sull'aspetto paleografico, che oscilla tra gli anni trenta e gli anni venti del V secolo a.C.⁶⁶, seppure rinvenuto a Calcide, (riadoperato in un muro di confine di due proprietà) è stato quasi subito ritenuto di origine attica⁶⁷ e, secondo Lambert 2000b, sarebbe pertinente all'area della Tetrapoli – forse proprio a Maratona – per la menzione di alcuni culti, come quello di *Xouthos*, padre di Ione, suo fondatore. Alle ll. 10-11, dopo la menzione delle feste Posidee, feste invernali per Poseidone, si fa riferimento ad un sacrificio ἐν Κυνο[σοῦραι -], località che, secondo Lambert, non sarebbe la *Kynosoura* dell'isola di Salamina, come aveva ipotizzato Wilhelm 1902 (e che giustificava il riferimento a Zeus *Tropaios*), ma il promontorio di *Kynosoura*, stretta striscia di terra di circa 2 km che chiude la baia di Maratona ad est: il confronto con un posteriore calendario sacro di sicura pertinenza della Tetrapoli (*IG II² 1358 = T 2*) in cui è nuovamente menzionata *Kynosoura*, rafforza l'ipotesi di Lambert. Il promontorio, il cui nome è confermato da una voce di Esichio⁶⁸, non ha restituito tracce di luoghi di culto su di esso, ma è attestata comunque la percezione che gli Ateniesi lo consideravano un punto con funzione difensiva e forse, anche, il primo lembo di terra attica, per chi vi accedeva da est, che si protendeva nel mare, quasi ad accorciare la distanza del rientro⁶⁹. Un altare, forse il primo, dedicato dagli Ateniesi ad Apollo che li aveva 'respinti' a *Delion*, troverebbe, su questo alto lembo di terra, una sua collocazione ottimale; notare che nel calendario sacro il sacrificio è nel mese invernale di Posideone. È vero che i due calendari (T 1 e T 2), come ha notato giustamente Lambert, riguardano sacrifici di pertinenza della Tetrapoli e non dell'*asty*, ma ciò non turba: i demi di Maratona, Oinoe, *Trikorynthos* e *Probalinthos*, come è noto, costituivano la più importante e antica associazione culturale attica e, come tale, compivano in modo autonomo, rituali compiuti anche dalla

⁶⁶ MATTINGLY 1990, pp. 110-119 riprende in questo articolo un tema a lui caro, quello della cronologia di una serie di epigrafi ateniesi dalla datazione incerta, ma collocata tradizionalmente intorno al 430 a.C. – tra cui questa epigrafe – spostando i documenti all'inizio dell'ultimo ventennio del secolo, in base all'identificazione di una comune mano di *stone cutter*. Senza intervenire nella globalità delle modifiche di datazioni proposte da Mattingly, ritengo che, per quanto riguarda questa iscrizione, le cui lettere vengono definite in *IG I³ 255 «litterae Atticae maturae»*, alcuni confronti paleografici particolarmente stringenti, come *IG I³ 1184* per caduti dell'anno 424/3 (per foto cfr. riferimenti in AIO/AIUK 4.6, n. 80), o *IG I³ 71* del 425/4 (per apografo e riferimenti cfr. AIO 959) confermano questo abbassamento cronologico che è adottato anche nella scheda di Lambert in AIO 505.

⁶⁷ Tranne per il primo editore che ne difese con convinzione l'origine locale: PAPPASILEIOU 1902, pp. 29-40 (con ottima riproduzione fotografica).

⁶⁸ HSCH. s.v. ...ἄκρα τοῦ Μαραθῶνος πρὸς τὴν Εὐβοίαν τετραμμένα.

⁶⁹ MC CREDIE 1966, pp. 113-114: in seguito ad attenta perlustrazione del promontorio, fornisce una descrizione dettagliata dei resti di tratti di muri di fortificazione che creano doppie barriere trasversali sul promontorio, con intento difensivo. Le mura non sono databili autonomamente, ma per mezzo dei frammenti ceramici rinvenuti, che secondo Mc Credie potrebbero mettere in relazione tali fortificazioni con un episodio della guerra Cremonidea, degli anni 268-261 a.C.

polis, in particolare nei riguardi del culto di Apollo. Filocoro⁷⁰, nel testo relativo alla storia della Tetrapoli, ricorda che quella, in occasione dell'invio della *Pythais* ateniese a Delfi, predisponeva cerimonie nel *Pythion* di Oinoe, per ricavare gli auspici necessari all'avvio di una processione autonoma, e tali sacrifici compiva ogni giorno all'alba per tutta la durata della processione stessa. La stessa cosa compivano in parallelo in occasione della processione ateniese a Delo nel *Delion* della Tetrapoli che era a Maratona: da lì partiva la loro personale processione verso Delo e lì compivano sacrifici quotidiani per tutto il tempo della durata di quella. Tornando al calendario di IV secolo (T 2) – anch'esso oggetto di un'approfondita analisi da parte di Lambert⁷¹ – nelle ll. 13-18 della colonna I, come si è detto, avremmo la menzione di tre luoghi della Tetrapoli nei quali si troverebbero scritte le norme cui attenersi per i sacrifici: tra questi appunto *Kynosoura*, ove le norme per i sacrifici sarebbero scritte probabilmente su un *bomos*: segue poi il vero e proprio calendario in cui i mesi sono raggruppati per trimestri, secondo le stagioni: nel I trimestre, in un giorno iniziale del mese Ecatombeone (c. I, ll. 24-26), si deve sacrificare una capra del valore di 12 dracme ad un dio *Apotropaios*, che Lambert, correttamente io credo, identifica con Apollo: *πρώτης/τ[ριμήνου·Έκα]τομβαιώνος/[- - - -ίστα]μήνου/ [Απόλλωνι Ἀπ]οτροπαίωι αἰξ Δ††*. Pure il sacrificio di una capra dello stesso valore è quello prescritto per Apollo *Apotropaios* in un terzo calendario sacro (T 3), più o meno coevo, espressione del demo di Erchia⁷², ma che sembra coinvolgere, forse economicamente – ma non solo – due 'gruppi' diversi dal *demos*. In due colonne diverse, probabilmente relative ad anni alterni, secondo l'interpretazione di Daux⁷³, ripresa da Lambert, è scritto (cc. I e III, ll. 32-37) che, nel centro cittadino, nel giorno 8 del mese Gamelione si sacrifica una capra da 12 dracme *Απόλλωνι/ Ἀποτροπαίωι Ἐρχιάσι*; però nella prima colonna il sacrificio è *πρὸς[ς] Παιανιέων*, mentre nella terza è *Πυ[θα]ισταῖς παραδόσ(ιμος)*. Se il significato di quest'ultima espressione è chiaro «a carico dei *Pythaiatai*», non altrettanto è la frase *πρὸς[ς] Παιανιέων*: *πρὸς+* genitivo ha di norma un significato di derivazione, provenienza (nel caso dei venti, *πρὸς νότου...*), o anche «dal lato di, dalla parte di»: e.g. *πρὸς ἄλός* (HOM. *Il.* 10.428); *ἰδρῦσθαι πρὸς τοῦ Ἑλλησπόντου* (HDT. 8.120). Alcuni editori del calendario in questione hanno ipotizzato quindi un significato di questo tipo: «dal lato dei Peaniei»; ma perché usare il demotico e non più correttamente il nome del demo, *πρὸς Παιανίας* ? senza calcolare, tra l'altro, l'imprecisione dovuta al fatto che, come è noto, erano due i demi di questo nome⁷⁴. Mi sembra invece che altre interpretazioni siano possibili: nell'unione con verbi come avere, ricevere, *πρὸς* acquista il valore «dalle mani di, da parte di» (HDT. 7.209; 8.111), oppure ancora, in

⁷⁰ PHILOCH. (FGH 328, F 75, in *sch. Soph. Oed. Col* 1047-1048); cfr. anche DEUBNER 1932, pp. 203-204.

⁷¹ LAMBERT 2000a, pp. 45-69.

⁷² DAUX 1963, pp. 603-634 e DAUX 1964, pp. 676-677; con aggiunte in SEG 21, 541 e SEG 22, 131.

⁷³ DAUX 1963, p. 612.

⁷⁴ *Παιανία* inferiore e superiore, *ὑπένερθεν* e *καθῦπερθεν*.

contesti di suppliche o giuramenti, il valore di «davanti a, alla presenza di» (HOM. *Od.* 11.67). Nel nostro testo si potrebbe intendere quindi, sia «ad Apollo *Apotropaios*, ad Erchia, una capra, ricevuta dai Peaniei»; o, ancora «ad Apollo *Apotropaios*, ad Erchia, alla presenza dei Peaniei, una capra». In ambedue i casi la frase esprimerebbe un coinvolgimento preciso degli abitanti di ambedue i demi, nei confronti di questa divinità: così come è espresso, in modo più chiaro, per i *Pythaistai*, su cui pesa il dovere della fornitura della capra in un altro anno⁷⁵. Le ultime due iscrizioni ateniesi sono molto posteriori: T 4 (*IG* II/III³⁴, 2 953), probabilmente un altare dato, nella più recente edizione, al I secolo d.C., seppure dubitativamente, il cui luogo esatto di rinvenimento è ignoto, ma comunque da Atene⁷⁶ non è molto indicativo, in quanto rientra nella serie di dediche che potremmo definire ‘multiple’, in cui si associano più epiteti, diffuse in età romana: menziona infatti varie funzioni protettive del dio come *Prostaterios*, *Apotropaios* e *Agyeus*; è significativo comunque che conferma che i tre epiteti non sono la stessa cosa. Quanto, infine, all’altare dal Pireo, T 5 (*IG* II/III³⁴, 2 959) potrebbe essere di maggiore interesse se si potesse stabilire che fosse collocato sin dall’origine nel luogo in cui è stato ritrovato. Il luogo, noto sin dall’antichità come *Σηράγγιον/ Σηράγγειον*⁷⁷, è tutto un susseguirsi di cunicoli, grotte, gallerie e si trova nella parte meridionale dell’insenatura; le gallerie, che scendono sempre di più verso il mare, terminano con una serie di gradini bagnati dalle onde. Dragatsis vi effettuò i primi ritrovamenti, tra cui un *horos*, con la scritta ΗΕΡΟΙΟ / ΗΟΡΟΣ (ora *IG* I³ 1079, databile nella seconda metà del V secolo a.C.) nel 1881⁷⁸ e, in anni successivi, individuò i resti di un’ampia aula circolare attrezzata con sedili e vasche per i frequentatori, cioè un *βαλανείον* la cui esistenza è attestata nelle fonti letterarie, come abbiamo visto, almeno dall’epoca di Lisia. Nella parte del *balaneion* più vicina ai gradini che, lungo tortuose gallerie, scendono nell’acqua, erano anche due mosaici di età romana, uno con un auriga con quattro cavalli e due delfini, e un altro con la raffigurazione di Scilla. Accanto a quest’ultimo Dragatsis disse di aver rinvenuto l’altare in cui *μετὰ πολὺ μεγάλης δυσχολίας* avrebbe individuato la scritta [Ἀπό]λλων[ος] Ἀ[π]οτ[ροπαίου], di

⁷⁵ Va notato, tra l’altro, ma la cosa non sorprende, che l’Associazione dei *Pythaistai*, per quanto risulta da questo documento, aveva la responsabilità di quasi tutti i sacrifici per Apollo, ad Erchia: oltre al nostro *Apotropaios*, era a loro spese il sacrificio ad Apollo Pizio il 4 di Thargelione (c. I, 46-52) e ad Apollo *Lykeios* il 7 di Gamelione, (c. V, II, 32-39).

⁷⁶ Il testo è noto da un apografo di Cockerell inserito in WALPOLE 1820, p. 574, n. 38.

⁷⁷ Il nome dipende dalla natura del luogo che consiste in una serie di cavità, di grotte che si susseguono (da *σήραγες κοιλώδεις τόποι* secondo HSCH. s.v. *σήραγες*, in base a PL. *Phd.* 110 B). È noto come *βαλανείον* già a Lisia (così pure in HSCH. s.v. *Σηράγγειον*): in *Souidae Lex.* (Bekker ed.), s.v. *Σηράγγιον*: *χωρίων τοῦ Πειραιῶς*; HARP. (Dindorf ed.), s.v. *Σηράγγιον*: *Λυσίας ἐν τῷ κατ’Ἀνδροτίωνος χωρίον τι τοῦ Πειραιῶς οὕτως ἐκαλεῖτο. μνημονεύει δ’ αὐτοῦ καὶ Ἀριστοφάνης ἐν Γεωργίῳ*. Ulteriori informazioni in Iseo che, a proposito dell’eredità di *Philoktemon* cita la vendita del *balaneion* per 3000 dracme (Is. *Philokt.*, 33): τὸ δ’ ἐν *Σηραγγίῳ βαλανείον* τρισχιλίων Ἀριστολόχῳ.

⁷⁸ DRAGATSI 1922, p. 20 (*SEG* 1, 26) per una prima comunicazione; invece, per uno studio complessivo, vedi DRAGATSI 1925-1926, pp. 1-8.

cui non viene proposta una datazione ma che, dall'apografo pubblicato sembra non anteriore al II secolo a.C. Lo studioso, in base ai soggetti musivi, specialmente quello di Scilla e all'attestazione dell'*heroon*, propone diverse identificazioni con 'eroi' legati al mare ma temuti dai naviganti, come, per esempio, *Glaukos* di *Anthedon*. Se si potesse appurare la pertinenza dell'altare al luogo del percorso con gradini che finiscono nel mare, una sua funzione apotropaica, rivolta contro pericoli che possano emergere dal mare, mostri marini, avrebbe una sua più che motivata ragione d'essere. Ma proprio questa suggestione chiarisce che l'epiteto, nel tempo, ha perduto, ad Atene come in altre località, la sua specificità 'politica', è associato nel culto con altre divinità dall'aspetto 'protettore' (T4, T6, T9, T10, T11, T12) e il suo ruolo risulta essere quello di un 'protettore contro ogni possibile male' senza riferimento ad un pericolo particolare, come osserva Graf a proposito del culto di Eritre nel II secolo a.C.⁷⁹. Forse l'esempio di Cirene (T7), in cui il culto è prescritto da un oracolo pitico, e rivolto alla protezione nel caso di una pestilenza, può suggerire che proprio la 'normalizzazione' operata dall'oracolo delfico, sui culti delle *poleis*, può essere alla base di questa trasformazione.

Conclusioni

A questo punto, ritengo di aver presentato elementi sufficienti a dimostrare la credibilità dell'ipotesi da cui è partita questa indagine⁸⁰, cioè che esiste un rapporto di causa – effetto tra la pesante sconfitta subita dagli Ateniesi da parte dei Beoti nella battaglia di *Delion* del novembre 424 a.C. (che ha come teatro, ricordiamo, proprio il santuario del dio che gli Ateniesi usano come accampamento fortificato) e la comparsa della figura di Apollo *Apotropaios* nelle *Vespaie* di Aristofane (rappresentate nel febbraio 422) e in un calendario sacro forse di Maratona, che si può datare paleograficamente pure verso gli anni venti del V secolo a.C. La stretta connessione tra i due eventi non si limita ad un fatto di pura contemporaneità, ma piuttosto all'attitudine che viene attribuita al dio da parte dei due attori della vicenda, gli Ateniesi e i Beoti (che ricaviamo dalla narrazione di Tuciddide): lungi dal rappresentare l'equilibrato dio di Delfi, Apollo ha piuttosto le caratteristiche presenti nell'epica omerica, nell'Iliade in particolare, e tali aspetti ha il dio in Beozia, nell'età arcaica⁸¹: è un dio che si adira, un dio che usa le frecce che scaglia da lontano, un dio che

⁷⁹ GRAF 1985, p. 173.

⁸⁰ Sollecitata dalla lettura di DI NICUOLO 2011 che presenta un'interpretazione di questo aspetto di Apollo che mi sembra troppo lontana dalla concretezza che il valore semantico dell'epiteto lascia supporre: vedi, *supra*, in riferimento a ntt. 4 e 6 in particolare.

⁸¹ È quanto attesta, in modo netto, una famosa dedica arcaicissima (fine VIII–inizio VII secolo a.C.), dalla Beozia, incisa sulle gambe di una statuetta in bronzo che rappresenta il dio (il cosiddetto Apollo di

protegge un popolo, i Beoti⁸² e che spaventa invece, attraverso l'uso delle forze della natura, del fuoco, gli ultimi Ateniesi dentro la fortificazione del santuario; è un dio – mi si consenta il termine – ‘dai superpoteri’. Un confronto con l'uso del verbo *ἀποτρέπω*, in effetti, mostra che l'aggettivo *ἀποτρόπαιος* (che non sembra avere attestazioni prima di Aristofane) viene accresciuto, nell'uso culturale, di una valenza più caratterizzata in tal senso. Se gli Ateniesi, di ritorno da *Delion*, consapevoli di aver commesso colpe nei confronti del dio – seppure costretti dalla necessità – vogliono cercare di capovolgere la situazione e, quindi avere il dio dalla loro parte, è appunto all'*Apotropaios*, colui ‘che li ha respinti’ che devono offrire sacrifici, dedicare altari. Questo aspetto del culto di Apollo sembra possedere, al suo sorgere e ancora nel IV secolo, in Attica, una specificità in tal senso, che le fonti epigrafiche ci testimoniano – forse non per casualità – in particolare per l'area della Tetrapoli di Maratona. Diverso, con minore relazione con accadimenti che coinvolgono il *demos* in modo concreto e sempre più invocato in funzione di una protezione da pericoli indistinti, di provenienza ignota e angosciante, sembra essere Apollo *Apotropaios*, nelle attestazioni dal II secolo a.C. in poi, sia ad Atene (T 4-5) che in altre aree greche (T 6-14).

Appendice

Fonti relative all'individuazione della località di Delion

STR. 9.2.7 definisce *Δήλιον* come *Ταναγραίων πολιχνιον*; così pure ST. BYZ. s.u.: *πολιχνιον Βοιωτίας ἐν τῇ Τανάγρα*: è ormai certa la sua localizzazione nel luogo dell'attuale *Dilesi*, località costiera della Beozia, a nord di Oropo: per un'ampia e approfondita analisi dei dati topografici, anche in relazione all'esatta localizzazione del luogo della battaglia, vedi PRITCHETT 1969 e PRITCHETT 1979⁸³. L'elemento di maggiore peso per tale identificazione è l'indicazione unanime della vicinanza al mare, sia per quanto riguarda la località, che per quanto riguarda il santuario. Era *ἐπὶ θαλάσση Χαλκίδος καταντίον* (secondo HDT. 6.118.2); *ἐν τῇ Ταναγραίᾳ πρὸς Εὐβοίαν τετραμμένον Ἀπόλλωνος ἱερὸν* (TH. 4.76.4); era vicino Oropo e i confini della Beozia, *τοῦτο δὲ τὸ χωρίον κείται μὲν πλησίον τῆς Ὠρωπίας, καὶ τῶν ὄρων τῆς Βοιωτίας* (D.S. 12, 69, 2; vedi anche D.S. 12.70.4; 12.70.6). Crea qualche problema solamente

Mantiklos, dal nome del dedicante) in posizione frontale, con le mani atteggiate al tiro della freccia e che il devoto chiama *ἐκαβόλος ἀργυρότοξος*: vedi GUARDUCCI 1967, pp. 145-146.

⁸² D.S. 12.70.6 individua proprio nell'atteggiamento degli Ateniesi nei confronti dei Beoti, le ragioni della *συμφορά*.

⁸³ PRITCHETT 1969, pp. 24-36, con pianta n. 4 (area di *Dilesi*) e pianta n. 5 (per il campo di battaglia); PRITCHETT 1979, pp. 295-297.

Strabone che indica in 30 stadi (circa 5 km) la distanza con *Aulis*, mentre *Dilesi* si trova a circa 12 km da quella località. Le fonti antiche non fanno distinzione tra la località e il santuario di Apollo e sono ambigue nelle citazioni, in quanto definiscono il luogo talvolta semplicemente come *Δήλιον* pur riferendosi al santuario: (HDT. 6.118 e così TH. 4.76.4), mentre altre volte, riferendosi allo stesso santuario, lo indicano, più correttamente, come *τὸ Δήλιον* (ancora TH. 4.76.4); PAUS. 9.20.1 parla di *καλούμενον Δήλιον*, facendo riferimento al santuario, mentre, in riferimento alla vittoria tebana, dice che è avvenuta *ἐπὶ Δηλίων Ταναγραίων* (PAUS. 9.6.3). Il luogo è indicato da tutte le fonti come pertinente alla città di Tanagra, tranne Erodoto che lo considera di pertinenza dei Tebani: *Δήλιον τὸ Θηβαίων* (HDT. 6.118). Anche due passi di Diodoro, relativi sia all'istituzione degli agoni, sia all'utilizzo del bottino della battaglia, sembrano mostrare una preminenza di Tebe I documenti epigrafici relativi agli agoni *Delia*, che sono però di età più tarda (vedi *appresso*), sembrano confermare la dipendenza da Tanagra, sia per il II secolo a.C. che per il III secolo d.C., anche se la festa, per la sua organizzazione di età ellenistica è palesemente una festa pan-beotica (vedi *appresso*).

Fonti sul santuario di Apollo e sugli agoni Delia

La fonte⁸⁴ più antica è HDT. 6.118 il quale ricorda che *Dati* nella via del ritorno in patria dopo la sconfitta a Maratona, in mare, all'altezza di *Mykonos*, ebbe una visione nel sonno (*ὄψιν*). Appena sveglia, ispezionò le navi e su una nave fenicia trovò un *ἀγαλμα* dorato di Apollo. Si diresse quindi all'isola di Delo e consegnò la statua, dicendo però di riportarla *ἐς Δήλιον τὸ Θηβαίων*. Erodoto a questo punto aggiunge la sua informazione: *τὸ δ' ἔστι ἐπὶ θαλάσση Χαλκίδος καταντίον*. TH. 4.76.4 invece lo attribuisce a Tanagra: *τὸ ἐν τῇ Ταναγραίᾳ πρὸς Εὔβοιαν τετραμμένον Ἀπόλλωνος ἱερὸν*. STR. 9.2.7 lo considera una filiale di quello cicladico: *Δήλιον τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἐκ Δήλου ἀφιδρυμένον Ταναγραίων πολίχωνιον*; Pausania parla di *Delion Ταναγραίων* in 9.6.3 e in 9.20.1 lo definisce *ἐπὶ θαλάσση καλούμενον Δήλιον* e ne riferisce invece la fondazione mitica, secondo la tradizione dei Tanagrei: *oikistès* sarebbe stato un certo *Poimandros* discendente da Apollo e da *Aithousa*, figlia di Poseidone. ST. BYZ. *s.v.*, ripetendo la definizione straboniana di *πολίχωνιον*, specifica che si trova nel territorio di Tanagra e che con lo stesso nome si indica, oltre la località, anche il santuario di Apollo: *πολίχωνιον Βοιωτίας ἐν τῇ Τανάγρα καὶ ἱερὸν Ἀπόλλωνος*; inoltre ne fornisce anche l'etnico, *Δηλιεύς*. Quanto alla sua origine, sulla base di Strabone, è ritenuto da alcuni uno dei *Delia* sorti come succursali del santuario cicladico, all'indomani della vittoria a Maratona, ma Erodoto, come si è visto, sembra considerarlo già esistente all'epoca, il che potrebbe accordarsi con la notizia riportata da Pausania.

⁸⁴ Una sintesi delle fonti in SCHACHTER 1981, pp. 44-47.

Quanto alla localizzazione del santuario, un'iscrizione di cui restano poche lettere di 0,06 m di altezza e databile paleograficamente non prima della metà del IV secolo a.C., fu individuata agli inizi del secolo scorso, murata nella parete di una cappella a metà strada tra il villaggio di *Dilesi* e la città di Tanagra: Burrows⁸⁵ vi lesse - -]ν Ἀπόλλωνι τ[ὸν ναόν, in cui ritenne di individuare l'iscrizione di dedica del tempio, ma tale ipotesi non fu supportata da alcun rinvenimento archeologico e il problema della esatta localizzazione del santuario resta irrisolta.

In relazione al santuario, le fonti classiche parlano anche di agoni, *Δήλια*: uno scolio all'Olimpica 7 di Pindaro⁸⁶, menziona *Δήλια ἐπὶ Δηλίῳ* insieme alle più importanti feste beotiche; queste feste, secondo Diodoro, sarebbero state istituite dai Tebani proprio con le ricchezze del bottino della battaglia del 424 a.C.: τήν τε τῶν Δηλίων πανήγυριν ἀπὸ τούτων τῶν χρημάτων ἐνεστήσαντο ποιεῖν⁸⁷; questa indicazione, insieme a quella che con il bottino i Tebani abbellirono con statue di bronzo e con le armi dei vinti la loro città⁸⁸, sembrerebbero evidenziare una supremazia di Tebe sul santuario, cui già Erodoto aveva fatto riferimento, mentre, come si è detto, Tucidide, Strabone, Pausania, Stefano Bizantino lo considerano sempre sotto la giurisdizione di Tanagra. Un decreto onorario di Tanagra, per un giudice inviato dai Megaresi, databile al II secolo a.C., menziona l'agone celebrato τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Δηλίῳ (*IG VII*, 20, ll. 10-11); altre epigrafi ricordano gli agoni con il loro nome specifico: su una base di statua iscritta, datata ad età ellenistica, per un atleta di Messene, vengono ricordate trentaquattro vittorie nella lotta e nel pancrazio, tra cui quelle nei *Δήλια τὰ ἐν Τανάγρα*⁸⁹; molto importanti sono poi altre due iscrizioni relative ai *Delia*: la prima, datata verso la fine del II secolo a.C.⁹⁰, contiene il rendiconto delle spese sostenute da un agonoteta, per l'organizzazione dei *Delia*, agoni pan-beotici, ma nei quali Tanagra rivestiva una posizione di rilievo⁹¹. Un altro importante documento, del III secolo d.C.⁹², contiene una lista efebica con elenco di agoni di grande interesse, che si svolgevano nel ginnasio di Tanagra, o a cui prendevano parte gli efebi di Tanagra: tra questi sono citati i *Delia* che, in età imperiale avanzata, mostrano di avere ancora grande rilevanza, in quanto avevano a disposizione tre agonoteti⁹³.

⁸⁵ BURROWS 1904-1905, pp. 153-172, con fig. 1, p. 153.

⁸⁶ *Pl. Schol. in Olympionicas* (Drachmann ed.), ad 154a.

⁸⁷ D.S. 12.70.5.

⁸⁸ D.S. 12.70.5.

⁸⁹ Solo citazione e foto non leggibile in THEMELIS 1993, p. 34 e fig. 42.

⁹⁰ BRÉLAZ, ANDREIOMENOU, DUCREY 2007, pp. 235-308.

⁹¹ BRÉLAZ, ANDREIOMENOU, DUCREY 2007, pp. 279-280 in particolare.

⁹² CHARAMI 2011, pp. 853-867, con commento aggiunto di KNOEPFLER 2011, pp. 867-871.

⁹³ Vedi ll. 15-16 del testo, CHARAMI 2011, p. 866. Molto interessante è anche la menzione di feste chiamate *Ἐκατηφόρια* a ll. 20-21: in proposito vedi osservazioni *supra*, a nt.12.

Testimonianze epigrafiche

T 1 - Stele opistografa di cui sono conservate 20 linee di scrittura stoichedica, nella parte *adversa* (qui riportata) e 25 nella parte *aversa*. Rinvenuta a Calcide (Eubea). Databile tra 430 e 420 a.C. (cfr. LAMBERT in AIO, 505 [<http://atticinscriptions.com>]: *IG I³*, 255, con integrazione di LAMBERT 2000b, p. 72, alle ll. 10-11.

[...¹⁰...]Α -----
 [...⁹...]Λ.Ο -----
 [...⁸...]ΟΙ.ι -----
 [...⁸...]τει βο -----
 5 [...⁷...]ονῖ Εροτ[ι -----κλί]-
 [ἐν στορ]νύναι, τρά[πεζαν -----]
 [.. hiππ]ολύτοι το -----]
 [... h]κάστῳ τον ε -----]
 [...⁵...]α τριττύι ἀπο -----]
 10 [......]οι Ποσιδέοις τ -----Ἀπόλλῳνι]
 [Ἀπο]τροπάιοι ἐν Κυνο[σούραι -----herp]
 [ακ]λεῖ ἐν τοῖ Ἐλαιεῖ τρ[ἀπεζαν -----]
 [Χσ]όθοι ἀμνὸς *vacat*
 [Γ]λαύκοι ἀμνὸς *vacat*
 15 [Α]πόλλῳνι Πυθιοι τε -----κλί]-
 νῆν στορνύναι, τράπ[έζαν -----]
 ς μὲν ἄρνα ἀνασχεσ[-----]
 Ποσειδῶνι πτορθι[-----]
 [Νύ]μφαις καὶ [Ἀχ]ελῶοι -----]
 [-----]

T 2 - Stele opistografa, scritta su due colonne di 55 linee ciascuna, nella faccia *adversa*; scritta su unica colonna per 61 linee, 28 delle quali abrasi, nella parte *aversa*. Rinvenuta a *Kukunari* (area della Tetrapoli di Maratona). Databile probabilmente al 375-350 a.C. (cfr. Lambert): *IG II²* 1358, ma nella parte qui trascritta (le ll. 13-26 della prima colonna della parte *adversa*) si riporta il testo di LAMBERT 2000a, pp. 45-46

Faccia A, c. I, ll. 13-26

[..^{max c. 7-15}...] τὰδε τοῦ τῶν ἐν

- [. ..^{c. 5-12}..έ]νιαυτοῦ ἕκαστον
 15 [. ..^{c. 6-13}..]α ἐξῆς ὡς γέγραπται
 [. ..^{c. 7-14}..]τον τὸν ἐν ταῖς
 [. ..^{c. 6-13}..π]αρὰ τὸ Ἐλευσίνιον
 [. ..^{c. 7-14}..]ωι ἐν Κυνοσοῦραι
 [. ..^{c. 5-11}..παρ]ὰ τὸ Ἡρακλείον
 20 [. ..^{max. c. 8-15}... .] τετάρτης
 [τριμήνο *ν* Μο]υνηχιώνος
 [. ..^{c. 8-15}..]νου *ν* οἷς ΔΗΤ
 [. ..^{max. c. 8-16}..] πρώτης
 [τριμήνο *ν* Ἐκ]ατομβαιώνος
 25 [. ..^{c. 5-11}.. ἴστα]μένον
 [Ἀπόλλωνι? *ν* Ἄπ]οτροπαίωι αἶξ ΔΗΤ

T 3 - Grande stele contenente cinque colonne di scrittura distinte con lettere dell'alfabeto da A a E. Le colonne contengono tra 60 e 66 linee di scrittura ciascuna. Rinvenuta nella località di *Spata*, nell'area alle pendici orientali dell'Imetto (antica *Erchia*). Databile al 375-350 a.C. DAUX 1963, pp. 603-634 con aggiunte in DAUX 1964, pp. 676-677; *SEG* 21, 541; *SEG* 22, 131; LAMBERT 2000b, pp. 75-80. Si riportano, con il testo di DAUX, le ll.31-36 della c. A e le ll. 31-37 della c. Γ.

c. A, ll. 31-36

- (Γαμηλιώνος)
 ὀγδόηι ἴσταμ-
 ἐνου, Ἀπολλων-
 ι Ἀποτροπαίω-
 ι, Ἐρχιάσι, πρὸ-
 35 [ς] Παιανιέων,
 αἶξ ΔΗΤ

c. Γ, ll. 32-37

- [Γ]αμηλιώνος ὀ-
 γδόηι ἴσταμ-
 ἐ(νο), Ἀπόλλωνι Α-
 ποτροπαίωι,

Ἐρχιάσι(ν), αἴξ
Πυ[θα]ισταῖς
παραδόσ(ιμος) ΔΗ

T 4 - Epigrafe nota solamente da apografo di Cockerell riprodotto in WALPOLE 1820, p. 574, n. 38; *CIG* I 464. Databile in base al contenuto al I secolo d.C. *IG II/III*³ 4, 2 953.

Ἀγαθῆι τύχηι
Ἀπόλλωνι
Προστατερῖω[ι Ἀ]ποτροπαίωι
Ἀγυεῖ

T 5 - Altare di *poros* rinvenuto alla fine del 1880 da Dragatsis, nella zona meridionale dell'insenatura del Pireo, nell'area dell'antico Σηράγγειον, oggi perduto. Datazione incerta, non anteriore al III/II secolo a.C. DRAGATSI 1925-1926, pp. 6-7; *IG II/III*³ 4, 2 959.

[Ἀπό]λλω[νος]
Ἀ[π]οτ[ροπαίου]

Iscrizioni relative ad Apollo *Apotropaios* da zone al di fuori dell'Attica.

T 6 - Camiro. Altare facente parte della serie di altari doppi, rinvenuti sull'acropoli di Camiro (Rodi). Databile al IV/III secolo a.C. *Tit. Camir.* 119.

Ἀπόλλωνος Ἀποτροπαίου
Ἐκάτας Προφυλαίας

T 7 - Cirene. Stele opistografa (largh. 0,40; H. 1,33; sp. 0,38) contenente 83 linee di scrittura sul lato A e 58 sul lato B. Nota come *Lex cathartica*. Riadoperata come gradino nei Bagni Bizantini. Databile al 325-300 a.C. *Ed. pr.* FERRI 1927, pp. 91-145; *SEG* 9, 72 e *SEG* 49, 2360; cfr. DOBIAS LALOU 2000, pp. 297-309 (*SEG* 50, 1638); *IGrCyr* 016700².

c. A, ll. 1-7

[Ἀ]πόλλων ἔχρη[σε].
[ἐς ἀ]εὶ καθαρμοῖς καὶ ἀγνήμιας κα[ὶ δε-
κατ]ήμιας χρεϊμένος τὰν Λεβύαν οἰκ[ἔν].

[Aἶ] κα ἐπὶ τὰ γ γᾶν ἢ ἐπὶ τὰ μ πόλιν ἐπέιηι νόσο[ς ἢ λι-
 5 μὸς ἢ θάνατος, θύεν ἔμπροσθε τὰ μ πυλᾶν [ἐναντ-
 ἰον] τῷ Ἀποτροπαίῳ, τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Ἀποτρ[όπ-
 ωι] χίμαρον ἐρυθρόν.

T 8 - Cirene. Stele di marmo frammentaria, iscritta su due colonne (A e B), di cui si leggono solo in parte 20 e 15 linee di scrittura. Rinvenuta da Oliverio nel 1937, quasi certamente nell'agorà, ad est del Pritaneo. Databile alla seconda metà del II secolo a.C. PUGLIESE CARRATELLI 1960, pp. 294-297 (dai *Taccuini* inediti di Oliverio); *LSCG Suppl.*, 196, n. 116; *IGCyr* 100200² (con nuovo testo di Dobias-Lalou su cui vedi *SEG* 62, 1788): qui si riportano le prime quattro 4 linee della c. A, di questo testo.

c. A, ll. 1-5

 [.] + + + [- - -]
 [A] νέμοις α[ἰξ]
 Ἀπόλλωνι Ἀπ[ο]-
 τροπαίῳ αἰξ [[ὕς]]
 5 ἀλλὰ χίμαρος

T 9 - Altarino di marmo (0,165 largh.; 0,12 H.; 0,11 sp.) con modanatura superiore ed inferiore. Da Cirene, dall'area sacra meridionale, al di fuori delle mura. Databile alla seconda metà del II secolo a.C. MARENCO 2011, pp. 249-252 con foto a p. 238; *SEG* 61, 1554; DOBIAS-LALOU 2013, pp. 190-191; *IGrCyr* 114900

Δαμόφιλος Δαμοφίλω
 Ἀπόλλωνι {δ} Διὶ
 Ἀθηνᾶι
 Ἀποτροπαίοις

T 10 - Callatis. Frammento di stele opistografa, fratta da ogni lato (H. max. 0,19; largh. 0,31; sp. 0,115). Luogo di rinvenimento sconosciuto. La faccia A si data al IV secolo a.C.; la faccia B (che contiene il testo di un oracolo di Apollo Pizio), incisa su due colonne, si data invece al II secolo a.C. e, secondo l'editore, è incisa dallo stesso scriba dell'iscrizione seguente. AVRAM, LEFRÈVE 1995, pp. 7-23; *SEG* 45, 911; *IGLSM* III, 48. Qui si riportano le prime linee di scrittura della faccia B, c. b (in cui AVRAM accoglie l'integrazione di GRAF 1985, p. 171, per Ἀπό[λλωνι Ἀποτροπαίῳ])

Faccia B, *b*

ll. 1-5

 [------Ἀσκληπίω?]
 Ὑγι[ιαi -----]
 ΑΣ καὶ πο[-----]
 θύειν καὶ καλ[λιερεῖν -----Ποσειδῶ]-
 νι Ἀσφαλεῖ, Ἀπό[λλωνι Ἀποτροπαίωi -----]

T 11 - Callatis. Lastra di marmo fratta da ogni lato (largh. max. 0,213; H. max. 0,24; sp. 0,105. Rinvenuta nel porto di Mangoula. Databile al II secolo a.C. (stesso lapicida della faccia B dell'iscrizione precedente). PIRPIDI 1962, pp. 517-523; *IGLSM* III, 49.

ll. 8-11

ὁ θεὸς ἔ[χρησε λοῖογ καὶ ἄμεινον εἶμεν]
 Ἀθάναι Ὑπερδ[εξίαι, Διὶ Ὑπερδεξίωι, Ἀπόλλω]-
 [ν]ι Ἀποτροπα[ίωi ----- Ποσειδῶ]-
 [νι] Ἀσφαλεῖ [θύειν καὶ καλλιερεῖν -----]

T 12 - Hyllarima (Caria). Stele (largh. 0,48; H. 0,81; sp. 0,18), spezzata in basso, contenente sulla fronte testi disposti su due colonne. Sulla prima colonna un testo in cario di 6 linee, poi un'epigrafe in greco di 8 linee, di IV secolo a.C. illeggibile; sulla seconda colonna due righe in cario, poi un'epigrafe in greco di 4 linee, di IV secolo a.C. (*a*), infine 20 linee di un'epigrafe in greco dei primi anni del II secolo a.C. (*b*) contenente i dati della vendita di un sacerdozio di varie divinità; sul lato destro della stele, infine un'altra epigrafe greca pure di II secolo a.C. Rinvenuta nella campagna, nei pressi del villaggio di Mésevlé, luogo dell'antica Ὑλλάριμα. LAUMONIER 1934, pp. 345-376, n. 39, c. B, ll. 7-25; *BE* 1936, 384; *BE* 1944, 170a.

c. b, ll. 12-14

Διὸς Θαλοῖνου, Ἡερακλείου, Γῆς
 Κανήβου, Διὸς Καθαρσίου,
 Ἀπόλλωνος Ἀποτροπαίου

T 13 - Eritre. Due frammenti di un calendario di sacrifici, rinvenuti l'uno ad Eritre (frammento A) e l'altro a Smirne (frammento B). Databile tra il 189 e il 150 a.C. *IEry* 207 e *SEG* 30, 1327; *GRAF* 1985, pp. 171-173 (cui si riferisce il testo qui riportato)

Framm. A, ll. 1-8

τετ[άρτηι
vocat Ἀπόλλωνι Ἀπ[ο-]
 [τρο]παίωι, Ἑρμεί < I > ππίωι, γ[αλα-]
 [θη]νῶν δύο ἐ' Ποσειδῶν[ι]
 Ἴππίωι, τελείου κδ' Ἡρα-
 κλεῖ Καλλινίκωι, Ποσειδῶ-
 νι Ἀσφαλείωι, Ἀπόλλωνι Ἀρ-
 τέμιδι τοῖς ἐν τῶι πυλῶνι,
 τελείων τεσσάρων ρ'

T 14 - Massalia (*Gallia Narbonensis*) I secolo d.C., *IG* XIV 2464; *PROPERZIO* 1989, p. 297, II (*SEG* 39, 1083).

[---]κη Μι[----]
 [---] Ἀπόλ[λωνι Α]-
 [ποτρο]παίω[ι----]
 [---]οπαι[-----]

BIBLIOGRAFIA

Le sigle di *corpora* epigrafici di qualsiasi tipologia seguono l'uso del PHI (Packard Humanities Institute: <http://inscriptions.packhum.org> →Browse→Bibliography)

ARRINGTON 2012

N. T. ARRINGTON, *The form(s) and date(s) of a Classical war monument. Re-evaluating IG I₃ 1163 and the case for Delion*, «ZPE» 181, 61-75.

AVRAM, LEFRÈVE 1995

A. AVRAM, F. LEFRÈVE, *Les cultes de Callatis et l'oracle de Delphes*, «REG» 108, 7-23.

BRADEN 1969

D. W. BRADEN, *The Athenian casualty lists*, «CIQ» 19, 145-159.

BRÉLAZ, ANDREIOMENOU, DUCREY 2007

C. BRÉLAZ, A. ANDREIOMENOU, P. DUCREY, *Les premiers comptes du sanctuaire d'Apollon à Délion et le concours pan-béotien des Delia*, «BCH» 131, 1, 235-308.

BURROWS 1904-1905

R. M. BURROWS, *An Apollo inscription from the district of Delium*, «BSA», 153-172.

CÀSSOLA 1975

F. CÀSSOLA, *Inni omerici* (a cura di), Milano.

CHANTRAINE 1968

P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

CHARAMI 2011

A. CHARAMI, *Fêtes et concours au gymnase de Tanagre dans une inscription d'époque impériale trouvée à Délion (Béotie)*, «CRAI» 155, 2, 853-867.

COLE 1988

S. G. COLE, *The uses of water in Greek sanctuaries*, in R. HÄGG, N. MARINATOS, G. C. NORDQUIST (a cura di), *Early Greek cult practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June 1986*, Stockholm, 161-165.

DAUX 1963

G. DAUX, *La Grande Démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)*, «BCH» 87, 2, 603-634.

DAUX 1964

G. DAUX, *Notes de lecture*, «BCH» 88, 2, 676-677.

DEUBNER 1932

L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin.

DI NICUOLO 2011

C. DI NICUOLO, *Apollo Apotropaios: l'inviolabilità dei confini e la tutela dei passaggi*, «ASAtene» 89, 25-49.

DOBIAS-LALOU 2000

C. DOBIAS LALOU, *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène*, «Karthago» 25, 297-309.

DOBIAS-LALOU 2013

C. DOBIAS-LALOU, *Espace des dieux, espace des hommes, espace des vivants, espace des morts, dans les inscriptions de Cyrénaïque*, in A. INGLESE (a cura di), *Epigrammata 2. Definire, descrivere, proteggere lo spazio*, in ricordo di André Laronde. *Atti del Convegno di Roma 26-27 ottobre 2012*, Tivoli, 165-195.

DRAGATSI 1922

I. C. DRAGATSI, Ἐκθέσεις τῶν πεπραγμένων κατὰ τὸ 1917, «Prakt» 72, 19-20.

DRAGATSI 1925-1926

I. CH. DRAGATSI, Τὸ ἐν Πειραιεῖ Σηράγγιον, «AEphem» 64-65, 1-8.

FERRI 1927

S. FERRI, *La «lex cathartica» di Cirene. Documenti di rituale e di diritto delfici*, «Notiziario Archeologico (Ministero delle Colonie)» 4, 91-145.

GINOUVÈS 1962

R. GINOUVÈS, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris.

GOMME 1973

A. W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. 3, Books 4-5, Oxford.

GRAF 1985

F. GRAF, *Nordionische Kulte: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rom.

GUARDUCCI 1967

M. GUARDUCCI, *Epigrafia Greca* 1, Roma

HORNBLOWER 1996

S. HORNBLOWER, *A commentary on Thucydides*, vol. 2, Books 4-5, Oxford-New York.

KAGAN 1974

D. KAGAN, *The Archidamian War*, Ithaca.

KLINGBORG, VON EHRENHEIM, FREJMAN 2023

P. KLINGBORG, H. VON EHRENHEIM, A. FREJMAN, *Ritual usage of water in Greek sanctuaries*, «Klio» 105, 1-50.

KNOEPFLER 1996

D. KNOEPFLER, *Sur une interprétation historique de Pausanias dans sa description du Demosion Sema Athenien*, in J. Bingen (a cura di), *Pausanias historien. Entretiens sur l'antiquité classique, Vandoewres 15-19 août 1994*, Genève, 277-311.

KNOEPFLER 2011

D. KNOEPFLER, *Intervento su A. CHARAMI, Fêtes et concours au gymnase de Tanagre dans une inscription d'époque impériale trouvée à Délion (Béotie)*, «CRAI» 155, 2, 867-871.

KYPARISSIS, PEEK 1932

N. KYPARISSIS, W. PEEK, *Zwei attische Kriegergraber*, «AM» 57, 142-150.

LAMBERT 2000a

S. LAMBERT, *The sacrificial calendar of the Marathonian Tetrapolis: a revised text*, «ZPE» 130, 43-70.

LAMBERT 2000b

S. LAMBERT, *Two notes on Attic 'Leges sacrae'*, «ZPE» 130, 71-80.

LAUMONIER 1934

A. LAUMONIER, *Inscriptions de Carie*, «BCH» 58, 291-380.

MAC DOWELL 1990

D. M. MAC DOWELL, *Against Meidias (Oration 21)*, Oxford.

MARENGO 2011

S. MARENGO, *Inscriptions du sanctuaire de Demeter*, «CRAI», 247-258.

MATTHAIΟΥ 2003

A. P. MATTHAIΟΥ, Ἀπόλλων Δήλιος ἐν Ἀθήναις, in D. JORDAN, J. TRAILL (a cura di), *Lettered Attica. A day of Attic epigraphy. Actes du Symposium d'Athènes, 8 mars 2000. Proceedings of the Athens Symposium, 8 March 2000*, Athens, 85-93.

MATTINGLY 1963

H. B. MATTINGLY, *The growth of Athenian imperialism*, «Historia» 12, 257-273.

MATTINGLY 1966

H. B. MATTINGLY, *Athenian imperialism and the foundation of Brea*, «CIQ» 16, 172-192.

MATTINGLY 1990

H. B. MATTINGLY, *Some fifth-century Attic epigraphic hands*, «ZPE» 83, 110-122.

MC CREDIE 1966

J. R. MC CREDIE, *Fortified military camps in Attica*, Princeton.

MUSTI, BESCHI 1990

D. MUSTI, L. BESCHI (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia I. L'Attica*.

NILSSON 1955

M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion. Erster Band. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Welt Herrschaft*, München.

PAPABASILEIOU 1902

G. A. PAPABASILEIOU, Ἐπιγραφαὶ ἐκ Χαλκίδος, «AEphem» 3, 29-40.

PAPAGIANNPOULOS PALAIOS 1965

A. A. PAPAGIANNPOULOS PALAIOS, Ἐπίγραμμα τοῦ Ἐυριπίδου τοῖς ἐν Σικελίᾳ ἀποθανοῦσιν Ἀθηναίοις ἐκ τοῦ Δημοσίου Σήματος, «Polemon» 8, 5-26.

PARKE 1967

H. W. PARKE, *The oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, Cambridge Mass.

PEEK 1933

W. PEEK, *Das Epigramm auf die Gefallenen von Koroneia*, «Hermes» 68, 3, 353-356.

PEEK 1934

W. PEEK, *Eine antike Konjektur im Epigramm auf die Gefallenen von Koroneia*, «AM» 59, 252-256.

PEEK 1955

W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften, 1, Grab-Epigramme (GVI)*, Berlin.

PIPPIDI 1962

D. M. PIPPIDI, *Inscription oraculaire de Callatis*, «BCH» 86, 2, 517-523.

PRITCHETT 1969

W. K. PRITCHETT, *Studies in ancient Greek topography, 2 (Battlefields)*, Berkeley-Los Angeles.

PRITCHETT 1979

W. K. PRITCHETT, *The Greek state at war, 3 (Religion)*, Berkeley-Los Angeles.

PROPERZIO 1989

P. PROPERZIO, *New light on the cults of Artemis and Apollo in Marseilles*, in R. F. SUTTON JR, (a cura di), *Daidalikon. Studies in memory of Raymond V. Schoder S. J.*, Wauconda, 295-299.

PUGLIESE CARRATELLI 1960

G. PUGLIESE CARRATELLI, *Legge sacra di Cirene*, «PP» 15, 294-297.

SCHACHTER 1981

A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia, 1. Acheoloos to Hera*, London.

SCHLAIFER 1940

R. SCHLAIFER, *Notes on Athenian public cults*, «HarvStClPhil» 51, 1, 233-260.

THEMELIS 1993

P. THEMELIS, ΜΕΣΣΗΝΗ. Ἱερὸν Ἡρώος, «EAH» 40, 26-34.

TSIRIGOTI-DRAKOTOU 2000

I. TSIRIGOTI-DRAKOTOU, Νέα στήλη πεσόντων ἀπὸ τὸ Δημόσιον Σῆμα. Μία πρώτη παρουσίαση, «ADelt» 55, A, 87-112.

WALPOLE 1820

R. WALPOLE, *Travels in various countries of the East, being a continuation of Memoirs relating to European and Asiatic Turkey*, London.

WILHELM 1902

A. WILHELM, Ἀττική ἐπιγραφή ἐκ Χαλκίδος, «*AEphem*» 3, 135-142.

John SCHEID

Qualche errore e qualche esagerazione sul modo di agire
e sulla posizione teologica dell'Apollon romano

ABSTRACT

La fonction d'Apollon a donné lieu à diverses interprétations romaines. Tite-Live soulignait déjà que le dieu était lié à la guerre, et donc aussi à la défense contre les épidémies. Selon J. Gagé, une autre théologie d'Apollon aurait été créée par Auguste dans le nouveau temple du Palatin, introduisant une religion ouverte avec une spiritualité qui annoncerait le christianisme. Mais cette interprétation est forcée. Le temple d'Apollon et de Diane célébrait non pas la découverte de la spiritualité par Octave, mais les victoires remportées par son armée à Nauloque et à Actium, au pied des sanctuaires de ces divinités. En 17 av. J.-C. et 18 av. J.-C., les livres sibyllins ne se trouvaient d'ailleurs pas encore dans le temple du Palatin. Ce n'est qu'en 12 av. J.-C. qu'Auguste devient *pontifex maximus*. Les rites des *Ludi saeculares* n'étaient pas un acte fondateur de la nouvelle religion d'Auguste, mais célébraient seulement la naissance d'une nouvelle génération, ce qui donna lieu aux sacrifices sur le Champ de Mars, et devant le temple des divinités souveraines Jupiter et Junon, ainsi que devant le temple des deux divinités qui avaient assuré la victoire d'Auguste.

KEYWORDS

Apollo Defender of Rome, Palatine Temple, *Ludi saeculares*, Spirituality.

Riportando la creazione dei *Ludi Apollinares* al 212 a.C., in uno dei momenti più critici della Seconda Guerra punica, Livio aggiunge al suo racconto il seguente breve commento teologico¹: «Tale è l'origine dei Giochi Apollinari, istituiti e celebrati, non, come si crede generalmente, in occasione di un'epidemia, ma per ottenere la vittoria». Lo storico deve aver avuto modo di consultare il *senatus consultum* o autori che lo conoscevano, e notare che alcuni avevano compreso la fondazione di questa festa alla luce dell'introduzione del dio nel 431 a.C. Tuttavia, i colleghi che Livio critica non avevano del tutto torto. Perché nel 431 a.C., secondo lo stesso Livio², il primo tempio di Apollo fu costruito durante un'epidemia nello spazio dove già prima esisteva il cosiddetto *Apollinar*, che era ovviamente legato al dio Apollo³. Va comunque tenuto conto che l'*Apollinar* era situato fuori il pomerio, a poca distanza dall'*Ara Martis*, in una zona legata alla guerra. Sotto Sulla, il tempio di Bellona, chiaramente legata a Marte e alle conseguenze della guerra, fu eretto accanto a quello di Apollo. Tutto questo darebbe ragione a Livio. Possiamo tuttavia comprendere l'errore degli storici criticati, se teniamo conto del fatto che Apollo è in grado di infliggere un'epidemia scagliando le sue frecce, o di fermarla smettendo di scagliarle. Inoltre, è in grado di reprimere un'aggressione e sanare una grave ferita, come ha ricordato Georges Dumézil nel suo libro molto suggestivo su *Apollon sonore*⁴, che posso solo consigliare di leggere. L'azione di Apollo è innegabilmente legata ai suoni, quella del suo arco come quella della profezia o della poesia. Guarisce smettendo di scagliare frecce; suo figlio Asclepio/ Esculapio però è un vero medico.

Non dobbiamo dimenticare la definizione di Livio quando cerchiamo di circoscrivere l'azione del dio. In effetti, a parte la perplessità che l'epiteto *medicus* potrebbe aver creato, non ha provocato lo stesso scompiglio di una teoria sviluppata a lungo da Jean Gagé nella sua tesi monumentale⁵ su *Apollon romain*. Non ho né lo spazio né l'intenzione di discutere questo enorme lavoro, che tiene conto di tutti i documenti e li analizza in modo preciso. Mi accontento di dire che all'epoca in cui fu concepita, le funzioni delle divinità non erano analizzate come lo furono poco dopo da Jean-Pierre Vernant, Georges Dumézil e Marcel Detienne, cosa che ovviamente non si può biasimare a Jean Gagé. Vorrei qui soffermarmi su un solo aspetto di questa sintesi: il periodo augusteo.

¹ LIV. 25.12.15: *haec est origo ludorum Apollinarium, uictoriae, non ualetudinis ergo ut plerique rentur, uotorum factorumque.*

² LIV. 4.25: *Pestilentia eo anno aliarum rerum otium praeiuit. Aedis Apollini pro ualetudine populi uota est. Multa duumiri ex libris placandae deum irae auertendaeque a populo pestis causa fecere; magna tamen clades in urbe agrisque promiscua hominum pecorumque pernicie accepta.*

³ LIV. 3.25.3: *in prata Flaminia, ubi nunc aedes Apollinis est – iam tum Apollinare appellabant.*

⁴ DUMÉZIL 1987.

⁵ GAGÉ 1955.

Gagé basa la sua lunga analisi sugli sviluppi religiosi avvenuti durante e dopo la guerra civile che portarono al principato, sui versi iniziali della *Quarta Egloga*, in particolare sul mezzo versetto *tuus iam regnat Apollo*⁶. Gagé comprende le restaurazioni religiose di Augusto come incentrate su Apollo, fondandosi sui *Ludi saeculares*, il tempio Palatino, e vede in questo apollinismo il confronto di due religioni, una che avrebbe «le caratteristiche di una religione aperta», l'altra quelle della religione ritualista tradizionale. Fondamentalmente, l'antica religione ritualistica sarebbe stata sostituita da una religione che aveva una spiritualità annunciando un'altra, che si sarebbe presto sviluppata in Galilea.

L'idea non era nuova, e da Hegel, Mommsen e poi Cumont, aveva segnato molti approcci alla religione romana. Il ritualismo fu qualificato una religiosità morta, perché, come vediamo nella smorzata polemica sul ritualismo che il cattolico Georg Wissowa intraprende nella seconda edizione del suo libro *Religion und Kultus der Römer* con il luterano Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, che sotto l'influenza di Friedrich Schleiermacher dichiarava questa religione come decadente e vuota⁷. L'ho già fatto notare più volte⁸, e non voglio soffermarmi su questa eredità che Gagé sviluppa nel suo volume. Più importanti mi sembrano i numerosi errori di interpretazione dei dati nella sua ricostruzione della "nuova" religione di Augusto.

Un primo evento si verificò secondo Gagé nel 36 a.C., a Roma⁹. In quell'anno, il terreno su cui Ottaviano costruì la sua casa sul Palatino fu colpito da un fulmine. Consultò gli aruspici che risposero che Apollo rivendicava questo terreno. Ottaviano rese pubblica questa terra e iniziò a costruirvi un tempio per Apollo. Ma nel frattempo erano successi altri eventi. In primo luogo, nel 36 a.C., la flotta di Ottaviano sconfisse quella di Sesto Pompeo ed eliminò quest'ultimo dalla guerra. Ora questa vittoria era stata ottenuta a *Naulochos*, in Sicilia, presso un tempio di Diana. Poi nel 31 a.C., la flotta di Ottaviano sconfisse quella di Cleopatra e Antonio nei pressi di Azio, in Acarnania, dove c'era un tempio di Apollo. I due templi furono successivamente restaurati, e una città, *Nicopolis*, fu fondata al sito dell'accampamento di Ottaviano vicino ad Azio. D'ora in poi queste due divinità apparvero come divinità legate alle vittorie di Ottaviano, e il tempio sul Palatino, iniziato nel 36 a.C., fu dedicato nel quadro dei trionfi augustei il 9 ottobre 28 a.C. ad Apollo, Diana e Latona. Deve quindi essere considerato al momento della dedica come un *ex voto* della

⁶ VERG. *eccl.* 4.4-10: *Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas; magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, iam noua progenies caelo demittitur alto. tu modo nascenti puero, quo ferrea primum desinet ac toto surget gens aurea mundo, casta faue Lucina; tuus iam regnat Apollo.*

⁷ WISSOWA 1912.

⁸ SCHEID 2003, pp. 198-209.

⁹ SVET. *Aug.* 29.3; D.C. 49.15.5.

vittoria di Azio e di *Naulochos*¹⁰, piuttosto che la testimonianza di una religiosità spirituale illuminata da Apollo.

Possiamo supporre, come per altri grandi personaggi, si sia stabilito un legame tra il prodigio del 36 a.C. e le vittorie navali davanti ai templi di Diana e Apollo, e Ottaviano. Così, Asclepiade di Mendes riferisce nel suo *Teologumenon*¹¹, scritto poco dopo la fine della guerra civile contro Marco Antonio, che Atia, la madre di Augusto, avrebbe un giorno trascorso la notte con altre matrone in un tempio di Apollo, e vi avrebbe concepito suo figlio. È stato dimostrato che questa era una tradizione egiziana riguardante i faraoni, che Asclepiade usava a beneficio di Ottaviano¹². È dunque molto difficile fondare su un documento del genere una dottrina come quella dell'invenzione di una nuova teologia apollinea e solare. Inoltre, quale interesse attribuire alla storia di un banchetto parodico dei dodici dèi, celebrato durante la guerra contro Antonio, i cui ospiti erano travestiti da divinità e, in particolare, Ottaviano da Apollo? Come il racconto precedente, il prodigio del 36 a.C., l'interpretazione degli aruspici e la vittoria di Azio seguita dal completamento del grande tempio di Apollo, sono sufficienti per spiegare queste tradizioni.

Più interessanti sono le prove che dovrebbero testimoniare lo sviluppo di questa nuova religiosità. In primo luogo, i Libri sibillini, che secondo la tradizione risalgono a una Sibylla del tempio di Apollo a Cuma, non furono depositati al tempio di Apollo nel 18 a.C., quando un oracolo sibillino raccomandava la celebrazione dei Ludi secolari, come sostiene Jean Gagé¹³, ma soltanto nel 12 a.C., quando Augusto fu eletto *pontifex maximus*¹⁴. È quindi difficile sostenere che l'apollinismo di Augusto sia stato all'origine dell'organizzazione dei Ludi secolari del 17 a.C. Inoltre, questi Ludi non erano una grande celebrazione apollinea¹⁵. Sono onorate sette divinità, alcune delle quali importate: le tre *Moirai*, le tre *Ilithyiae* e *Terra mater*, poi Giove, Giunone, oltre ad Apollo e Diana. Le *Moirai*, le *Ilithyiae* e *Terra mater* corrispondevano alle divinità greche consigliate dall'oracolo sibillino. La loro origine è chiaramente letteraria, perché in Pindaro o nelle tragedie greche erano legate. Gaia, intanto, che è stata designata sotto questo nome nell'oracolo sibillino, fu chiamata dai *quindecemviri sacris faciundis Terra mater*, nome che suona molto latino, ma che non esisteva prima dei Ludi secolari del 17 a.C., poiché, nel periodo precedente, la

¹⁰ DEGRASSI 1963, pp. 518-519; PROP. 4.6.11-36; VERG. *Aen.* 6.69-70; 8.720-722; D.C. 53.1.3; GAGÉ 1955, pp. 523-581.

¹¹ SVET. *Aug.* 94; per Asclepiade cfr. *FGrHist* 617.

¹² GRANDET 1986, pp. 365-379.

¹³ GAGÉ 1955, pp. 542-555.

¹⁴ SVET. *Aug.* 31.1.

¹⁵ Cfr. adesso la nuova edizione completa dei *Commentaria* dei Ludi secolari, in SCHNEGG 2020.

dea Terra era venerata dai Romani con il nome di *Tellus*. Questo elenco di divinità proviene dall'erudizione che aveva guidato i *quindecemviri* quando costruirono, a partire di un verso sibillino raccolto nei Libri, l'acrostico che produsse l'oracolo vero e proprio¹⁶. Nell'inno secolare recitato alla fine della celebrazione, Orazio sottolinea incidentalmente queste scelte di nomi divini "greci" piuttosto che latini, sottolineando che i Romani avevano divinità simili ma con nomi latini¹⁷. Poi l'inno secolare non era scritto e recitato in onore del solo Apollo. Menziona le sette divinità venerate durante i Ludi, e fu declamato prima davanti al tempio Palatino, quando gli ultimi sacrifici dei Ludi offerti ad Apollo e Diana vi erano stati celebrati, prima di essere ripetuto davanti al tempio capitolino, e poi anche per le centodieci matrone davanti alla cella di Giunone nel tempio della triade capitolina.

In ogni caso, i Ludi secolari non possono essere definiti una festa apollinea che fonderebbe una nuova religiosità. Nell'ordine delle celebrazioni, e nel *carmen saeculare*, Apollo e Diana costituivano solo una parte delle divinità onorate, venerate persino il terzo giorno, dopo Giove e Giunone. Inoltre, come abbiamo visto, l'oracolo sibillino non sembra aver imposto Apollo come divinità maggiore della celebrazione, perché al tempo della consultazione dell'oracolo, nel 18 a.C., i libri sibillini erano conservati nel tempio di Giove Capitolino, maestro della divinazione. Solo in seguito furono trasferiti al tempio di Apollo e Diana. I Ludi erano una festa della *res publica*, e riguardavano le grandi divinità pubbliche, Giove e Giunone, divinità sovrane¹⁸ alle quali si aggiungevano le divinità legate alla "nascita" della nuova generazione, e poi Apollo e Diana.

D'altra parte, i riti della festa stessa non attestano in alcun modo una nuova religiosità. È un susseguirsi di sacrifici e rappresentazioni teatrali notturne e diurne, che celebravano la scomparsa di una generazione (*saeculum*), e soprattutto l'emergere dalla terra di una nuova generazione. È nel santuario di *Dis pater* e Proserpina sul Campo Marzio che i sacerdoti sacrificavano alle Moire, i "Destini", poi alle *Ilithyiae*, "le Ostetriche", che fanno emergere la nuova generazione, e infine alla Venerabile Terra, dalla quale esce. È chiaro che Virgilio, nell'*Eneide*, descrive in termini mitici una scena rituale come questa¹⁹. E dopo ognuno di questi sacrifici notturni, al Campidoglio seguono il primo giorno un sacrificio a Giove, il secondo a Giunone, e infine sul Palatino, il terzo, ad Apollo e Diana. Durante tutta questa

¹⁶ Per questa procedura si veda CIC. *div.* 2.110-112; DIELS 1890; SCHEID 1998, 11-26.

¹⁷ HOR. *carm. saec.* 25-32; 14-20.

¹⁸ Cfr. SCHEID 2019, pp. 9-26; SCHEID 2021, pp. 139-149.

¹⁹ VERG. *Aen.* 6.679-683: *At pater Anchises penitus conuallē uirenti / inclusas animas superumque ad lumen ituras / lustrabat studio recolens, omnemque suorum / forte recensebat numerum, carosque nepotes / fataque fortunasque uirum moresque manusque.* «Ma il padre Anchise dentro una valle verdeggiante osservava le anime raccolte e destinate ad andare alla luce dei viventi, ammirando con amore e contava proprio tutta la folla dei suoi, i cari nipoti; i destini e le ricchezze degli eroi, i costumi, le gesta».

doppia serie di sacrifici, centodieci matrone di alto ceto sociale si radunavano davanti alla *cella* di Giunone nel tempio capitolino per venerare Giunone e Diana, le due divinità matronali che, in un certo senso, aiutano la nascita della nuova generazione. I rituali unirono così da un lato le divinità che diedero vita alla nuova generazione umana, e dall'altro Giove e Giunone, come divinità della sovranità del popolo romano²⁰, che accoglievano il popolo romano del futuro, alle quali si aggiungevano Apollo e Diana, le due divinità che avevano protetto e aiutato Augusto durante la guerra civile. Non c'è in tutti questi rituali una singola allusione a una "nuova" religiosità, ma unicamente il restauro di una vecchia tradizione, quasi sparita, la cui rifondazione fu raccomandata da un oracolo sibillino. E quello che sappiamo di questi oracoli trasmessi da Zosimo e da Flegonte di Tralles²¹ non allude nemmeno a una nuova religiosità, vicina del cristianesimo.

È opportuno, quindi, tornare ad una interpretazione più modesta della funzione di Apollo, che a Roma è considerato dal IV secolo a.C. all'inizio del Impero una divinità militare, comunque aggressiva, più vicina alle attività di Marte che ai misteri, e che ricevette in particolare con Diana e Latona uno splendido *ex voto* sul Palatino per l'appoggio militare dato ad Ottaviano.

²⁰ SCHEID, 2019, pp. 9-26.

²¹ ZOS. 2.4.2-2, 6; PHLEG. *Mir*: 10, cfr. DIELS 1890.

BIBLIOGRAFIA

DEGRASSI 1963

A. DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae: Fasti et Elogia. Fasti anni Numani et Iuliani: accedunt ferialia, menologia rustica, parapegmata*, 13, 2, Roma.

DIELS 1890

H. DIELS, *Sibyllinische Blätter*, Berlin.

DUMÉZIL 1987

G. DUMÉZIL, *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie (1-26)*, Paris.

GAGÉ 1955

J. GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste*, Paris.

GRANDET 1986

P. GRANDET, *Les songes d'Atia et d'Octavius. Note sur les rapports d'Auguste et de l'Égypte*, «RHistRel» 203, 365-379.

SCHEID 1998

J. SCHEID, *Les Livres sibyllins et les archives des Quindécemvirs*, in S. DEMOUGIN (a cura di), *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Paris, 11-26.

SCHEID 2003

J. SCHEID, *Religion romaine et spiritualité*, «ArchRel» 5, 198-209.

SCHEID 2019

J. SCHEID, *Rome et ses dieux: comment comprendre la triade capitoline?*, in A. HELLER, C. MÜLLER, A. SUSPÈNE (a cura di), *Philorhōmaios kai philhellèn. Hommage à Jean-Louis Ferrary*, Genève, 9-26.

SCHEID 2021

J. SCHEID, *Jupiter, Junon et Vénus dans l'Énéide de Virgile*, in Y. BERTHELET, F. VAN HAEPEREN (a cura di), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*, Bordeaux, 139-149.

SCHNEGG 2020

B. SCHNEGG, *Die Inschriften zu den Ludi saeculares. Acta Ludorum Saecularium (mit einem Beitrag zur Prosopographie von F. Chausson)*, Berlin-Boston.

WISSOWA 1912

G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München.

Luca CERCHIAI

L'immagine di Apollo nell'Etruria arcaica

ABSTRACT

The paper focuses on the image of Apollo in archaic Etruria and aims to highlight how, in the reception of a Greek iconographic framework, the selection of figural features is calibrated to emphasise the characters and functions of Etruscan deities assimilated to the god.

The images illustrate the Etruscan making of the visual identity of the God, autonomous but consistent with cultic coordinates: the incorporation of the anthropomorphic dimension through Greek iconography constitutes the result of a cultural and religious process which began around the end of the 7th century B.C. and whose logic can be contextualised.

KEYWORDS

Apollo, Etruscan Iconography, Cultic System.

In uno dei suoi ultimi studi dedicati all'argomento, quasi a stilare un bilancio, Mario Torelli ritorna sull'impatto greco nel processo di antropomorfizzazione delle divinità etrusche e latine, sottolineando come la trasmissione degli apparati iconografici implichi anche «il trasferimento di una parte rilevante del vastissimo patrimonio narrativo mitologico con le relative iconografie»¹.

Questo processo di interazione non implica automaticamente l'introduzione di nuovi contenuti teologici, ma, al contrario, deve confrontarsi con il tradizionalismo connaturato alla gestione dei *sacra*, la cui efficacia è legata alla stabilità del rito; dall'intersezione tra i piani distinti della rappresentazione divina e della pratica rituale scaturisce una dialettica complessa, da calare nelle concrete coordinate storiche e culturali delle singole comunità.

In questa prospettiva si colloca l'ottica dell'intervento dedicato all'immagine di Apollo nell'Etruria arcaica, che si propone di sottolineare come, nella ricezione di un apparato iconografico greco, la selezione dei dispositivi figurati sia calibrata per valorizzare caratteri e funzioni delle divinità etrusche assimilate al dio.

Le immagini documentano la costruzione orientata dell'identità visuale divina, autonoma e, al tempo stesso, coerente con le coordinate del culto: l'introduzione della dimensione antropomorfa attraverso l'appropriazione dell'iconografia greca costituisce un esito della più complessiva rifunzionalizzazione del sistema culturale relativo al dio, secondo una dinamica di cui è possibile contestualizzare la logica.

Le più antiche rappresentazioni etrusche di Apollo compaiono, infatti, solo intorno al 530 a.C. e già lo raffigurano 'alla greca' come arciere che arreca la morte ovvero associato a Dioniso²; ad un momento ancora successivo, nella prima metà del V secolo, risale l'attestazione del teonimo etruschizzato *Aplu* (*Apalu*), che sancisce l'introduzione autonoma di Apollo nella sfera locale del culto³, a conclusione di un percorso di assimilazione durante il quale, a partire dal terzo quarto del VI secolo, compaiono le prime dediche in greco con il nome del dio: tre da Gravisca - tra cui quella notissima di Sostratos⁴ - e una dal santuario meridionale di Pontecagnano⁵; entrambi i contesti sono aperti alla presenza dei Greci, a Pontecagnano probabilmente anche

¹ TORELLI 2020; la citazione è tratta da p. 28.

² Cfr. *infra*, p. 57.

³ MARAS 2009, p. 139.

⁴ JOHNSTON, PANDOLFINI 2000, pp. 15-16, n. 1; p. 19, nn. 53-54.

⁵ LUPAIA 2013, in particolare p. 61.

ministri del culto⁶; in entrambi, Apollo è associato a un'ipostasi divina etrusca, *Śuri* a Gravisca⁷, *Manth* a Pontecagnano⁸.

Un documento emblematico di tale dinamica di integrazione è costituito dal cosiddetto Cippo dei Tirreni a Delfi, datato da Giovanni Colonna intorno al 485-480 a.C., che evidenzia l'essenziale ruolo di mediazione svolto dal grande santuario panellenico, aperto alle relazioni con le genti 'barbare' di Oriente e Occidente⁹.

L'insieme di tali evidenze costituisce solo il risultato di un processo che risale a un tempo anteriore, almeno allo scorcio del VII secolo a.C.: per delineare le modalità con cui esso si attua, questo contributo si soffermerà soprattutto sul rapporto tra Apollo e *Śuri*, la più nota tra le ipostasi etrusche a lui assimilate, per poi affrontare più brevemente la documentazione iconografica della relazione tra il dio, Dioniso ed Eracle; inutile dire che la riflessione si fonda sui risultati di una ricca e approfondita tradizione di ricerche¹⁰.

Apollo/Śuri

Sul rapporto tra Apollo e *Śuri* sono fondamentali le ricerche condotte da Giovanni Colonna a partire dal santuario meridionale di *Pyrgi*¹¹.

In un articolo del 2009 lo studioso ricostruisce la radice semantica del teonimo, facendolo derivare come epiteto dall'aggettivo *śur* significante "nero"; il dio si definisce attraverso la marca semantica del colore che «è per antonomasia il colore dell'Aldilà etrusco e dei suoi abitatori»: egli è il "dio nero", dietro il quale si nasconde il nome divino di *Manth*, vista la relazione che la tradizione erudita latina istituisce tra *Soranus* - teonimo inseparabile da *Śuri* - e *Mantus* attraverso la comune identificazione con *Dis Pater*¹².

⁶ COLONNA 1984-1985, p. 77, nt. 67.

⁷ FORTUNELLI 2007, pp. 36-37, 324-324, 333-334 attribuisce la titolarità del culto del Santuario settentrionale a *Śuri* e *Cavatha* in base alla tipologia delle dediche votive; il rinvenimento di iscrizioni a *Cavatha* è riportata da FIORINI, TORELLI 2017, p. 266.

⁸ Cfr., solo, MARAS 2019, p. 247 **Cm co.I** con bibliografia.

⁹ COLONNA 1984 e COLONNA 1989.

¹⁰ Per quanto riguarda il repertorio iconografico, ancora essenziale è LIMC II, s.v. *Aplu*, pp. 335-363 (I. KRAUSKOPF).

¹¹ In una bibliografia amplissima cfr. solo COLONNA 1993 e COLONNA 2000.

¹² COLONNA 2007, p. 113: la relazione tra *Dis Pater* e *Soranus* è testimoniata da SERV. *Aen.* 11.785 su cui, cfr. *infra*, p. 59; quella tra *Dis Pater* e *Mantus* da CAECIN. *ap. Schol. Veron. in Verg., Aen.* 10.200 e da SERV. *Aen.* 10.198.

Tale chiave interpretativa è accolta da Mario Torelli¹³ e Carlo De Simone¹⁴: quest'ultimo, in particolare, sottopone la ricostruzione linguistica di Colonna a un esame analitico e, pur rimarcandone alcuni punti ancora aperti, concorda nell'attribuire a «**šur(-i)* valori semantici (anche in variazione) del tipo "livido, cupo, terribile, mortale, implacabile, sotterraneo"; "*unheimlich*" (o *similia*), disambiguando o selezionando così a livello di codice linguistico (denotazione) tra diverse possibilità ontologiche, tutte qualifiche ben pensabili e/o probabili rispetto al *designatum* mondo infero-tonio»¹⁵.

Con ciò si guadagna una denotazione del dio che non passa attraverso il registro antropomorfo, ma si attua nel riferimento a una marca esperienziale e in questa prospettiva occorre ricordare come lo stesso Colonna proponga di riconoscere una vera e propria personificazione di *Šuri*, distinto da Ade (*Aita*), solo a un livello molto più recente rispetto all'emergenza epigrafica del nome: il dio sarebbe rappresentato da una testa minacciosa - con barba e chioma incolte e un fulmine stretto tra i denti - raffigurata di prospetto su due antefisse da Vulci di IV-III secolo e, soprattutto, su uno specchio della fine del IV secolo, forse da Perugia, decorato con la nascita di Dioniso dalla coscia di *Timia*; è importante sottolineare come nella scena sia raffigurato anche Apollo (*Apulu*) che impugna l'alloro¹⁶ (fig. 1).

Se si accetta questa lettura, la fisionomia autonoma di *Šuri*, in quanto prodotto originale dell'immaginario etrusco, si forma solo al livello del repertorio iconografico di età ellenistica; la sua identità visuale, ridotta alla cifra di una maschera, è costruita accentuandone il carattere infero insito nella dimensione tonio, secondo una specializzazione funzionale che lo contrappone agli dèi celesti e, come accade nello specchio, proprio ad Apollo raffigurato secondo l'iconografia ellenizzante di divinità solare e purificatrice.

Di qui emerge la forza di una tradizione religiosa che resiste all'omologazione dell'*interpretatio* greca: *Šuri*, nella performance della pratica rituale, che coinvolge anche il piano dell'immaginario, può assumere le prerogative di Apollo, ma, in quanto dio etrusco (**Eista*) del mondo sotterraneo, conserva una personalità irriducibile, legata a una percezione autonoma quanto radicata, intangibile dal processo di acculturazione.

È in questa dialettica che si può continuare ad approfondire il tema dell'immagine del dio, mettendo a fuoco le dinamiche storico-culturali e le modalità attuative con cui prende forma la sua relazione con Apollo, la cui presenza nel santuario di *Pyrgi* è specificamente attestata da Eliano (AEL. VH 1.20).

¹³ TORELLI 2016.

¹⁴ DE SIMONE 2012.

¹⁵ DE SIMONE 2012, p. 128.

¹⁶ COLONNA 2009.

Come è noto, una classe di offerte privilegiata da *Šuri* è costituita dalle armi da lancio, punte di giavello e soprattutto di freccia, che evocano, insieme all'attributo del fulmine già ricordato, la potenza distruttrice del dio "nero"¹⁷: ciò favorisce l'accostamento ad Apollo *ekatebolos*, «dio arciere e punitore per eccellenza»¹⁸.

Non è allora un caso che le prime rappresentazioni etrusche di Apollo, databili intorno al 530 a.C., vale a dire, pressoché alla stessa quota cronologica del più antico sacello di *Šuri* e *Cavatha* a *Pyrgi*, raffigurino il dio che, con la sorella Artemide, insegue e abbatte *Tityos* a colpi di freccia, anche perché esse figurano su vasi a figure nere prodotti o rinvenuti proprio a Cerveteri: una *hydria* ceretana¹⁹ (fig. 2) e un'anfora pontica del Pittore del Sileno²⁰.

A *Pyrgi* il paradigma di Apollo arciere si conserva nel tempo, assumendo un valore topico anche nella pratica di culto: da esso dipende la dedica della *phiale* monumentale a figure rosse dei primi decenni del V secolo, attribuita a *Brygos* o a *Onesimos*, recante la rarissima scena della *mnesterophonia* di Odisseo²¹ (fig. 3): senza ritornare sui dettagli del programma iconografico²², per istituire la relazione significativa sia sufficiente la raffinata osservazione di Giovanni Colonna che nell'*Odissea* l'uccisione dei Pretendenti avviene il giorno della festa di Apollo (HOM. *Od.* 21.258-259)²³ e, del resto, alla sfera oracolare del dio rinvia per contrappunto la raffigurazione sulla *phiale* dell'uccisione di *Leiodes*, l'indovino infelice, incapace di predire il proprio futuro (HOM. *Od.* 21.318), la cui testa mozzata, rotolata sotto una *kline* che si rivela un letto di morte, è raffigurata con le labbra ancora dischiuse, come a emettere un'ultima supplica²⁴.

Ma l'immaginario del dio si radica in Etruria in un tempo ancora più antico, configurandosi intorno alla rappresentazione dell'agguato e del sacrificio di Troilo: la storia del principe troiano costituisce il modello mitico per una aristocrazia che pretende di condividere con Achille il privilegio di sacrificare vittime umane per una sorta di diritto al trionfo: un *exemplum* che, attraverso Apollo Timbreo, riconduce a quello di Delfi nella sua duplice funzione di dio della vittoria, titolare del trionfo e della *dekate*, e di dio del coltello cui si

¹⁷ Cfr., da ultimo, DRAGO TROCCOLI 2013, in particolare pp. 167-168 per quanto riguarda la dedica di armi.

¹⁸ COLONNA 1991-1992, p. 107.

¹⁹ BONAUDO 2004, pp. 76-84, cat. 12.

²⁰ LIMC II, s.v. *Aplu*, p. 338, n. 1 (I. KRAUSKOPF).

²¹ BAGLIONE 1988, pp. 18-20; BAGLIONE 2000, pp. 379-380 (*Brygos*); WILLIAMS 1993, p. 23 (*Onesimos*) accettato da TSINGARIDA 2009, p. 192.

²² CERCHIAI 2018.

²³ COLONNA 1991-1992, pp. 101-102.

²⁴ CERCHIAI 2018, p. 424.

addice il sacrificio umano; è in questa prospettiva che si attua a *Pyrghi* la connessione tra *Śuri* e Apollo *mageiros* valorizzata da Giovanni Colonna²⁵.

L'appropriazione di Apollo nel segno del paradigma di Delfi non si limita a *Pyrghi*, ricorrendo la raffigurazione di Troilo in un numero elevato di esemplari di produzione locale o di importazione greca più ampiamente distribuiti nel territorio regionale a partire dalla fine del VII secolo: basti solo ricordare l'esempio notissimo della Tomba dei Tori²⁶.

A conferma del favore che incontra la ricezione del mito e, probabilmente, anche di una capacità di selezione da parte della committenza locale, occorre sottolineare come in Etruria giungano entrambi le varianti attestate dalle fonti per Troilo: quella in cui il figlio di Priamo figura come *pais* e l'altra in cui è il valente guerriero *ippiocharmes*²⁷.

Nella scena dell'agguato e sacrificio di Troilo, come noto, è assente la raffigurazione diretta di Apollo, il cui coinvolgimento è mediato attraverso marche iconiche sostitutive, in primo luogo, l'altare cui è conferito un ruolo attivo all'interno della costruzione visuale; la volontà di enfatizzarne la funzione agentiva è particolarmente evidente nel caso di due anfore tirreniche in cui è raffigurato il combattimento intorno al corpo del figlio di Priamo decapitato da Achille: l'altare di Apollo è unito al cadavere del principe, a formare un unico sintagma su cui si impernia lo scontro e, in un caso, esso è identificato dalla didascalia *bomos* che lo colloca sullo stesso piano degli eroi combattenti, ugualmente identificati dai nomi²⁸ (fig. 4).

È, dunque, nello scarto che separa l'immagine del dio dalla manifestazione della sua potenza, che emergono le soluzioni specifiche dell'iconografia etrusca, tese a esprimere sotto forma di personificazione la dimensione infera dell'altare e del culto di Apollo Timbreo.

La volontà di presentificare la manifestazione divina attraverso la relazione tra sfera religiosa e immaginario determina in ambito ceretano un nuovo schema iconografico nella scena dell'agguato di Troilo, reiterato su tre anfore del Gruppo della Tolfa databili nel terzo quarto del VI secolo: sull'altare di Apollo Timbreo è collocata una statua raffigurante un *daimon* con corpo umano e testa di lupo, che impugna gli strumenti del sacrificio carneo, un coltello o uno spiedo, e tale immagine istituisce un non ambiguo collegamento con il dio di Delfi in quanto *lykaios*, vale a dire, "dall'aspetto del lupo", belva cara a Apollo perché

²⁵ COLONNA 2007, p. 124, nt. 164. Colonna, però, propende a ritenere che l'Apollo di *Pyrghi* sia un'*interpretatio graeca* di Śuri «ispirata non da Delfi, ma, eventualmente, da Cuma»: COLONNA 2007, p. 101.

²⁶ Cfr., da ultimo, CERCHIAI 2022.

²⁷ Cfr., ad esempio, CERCHIAI 2022, pp. 113-114, 117-118.

²⁸ Anfora München, Antikensammlung J 124, BA 31005: LIMC I, s.v. *Achilleus*, pp. 87-88, n. 364 (A. KOSSATZ-DEISSMANN).

incarna la propensione oscura al sacrificio umano, praticato a Delfi presso il suo altare a danno di Neottolema²⁹ (fig. 5).

Tale creazione iconografica dà forma all'immaginario ancora fluido della divinità locale di carattere ctonio assimilata all'Apollo 'nero' di Delfi e introduce una chiave di connotazione che in Etruria resiste ancora nel V secolo a.C., come dimostra l'arrivo a Vulci di una coppa a figure rosse attribuita a *Onesimos* e firmata da *Euphronios*, in cui Achille trascina Troilo verso la morte: in corrispondenza dell'altare in cui il dio è evocato dalle marche della palma e del tripode, è dipinta l'iscrizione *lykos* ("lupo"), che non può che evocare l'epiteto *lykaios*, in un'allusione pregnante che difficilmente può essere venuta meno all'arrivo della coppa sulle coste tirreniche³⁰ (fig. 6).

A prescindere dal tema di Troilo, la relazione significante tra il lupo, l'altare e il sacrificio carneo è ulteriormente celebrata nell'ambito sacrale centro-italico dall'*aition* degli *Hirpi Sorani* riferito da Servio (SERV. *Aen.* 11.785): la loro origine è connessa all'espiazione inflitta ai *pastores* sabini del Monte Soratte, colpevoli di avere inseguito i lupi che rubano gli *exta* durante una cerimonia consacrata a *Soranus* identificato, come si è detto, con *Dis Pater*³¹.

È indicativo che questa tradizione del mondo falisco si rifletta anche nella produzione vascolare etrusca, ad essa connettendosi, come ha dimostrato Stefano Bruni, un'anfora a figure nere databile intorno al 480 a.C., in cui è raffigurata una giostra di lupi sopra e intorno a due altari in occasione di un sacrificio praticato da due officianti³² (fig. 7).

Al tempo stesso, l'azione dei lupi sacri intorno all'altare di *Soranus/Dis Pater* rimanda, trasferendola all'animale di riferimento, alla dimensione di Apollo in quanto reitera il rito dei 'sacrificatori' di Delfi che all'interno del recinto del dio estraggono i coltelli nascosti per contendersi sull'altare le porzioni della vittima sacrificale³³: la costruzione dell'immaginario etrusco mette a fuoco i riferimenti sottesi all'integrazione di Apollo nella sfera culturale locale.

Apollo/Dioniso

L'associazione tra Apollo e Dioniso è già attestata nel repertorio iconografico etrusco dell'ultimo quarto del VI secolo: essa ricorre con certezza su un'anfora a figure nere

²⁹ CERCHIAI 1995; HEDREEN 2012; *LIMC I, s.v. Achle*, p. 202, n. 11 (G. CAMPOREALE); cfr. *infra*, p. 63.

³⁰ *Kylix* Perugia, Museo Civico 89: BA 203224; *LIMC I, s.v. Achilleus*, pp. 88-89, n. 370 (A. KOSSATZ-DEISSMANN); CERCHIAI 2022, p. 117, nt. 50.

³¹ Cfr., solo, COLONNA 1984, pp. 355-358; DI FAZIO 2013.

³² BRUNI 2002 e BRUNI 2020.

³³ NAGY 1979, pp. 125, 284-285.

del Gruppo delle Foglie d’Edera, con le due divinità affrontate e sedute su *diphroi*³⁴, ma, probabilmente, è valorizzata anche su uno specchio bronzeo conservato al Cabinet des Medailles, in cui Apollo e una paredra sono disposti su basi d’altare e tra essi è inserito un disco raggiato con una testa giovanile, in cui si è riconosciuta l’identità del Sole³⁵ (fig. 8).

Denise Emmanuel-Rebuffat ha messo in relazione la scena al contesto delfico³⁶ e tale ipotesi può essere indirettamente confermata dalle marche iconiche che la inquadrano ai lati e in alto: due piante di vite³⁷, una coppia di delfini e, in esergo, una pantera che stringe tra le fauci una preda; tutte rinviano senza incertezze alla sfera di Dioniso che, proprio a Delfi, condivide con Apollo lo spazio e il tempo del santuario.

L’operatività di tale proiezione culturale può rimontare già alla prima metà del VI secolo e fondarsi anch’essa, a livello dell’immaginario, sulla condivisione del paradigma sacrificale di Troilo e Polissena; significativa è l’evidente componente dionisiaca che marca la scena di agguato ai due fratelli in un anforone squamato di produzione ceretana: basti pensare che la figlia di Priamo scala i gradini dell’altare-fontana impugnando un *kantharos* e, probabilmente, un’*oinochoe*³⁸ (fig. 9).

Del resto, Dioniso, come Apollo, presenta un non occasionale coinvolgimento nel sacrificio umano, che a livello iconografico si manifesta in rapporto a Troilo e Polissena: emblematica è la scena riprodotta su un *dinos* attico a figure nere, pressoché contemporaneo all’anfora etrusca, in cui, dietro alla fontana dell’agguato, anziché celarsi Achille, si staglia una grande pianta di vite che evoca la presenza imminente del dio³⁹.

Occorre sottolineare come la relazione tra Apollo e Dioniso si sostanzia in Etruria entro le coordinate di un coerente orizzonte culturale che trova conferma nel santuario meridionale di *Pyrgi*: nota è l’attestazione dell’epiteto *fuffunusra* (“appartenente alla cerchia di *Fufluns*”) apposta su un cratere attico a figure rosse databile nel 480-470 a.C., che documenta la presenza, accanto a *Šuri*, di *Fufluns*, l’ipostasi divina assimilata a Dioniso⁴⁰: il cratere proviene dal cosiddetto ‘deposito k’ di cui Claudia Carlucci e Lorella Maneschi

³⁴ LIMC II, s.v. *Aplu*, p. 347, n. 77 (I. KRAUSKOPF).

³⁵ LIMC II, s.v. *Aplu*, p. 341, n. 29 (I. KRAUSKOPF).

³⁶ EMMANUEL-REBUFFAT 1985.

³⁷ Giustamente identificate da LIMC II, s.v. *Aplu*, p. 341 (I. KRAUSKOPF) mentre EMMANUEL-REBUFFAT 1985, p. 109, nt. 8, vi riconosce piante di edera.

³⁸ SZILÁGYI 1992, p. 140, n. 131 ter, 263-264; SZILÁGYI 1993; BELLELLI 2010: sul programma iconografico, CERCHIAI 2022.

³⁹ *ABV*, p. 683, n. 90.1; BÉRARD, BRON 1984, pp. 122-124; ISLER-KERENYI 2007, pp. 93-95.

⁴⁰ Cfr., da ultimo, MARAS 2009, pp. 334-335, **Py co.4**.

hanno ricostruito le complesse dinamiche di formazione, sottolineando, tra l'altro, una componente dionisiaca nel regime delle offerte⁴¹.

Non meno significativo è il caso della più recente coppa del Pittore di Penteselea dedicata a *fufluns paχies* "quello di Vulci" in cui è raffigurata l'uccisione di *Tityos* da parte di Apollo⁴² (fig. 10): si tratta dello stesso episodio mitico che, quasi un secolo prima, ha segnato l'immissione dell'immagine del dio nella produzione figurata etrusca, ma in questo caso la morte del gigante è ancora più esplicitamente connotata come una sorta di sacrificio perché Apollo lo abbatte con la *machaira* e non a colpi di freccia, svelando la sua vocazione profonda di 'dio del coltello' con la quale è venerato a Delfi.

Apollo/Eracle

La relazione può concludersi con un accenno alla posizione rivestita da Apollo nel sistema dei grandi acroteri del tempio tuscanico nel santuario di Portonaccio a Veio, databile allo scorcio del VI secolo a.C.

Del dio è valorizzata la matrice delfica, cui rimanda la statua di Latona con il figlio infante, connessa al mito dell'uccisione di Pitone e alla fondazione stessa del santuario, ma, a differenza di *Pyrgi*, tale proiezione non serve a valorizzare il lato ctonio della personalità di Apollo, evidentemente inammissibile all'interno del programma iconografico degli acroteri: **il dio è piuttosto denotato quale figlio di Zeus nel novero delle divinità olimpiche.**

Di qui la scelta di celebrare l'episodio della lotta per la cerva cerinite, « assai poco rappresentato » e non particolarmente onorevole, visto che, come ha sottolineato Bruno d'Agostino, **Apollo risulta sconfitto dal fratello Eracle**⁴³ (fig. 11).

Nella stessa prospettiva, un'efficace chiave di lettura è suggerita da Giovanni Colonna, secondo il quale **la zuffa tra fratelli è finalizzata soprattutto a valorizzare l'intervento pacificatore di Zeus attraverso l'intermediazione di Hermes: il padre degli dèi era raffigurato in un carro celeste sul fastigio della facciata e a lui, Apollo e Eracle, in quanto suoi figli, poteva essere dedicata la titolarità del tempio, dalla cella tripartita**⁴⁴.

⁴¹ CARLUCCI, MANESCHI 2013.

⁴² *Kylix* München, Antikensammlung 2689, *ARV*, 879, n. 2, 1673, *BA* 211566; *LIMC* I, s.v. *Apollon*, p. 311, n. 1071 (W. LAMBRINUDAKIS): DETIENNE, SVENBRO 1979, p. 235, n. 2; sull'iscrizione *fufluns paχ[ies velleχi]* cfr., da ultimo, MARAS 2009, pp. 395-396, **Vc co.3**.

⁴³ D'AGOSTINO 2000, che suggerisce che il tempio sia dedicato a Eracle; sul notissimo gruppo acroteriale cfr. solo *LIMC* II, s.v. *Aplu*, p. 339, n. 12 (I. KRAUSKOPF).

⁴⁴ COLONNA 2001.

Se si accetta la ricostruzione, occorre sottolineare la novità apportata dalla valorizzazione della linea paterna di discendenza, che si estende anche a Eracle, istituendo le condizioni di un culto in onore dell'eroe, come non avviene nel mondo greco che pure gli accorda il privilegio dell'apoteosi.

L'apoteosi di Eracle è celebrata in due splendidi gruppi in terracotta in cui egli figura insieme a *Menerva*, dea oracolare, titolare dell'altro e più antico polo cultuale all'interno del santuario⁴⁵; è significativo che presso il suo altare, oltre a Eracle, sia attestato anche *Rath*, una delle ipostasi etrusche associate ad Apollo, il cui nome ricorre in una dedica risalente già alla prima metà del VI secolo⁴⁶.

È impossibile approfondire che cosa possa celarsi dietro questa reduplicazione delle figure divine, che investiva le sfere integrate dell'immaginario e delle azioni di culto: tuttavia, la prossimità tra Eracle e *Rath* non è occasionale, risultando essi associati anche nel santuario ceretano in località Sant'Antonio dove figurano quali divinità titolari, il primo, del tempio A, l'altro del tempio B⁴⁷.

In tale sistema si inserisce la dedica nello stesso santuario della *kylix* a figure rosse firmata da *Euphronios* e decorata da *Onesimos* con scene di *Ilioupersis*⁴⁸: un pezzo da parata contemporaneo alla *phiale* di *Pyrgi*, che, in base ai dati di provenienza, Giovanni Colonna attribuisce al tempio B e, dunque, a *Rath*, suffragando la sua ipotesi anche attraverso le iscrizioni incise in due occasioni diverse sotto il piede del vaso (fig. 12).

Di quella più antica si conserva la formula di dedica che doveva recare il nome della divinità al genitivo; quella più recente, apposta dopo il restauro del piede, certifica, nella lettura di Colonna, che la coppa appartiene alla "struttura sacra" di *Heracle* in quanto divinità titolare del santuario: un'informazione che apparirebbe superflua se la *kylix* fosse già stata dedicata all'eroe, di cui, peraltro, ricorre per la prima volta il teonimo, ricalcato direttamente dal greco⁴⁹.

L'ipotesi che il vaso costituisca un *anathema* a *Rath*/Apollo è confortata dalle scene figurate, a partire da quelle all'esterno della vasca: insieme ad Atena, Apollo presenzia al duello tra Ettore e Aiace e, al tempo stesso, è il responsabile della consegna di Briseide ad Agamennone, causata dalla pestilenza lanciata sugli Achei per vendicare Criseide.

⁴⁵ COLONNA 1987 e COLONNA 2008.

⁴⁶ Cfr., da ultimo, MARAS 2009, p. 411, **Ve do.5**.

⁴⁷ Cfr., da ultimo, MAGGIANI 2017.

⁴⁸ WILLIAMS 1991; ANDERSON 1995, RIZZO 1997 e RIZZO 2009; SGUBINI MORETTI 1999; CERCHIAI 2008.

⁴⁹ COLONNA 2001, p. 161, nt.31; MARAS 2009, pp. 116, 271-274, **Cr. do.2-3**.

All'interno, il dio si profila attraverso i tripodi che inquadrano Cassandra stretta al Palladio, profetessa inascoltata per averlo respinto in favore di Atena, che alla fine, però, non riesce a difenderla, ma, soprattutto, la sua volontà implacabile si manifesta nel segno della *machaira* disposta in primo piano davanti all'altare su cui Neottolema uccide Priamo e Astianatte, inizio e fine della dinastia regale: con lo stesso strumento Neottolema sgozzerà Polissena, raffigurata nella *kylix* accanto a Priamo e sarà a sua volta abbattuto nel recinto di Apollo a Delfi⁵⁰.

L'insieme dei dati costituisce un'ulteriore conferma della coerenza con cui procede la ricezione etrusca dell'immaginario greco di Apollo, ma, al tempo stesso, ne evidenzia il carattere aperto, che rifugge alla logica di una relazione biunivoca tra iconografia e nome divino, visto che la dedica della *kylix* consente di estendere a *Rath* l'operatività del paradigma dell'Apollo sacrificatore di Delfi, già riconosciuta nel caso di *Śuri*; in una non dissimile prospettiva, *Hercle* è attestato anche nel santuario meridionale di *Pyrgi* in una dedica non molto successiva a quella della *kylix* di *Euphronios*, che ne documenta un rapporto non esclusivo con *Rath*⁵¹.

Occorre, dunque, evitare ogni schematizzazione, consapevoli di quanto povera sia la documentazione superstite rispetto alla complessità delle manifestazioni culturali antiche e, di conseguenza, ridotta la nostra capacità di interpreti: l'esame dell'immaginario può accostarsi alle logiche sottese all'espressione delle funzioni divine, a patto di ricordare che la rappresentazione non istituisce una corrispondenza teologica, conservando l'autonomia propria di un processo di costruzione culturale.

Per tracciare un breve bilancio di quanto finora delineato, si può dire che l'appropriazione dell'immaginario di Apollo è documentata in Etruria dallo scorcio del VII secolo a. C. e serve a modellare l'identità di una divinità di natura infera che non ha ancora conseguito una dimensione antropomorfa.

La mediazione passa attraverso la prospettiva delfica che esercita una straordinaria capacità di attrazione per la natura stessa del culto, in cui Apollo presenta una specifica dimensione ctonia che favorisce la dinamica di assimilazione: il tema dell'agguato di Troilo nel santuario di Apollo Timbreo è assunto a paradigma di riferimento in quanto, sfociando nel sacrificio umano, esplicita la sfera e le modalità di intervento connaturate al lato 'oscuro' del dio.

⁵⁰ Asclep. Tragil. *FGrH* 12 F 15: DETIENNE, SVENBRO 1979, pp. 235-236; DETIENNE 1998, pp. 188-191; BURKERT 1983, pp. 118-120; SUÁREZ DE LA TORRE 1997.

⁵¹ Cfr., solo, MARAS 2009, p. 358, **Py do.6** con bibliografia.

La rifunzionalizzazione etrusca dell'episodio mitico conduce alla straordinaria invenzione iconografica del *daimon* a testa di lupo collocato sull'altare di Apollo Timbreo: l'immagine materializza la nota affinità tra il dio di Delfi e il lupo, animale *mageiros*, arrestandosi alle soglie della rappresentazione antropomorfa.

Le più antiche evidenze etrusche in cui compare l'iconografia greca di Apollo si collocano nei decenni finali del VI secolo, allo stesso livello cronologico delle prime dediche votive con il nome greco del dio; esse si inseriscono nelle coordinate del sistema significativo operativo, rappresentando il dio come arciere a caccia di *Tityos*, oppure in relazione a Dioniso, con cui è legato da una relazione strutturale nel santuario di Delfi.

Un'innovazione è introdotta con i grandi acroteri nel santuario di Portonaccio: Apollo conserva la denotazione delfica, ma assume la posizione di figlio di Zeus in un programma iconografico in cui è non casualmente associato alla madre Latona e al fratello Eracle.

La relazione con quest'ultimo trova la più compiuta definizione nel santuario di Sant'Antonio a Cerveteri dove, all'inizio del V secolo, *Heracle*, quale titolare dell'area sacra, accoglie *Rath*, altra ipostasi etrusca del dio, ugualmente assimilata a Apollo delfico.

Un'ultima osservazione è ancora necessaria: la rete molteplice e fluida di interazioni che è possibile ricostruire ha una ricaduta sulle pratiche di culto e influenza i concreti meccanismi di committenza; per tutta la prima metà del V secolo a.C. è documentata la dedica all'interno dei santuari di vasi attici a figure rosse di eccezionale qualità, selezionati quali preziosi *anathemata* anche per i programmi iconografici, legati da un rapporto significativo con i contesti culturali di rinvenimento: emblematica è la reiterazione del tema dell'uccisione del nemico sotto forma di messa a morte rituale nel segno di Apollo, un vero e proprio *fil rouge* che procede da *Euphronios* al pittore di Penteseleia.

Nello stesso tempo, l'influenza preponderante di una cultura visuale ellenizzata non esaurisce la possibilità di manifestazioni alternative: la 'maschera' feroce di *Šuri* ricostruita da Giovanni Colonna illustra una resistenza che affonda le radici nella percezione della natura profonda del dio.

BIBLIOGRAFIA

ABV

J. D. BEAZLEY, *Attic Black-figure Vase-painters*, London 1956.

ARV²

J. D. BEAZLEY, *Attic Red-figure Vase-painters*, Oxford 1963.

BA

Beazley Archive

BAGLIONE 1988

M. P. BAGLIONE, *Quelques données sur les plus récentes fouilles de Pyrgi*, in *Proceedings of the 3rd Symposium on ancient Greek and Related Pottery, Copenhagen, August 31 - September 4 1987*, Copenhagen, 17-24.

BAGLIONE 2000

M. P. BAGLIONE, *I rinvenimenti di ceramica attica dal santuario dell'area sud*, «ScAnt» 10, 337-382.

BELLELLI 2010

V. BELLELLI, *L'impatto del mito greco in Etruria: la documentazione ceramica*, «BdA on line» I, / Volume speciale C / C4 / 4, 27-40.

BÉRARD, BRON 1984

C. BÉRARD, C. BRON, *Il gioco del satiro*, in A. PONTRANDOLFO (a cura di), *La città delle immagini. Religione e società nella Grecia Antica*, Modena, 119-136.

BOARDMAN 1973

J. BOARDMAN, *Athenian Red Figure Vases. The Archaic Period*, London.

BONAUDO 2004

R. BONAUDO, *La culla di Hermes. Iconografia e immaginario delle hydriai ceretane*, Roma.

BRUNI 2002

S. BRUNI, *Nugae de Etruscorum fabulis*, «Ostraka» 11, 1, 7-28.

BRUNI 2020

S. BRUNI, *Fabulae etruscae di età tardo-arcaica*, in *Mitologia figurata*, 55-68.

BURKERT 1983

W. BURKERT, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London.

CARLUCCI, MANESCHI 2013

C. CARLUCCI, L. MANESCHI, *La formazione dei depositi rituali nel santuario meridionale: analisi delle tipologie e delle modalità attestate*, in M. P. BAGLIONE, M. D. GENTILI (a cura di), *Riflessioni su Pyrgi. Scavi e ricerche nelle aree del santuario*, Roma, 41-72.

CERCHIAI 1995

L. CERCHIAI, *L'immagine di Apollo nell'agguato di Troilo: osservazioni su tre anfore etrusche a figure nere*, in *Modi e funzioni del racconto mitico nella ceramica greca, italiota ed etrusca dal VI al IV secolo a.C.*, *Atti del Convegno Internazionale, Raito, 29-31 maggio 1994*, Salerno, 159-169 (ripubblicato in B. D'AGOSTINO, L. CERCHIAI, *Il mare, la morte e l'amore. Gli Etruschi, i Greci e l'immagine*, Roma 1999, 115-119).

CERCHIAI 2008

L. CERCHIAI, *Euphronios, Kleophrades, Brygos: circolazione e committenza della ceramica attica in Occidente*, «WorkACI» 5, 9-27 (ripubblicato in B. D'AGOSTINO, L. CERCHIAI, *Il leone sogna la preda. Iconografia e immaginari tra Greci e Etruschi*, Roma 2021, 87-102).

CERCHIAI 2018

L. CERCHIAI, *Arco di Odisseo, arco di Eracle: cultura visuale a Cerveteri tra immaginario attico e committenza locale*, «Mediterranea» 15, 421-430 (ripubblicato in B. D'AGOSTINO, L. CERCHIAI, *Il leone sogna la preda. Iconografia e immaginari tra Greci e Etruschi*, Roma 2021, 143-156).

CERCHIAI 2022

L. CERCHIAI, *Il kantharos di Polissena*, «Pelargòs. Rivista di studi sul mondo classico» 3, 109-122.

COLONNA 1984

G. COLONNA, *Apollon, les Étrusques et Lipara*, «MEFRA» 96, 2, 557-578 (ripubblicato in G. COLONNA, *Italia ante Romanum Imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane (1958-1998). I. Tra storia e archeologia, 1*, Pisa-Roma 2005, 213-229).

COLONNA 1984-1985

G. COLONNA, *Novità sui culti di Pyrgi. Ancora sul culto etrusco di Apollo*, «RendPontAc» 57, 57-88.

COLONNA 1987

G. COLONNA, *Il maestro dell'Ercole e della Minerva: nuova luce sull'attività della officina veiente*, «OpRom» 16, 1, 7-41 (ripubblicato in G. COLONNA, *Italia ante Romanum Imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane (1958-1998). II. Arte, artigianato, architettura, 2*, Pisa-Roma 2005, 1147-1198).

COLONNA 1989

G. COLONNA, *Nuove prospettive sulla storia etrusca tra Alalia e Cuma*, in *Atti del II Convegno internazionale Etrusco, Firenze, 26 maggio-2 giugno 1985*, I, Roma, 361-74 (ripubblicato in G. COLONNA, *Italia ante Romanum Imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane (1958-1998). I. Tra storia e archeologia, 2*, Pisa-Roma 2005, 313-324).

COLONNA 1991-1992

G. COLONNA, *Altari e sacelli. L'area sud di Pyrgi dopo otto anni di ricerche*, «RendPontAc» 64, 63-115.

COLONNA 1993

G. COLONNA, *L'Apollo di Pyrgi*, in *Magna Grecia, Etruschi e Fenici, Atti XXXIII Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 8-13 ottobre 1993*, Taranto, 345-375.

COLONNA 2000

G. COLONNA, *Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontonali dei Sette e di Leucotea*, «ScAnt» 10, 251-336 (ripubblicato in G. COLONNA, *Italia ante Romanum Imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane (1999-2013). VI. Tra Arte e Archeologia, Epigrafia, Storia della ricerca*, Pisa-Roma 2016, 887-925).

COLONNA 2001

G. COLONNA, *Il santuario di Portonaccio a Veio*, in A. M. SGUBINI MORETTI (a cura di), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto. Catalogo della Mostra, Roma, Museo nazionale etrusco di Villa Giulia, Villa Poniatowski, 1 ottobre-30 dicembre 2001*, Roma, 37-44 (ripubblicato in G. COLONNA, *Italia ante Romanum imperium VI. Tra Arte e Archeologia, Epigrafia, Storia della ricerca*, Pisa-Roma 2016, 675-690).

COLONNA 2007

G. COLONNA, *L'Apollo di Pyrgi, Śur/Śuri (il 'Nero') e l'Apollo Sourios*, «StEtr» 73, 151-175 (ripubblicato in G. COLONNA, *Italia ante Romanum Imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane (1999-2013). VI. Tra Arte e Archeologia, Epigrafia, Storia della ricerca*, Pisa-Roma, 735-813).

COLONNA 2008

G. COLONNA, *L'officina veiente: Vulca e gli altri maestri di statuaria arcaica in terracotta*, in M. TORELLI, A. M. MORETTI SGUBINI (a cura di), *Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio. Catalogo della mostra, Roma, 21 ottobre 2008 – 6 gennaio 2009*, Verona, 52-63 (ripubblicato in G. COLONNA, *Italia ante Romanum Imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane (1999-2013). VI. Tra Arte e Archeologia, Epigrafia, Storia della ricerca*, Pisa-Roma 2016, 869-885).

COLONNA 2009

G. COLONNA, *Ancora su Šur/Šuri. 1 L'epiteto *Eista ("Il Dio"); 2. L'attributo del fulmine*, «StEtr» 75, 9-32.

D'AGOSTINO 2000

B. D'AGOSTINO, *Iconografia e contesto. Qualche annotazione sul santuario di Portonaccio*, in I. BERLINGÒ *et alii* (a cura di), *Damarato. Studi di antichità classica offerti a Paola Pelagatti*, Milano, 99-103.

DE SIMONE 2012

C. DE SIMONE, *Il teonimo etrusco Šuri-: riflessioni ad alta voce*, «Mediterranea» 9, 107-132.

DETIENNE 1998

M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris.

DETIENNE, SVEMBRO 1979

M. DETIENNE, J. SVEMBRO, *Les loups au festin ou la Cité impossible*, in M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 215-237.

DI FAZIO 2013

M. DI FAZIO, *Gli Hirpi del Soratte*, in G. CIFANI (a cura di), *Tra Roma e l'Etruria. Cultura, identità e territorio dei Falisci*, Roma, 231-264.

DRAGO TROCCOLI 2013

L. DRAGO TROCCOLI, *Le offerte in metallo. Riflessioni preliminari sugli aspetti formali, ponderali ed economici*, in M. P. BAGLIONE, D. GENTILI (a cura di), *Riflessioni su Pyrgi. Scavi e ricerche nell'area del santuario*, 167-194.

EMMANUEL-REBUFFAT 1987

D. EMMANUEL-REBUFFAT, *Sur le miroir 1300 du Cabinet des Médailles*, «StEtr» 53, 105-113.

FIORINI, TORELLI 2017

L. FIORINI, M. TORELLI, *L'emporion arcaico di Gravisca e la sua storia*, in E. GOVI (a cura di), *La città etrusca e il sacro. Santuari e istituzioni politiche. Atti del Convegno Bologna, 21-23 gennaio 2016*, Bologna, 255-299.

FORTUNELLI 2007

S. FORTUNELLI, *Gravisca. Scavi nel santuario greco, I, 2. Il deposito votivo dell'area settentrionale del santuario*, Bari.

HEDREEN 2012

G. HEDREEN, *Vase painting and narrative logic: Achilles and Troilos in Athens and Etruria, Red-figure pottery in its ancient setting*, in *Acts of the International Colloquium held at the National Museum of Denmark, Copenhagen, November 5-6, 2009*, Aarhus, 134-146.

ISLER-KERÉNYI 2007

K. ISLER-KERÉNYI, *Dionysos in Archaic Greece: An Understanding through Images*, Leiden.

JOHNSTON, PANDOLFINI 2000

A. JOHNSTON, M. PANDOLFINI, *Gravisca. Scavi nel santuario greco, 15. Le iscrizioni*, Bari.

LUPIA 2013

A. LUPIA, *Pontecagnano, via Verdi – via Bellini, santuario meridionale di Apollo*, in T. CINQUANTAQUATTRO, G. PESCATORI (a cura di), *Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD), 2. Regio I. Avella, Avripalda, Salerno*, Roma, 60-64.

MARAS 2009

D. MARAS, *Il dono votivo. Gli dèi e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa-Roma.

Mitologia figurata

S. BRUNI (a cura di), *La mitologia figurata degli Etruschi, Nuove ricerche. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale*, Pisa 2020.

NAGY 1979

GR. NAGY, *The best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore.

SUÁREZ DE LA TORRE 1997

E. SUÁREZ DE LA TORRE, *Neoptolemos at Delphi*, «Kernos» 10, 153-176.

SZILÁGYI 1992

J. GY. SZILÁGYI, *Ceramica etrusco-corinzia figurata*, Firenze.

SZILÁGYI 1993

J. GY. SZILÁGYI, *Anfora etrusco-corinzia con scena narrativa*, in *L'Arte dei popoli italici dal 3000 al 300 a.C. – Collezioni svizzere. Catalogo della mostra, Ginevra-Parigi, 6 novembre 1993-13 febbraio 1994*, Napoli, 230-232.

TORELLI 2016

M. TORELLI, *I penetrati di Šuris. L'edificio α di Gravisca e l'edificio γ del santuario di Pyrgi*, «Ostraka» 25, 191-204 (ripubblicato in M. TORELLI, *Opuscula Etrusca 2010-2018*, Pisa 2019, 297-309).

TORELLI 2020

M. TORELLI, *Interferenze greche e non greche nella religione etrusca*, in *Mitologia figurata*, 21-31.

TSINGARIDA 2009

A. TSINGARIDA, *Vases for heroes and gods. Early Red-figure parade cups and large-scaled phialai*, in A. TSINGARIDA (a cura di), *Shapes and uses of Greek vases (7th - 4th centuries B.C.). Proceedings of the symposium held at the Université libre de Bruxelles, 27-29 April 2006*, Bruxelles, 185-201.

WILLIAMS 1993

D. WILLIAMS, *CVA Great Britain 17*, *British Museum* 9, London.

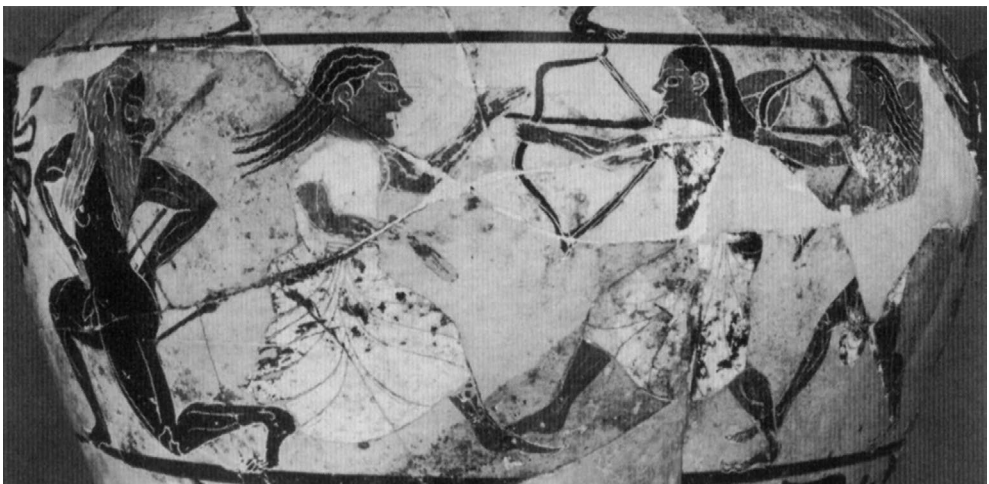
ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Napoli, Museo Archeologico Nazionale – specchio con nascita di *Fufluns* (da Colonna 2009).
- Fig. 2 Parigi, Louvre – *hydria* ceretana con punizione di *Tityos* (da Bonaudo 2004).
- Fig. 3 *Pyrgi*, santuario meridionale – *phiale* a figure rosse: il particolare di *Leiodes* (da Colonna 1991-1992).
- Fig. 4 Monaco, Antikensammlungen - anfora con combattimento sul corpo di Troilo (da *LIMC* I, s.v. *Achilleus*).
- Fig. 5 Già Lucerna, commercio antiquario – anfora del Gruppo della Tolfa con agguato di Achille a Troilo (da *LIMC* I, s.v. *Achle*).
- Fig. 6 Perugia, Museo Civico – *kylix* a figure rosse con cattura di Troilo (da Boardman 1973).
- Fig. 7 Collezione privata – anfora etrusca a figure nere con scena di sacrificio (da Bruni 2002).
- Fig. 8 Parigi, Cabinet des Medailles - specchio con Apollo e paredra (da *LIMC* II, s.v. *Aplu*).
- Fig. 9 Ginevra, collezione privata, anforone squamato: l'agguato a Polissena e Troilo (da Bellelli 2010).
- Fig. 10 Monaco, Antikensammlungen - *kylix* a figure rosse con l'uccisione di *Tityos* (da *LIMC* I, s.v. *Apollon*).
- Fig. 11 Roma, Museo Nazionale Villa Giulia – Apollo di Veio (da *LIMC* II, s.v. *Aplu*).
- Fig. 12 Roma, Museo Nazionale Villa Giulia – *kylix* a figure rosse con *Ilioupersis* (da Sgubini Moretti 1999).

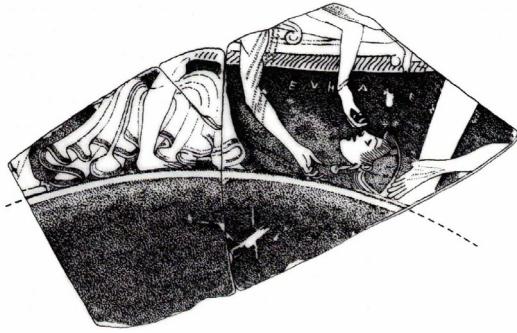
1



2



3



4



5



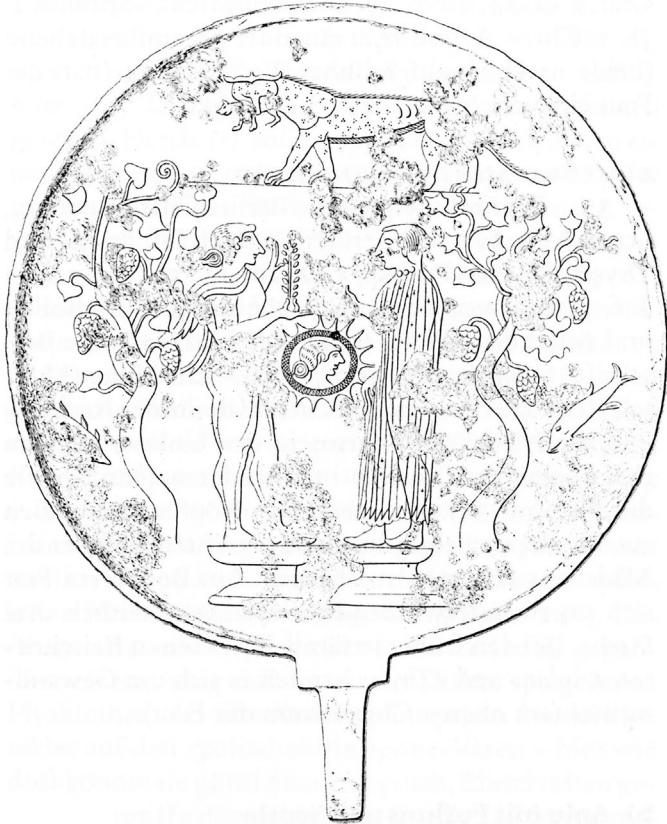
6



7



8



9





11





Giovanna GAMBACURTA

I santuari del Veneto preromano: evidenze archeologiche e divinità

ABSTRACT

In the context of the meeting dedicated to the reflection on Apollo and his attestations in Veneto, the aim is to focus on the substratum of religiosity in the pre-Roman Veneto, as a cultural sphere that could have been predisposed to receive the prerogatives of an 'Apollonian' divinity. In order to reconstruct this religious sphere, the main characteristics of the divine figures documented in the pre-Roman Veneto will be outlined, starting with the most ancient manifestations, emphasising the close link between places and names and the prerogatives of the deities that qualify as encoriae. The presence of some specificities of Apollonian character are revealed in particular in the sanctuaries linked to health-giving waters such as Lagole di Calalzo and Montegrotto Terme, probably the most relevant of the Veneto sanctuaries, at least in the memory of Roman Classical Authors.

KEYWORDS

Pre-roman Veneto, Apollo, Venetic deities, Eracle, Este.

Il panorama delle manifestazioni del culto nel Veneto preromano è quanto mai diversificato e ricco di sfumature, e non a caso Loredana Capuis ha parlato di una ‘geografia del sacro’ con riferimento ad una geografia antropica per lo stretto legame ben ravvisabile tra santuari ed evoluzione delle città e tra santuari e gestione del territorio¹. Numerosi rinvenimenti si sono susseguiti dalla fine dell’800 fino agli ultimi decenni degli anni ’90 del ’900, quando scavi condotti con metodologie stratigrafiche hanno consentito di precisare, oltre alle strutture e all’organizzazione degli spazi sacri, l’inquadramento cronologico di alcune categorie di votivi e di ampliare l’orizzonte interpretativo della fenomenologia del culto. Le principali novità delle scoperte recenti riguardano, infatti, gli aspetti strutturali che assumono una loro monumentalità se pur legata per lo più all’uso di materiali deperibili, quindi più evanescente dei grandi edifici del mondo etrusco-padano e tirrenico². In questo quadro sostanzialmente lacunoso e frammentario, nel quale le entità strutturali si lasciano ‘intravedere’ più che identificare, una svolta è segnata nel periodo della temperie ellenistica e della romanizzazione, almeno dalla seconda metà del III secolo a.C. In questo periodo nasce il complesso santuarioale di Lova con una struttura articolata attorno ad un tripotico monumentale³, mentre solo tra fine III e II secolo a.C. il santuario in località Fornace ad Altino assume una dimensione imponente con un’ampia piazza porticata e diversi edifici annessi che convivono con le prime strutture di romanizzazione e fino al I secolo d.C.⁴; infine, tra la fine del II e la metà del I secolo a.C. si assiste alla realizzazione di un edificio monumentale nel santuario atestino di *Reitia*⁵. Si tratta di un complesso in laterizio con apparati decorativi lapidei, cui sono riferibili anche frammenti di decorazione architettonica fittile in un sistema cronologicamente coerente. Alla pianta del grande edificio con dieci vani allineati sopra la serie più antica degli altari a cenere, infatti, si possono accostare, grazie all’edizione sistematica dei materiali, alcune mensole e una lastra modanata in pietra, due colonne tuscaniche e un capitello, una rilevante quantità di laterizi, consistenti in mattoni e tegole oltre che frammenti di sostegni ad arco⁶. Ad una statua in pietra di togato di modeste dimensioni⁷ si aggiunge il frammento di una statua fittile di figura femminile,

¹ CAPUIS 2005; di recente anche GAMBACURTA 2020.

² In particolare, senza pretesa di esaustività: Este, località Meggiaro: *Este preromana* 2002, in particolare pp. 127-141; 216-223; Altino: *Orizzonti del sacro* 2001; *Produzioni, merci e commerci* 2003; *Altinoi* 2009; Villa di Villa: LEONARDI, BOARO, LOTTO 2008; Este, santuario di *Reitia*: DÄMMER 2002; DÄMMER 2009; ICKLER 2013.

³ BONOMI, MALACRINO 2009, pp. 229-237, figg. 2, 4 e 7.

⁴ CAPUIS, GAMBACURTA, TIRELLI 2009, p. 46, fig. 10; CIPRIANO, TIRELLI 2009, figg. 1 e 9.

⁵ DÄMMER 2009, pp. 203-208, fig. 1; ICKLER 2013, pp. 114-124; 133-137; figg. 88 e 99.

⁶ GAMBACURTA, CIPRIANO 2018, pp. 9-14; per i fittili cfr. figg. 1-3, tab. 1; per le simae e i sostegni ad arco, tav. 12; per colonne, basi e capitello tav. 1, per le mensole tav. 2; per le lastre decorative tav. 11, 34.

⁷ GAMBACURTA, CIPRIANO 2018, p. 9, tav. 3.

realizzata a due terzi del vero e probabilmente seduta, immagine di una divinità che ben si inquadra nell'ambito della plastica dell'Italia settentrionale della seconda metà del II secolo a.C.⁸ per la quale Adriano Maggiani ha avanzato l'ipotesi di una identificazione con Vesta⁹; dal punto di vista dell'immagine della divinità non si deve poi sottovalutare che nella prima epoca imperiale nel santuario viene collocata una statua alata in bronzo dorato, della quale si conservano purtroppo solo frammenti molto residuali¹⁰.

In questo panorama numerose rimangono le questioni irrisolte, e forse una riflessione sulla connessione tra ubicazione dei luoghi di culto, divinità e loro prerogative potrebbe rivelarsi utile per comprendere più a fondo le fasi della trasformazione in epoca di romanizzazione, con i relativi fenomeni di sincretismo o di identificazione di nuove divinità.

La stretta relazione tra le caratteristiche del divino e l'ambito territoriale in cui si manifesta e quindi trova la sua sede, è trasparente attraverso quei casi – non tutti, ma ormai non pochi – in cui le iscrizioni ci rendono palesi i nomi delle divinità, con la possibilità di ragionare rispetto a due prospettive: il nome e la relazione del nome con le prerogative o almeno con quelle che traspaiono dai votivi.

Conosciamo alcuni nomi, nove, di queste entità sovranaturali e su questa base inizia a delinearci una questione più ampia, quella della esistenza o meno di un 'sistema' strutturato se non di un *pantheon*, come ha osservato Anna Marinetti¹¹. Il tema si coniuga con quello della acquisizione o meno di sembianze antropomorfe, e a che quota cronologica si possa immaginare tale configurazione, tematica affrontata da Adriano Maggiani che ha ipotizzato l'avvio verso la dimensione antropomorfa al tardo IV secolo a.C. nell'ambito di una temperie ellenistica, ancora una volta ben rilevabile in Veneto, per la quale la sfera del sacro potrebbe essere stata un vettore privilegiato, e sulla quale potrebbe essere utile approfondire ulteriormente la riflessione¹².

Al dato teonimico e all'immagine della divinità si associa contestualmente il tema di una possibile identificazione di genere: la *Pora-Reitia* atestina sarebbe l'unica in cui il nome, in accordo con le prerogative, manifesta una connotazione femminile, mentre altri nomi sono per lo più riferibili ad una fisionomia maschile. Il riferimento all'identificazione del genere sembra comunque rimanere a livello di un generico profilo, considerata l'assenza

⁸ DÄMMER 2002, p. 253, fig. 106; GAMBACURTA, CIPRIANO 2018, pp. 16-18, n. 68, p. 81; tav. 14-17 e 132-134.

⁹ MAGGIANI 2002, p. 85.

¹⁰ GAMBACURTA, CIPRIANO, Bondini 2021, pp. 10-11; tavv. 1-9.

¹¹ MARINETTI 2008, pp. 156-158; di recente Anna Marinetti ha ripreso la questione nell'ambito del Convegno *Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean*, tenutosi a Venezia dal 23 al 25 novembre 2023.

¹² MAGGIANI 2002, pp. 82-83.

delle immagini che rappresenta un *vulnus* non eliminabile fino a quota cronologica piuttosto avanzata. Sembra profilarsi la possibilità di riconsiderare le figure o meglio le ‘potenze’ divine del Veneto preromano, più vicine ad un profilo di carattere numinoso, che identifica le potestà dei luoghi in cui si manifestano, ma questo è un tema di carattere generale che necessita di ulteriori riflessioni. La relazione tra caratteristiche del luogo, nome della divinità, inteso in senso diacronico, come ben ci dimostra la sequenza di *Pora*, *Pora-Reitia*, *Reitia*¹³, e genere è quindi da leggere come stratificazione progressiva, con possibile riferimento anche alle connesse prerogative e potenze del nume, in un processo articolato che può includere, ma solo ad uno stadio avanzato, la dimensione antropomorfa¹⁴.

Una valutazione della distribuzione dei nomi nei santuari, cioè delle divinità nelle loro ‘sedi’, lascia comunque intravedere alcune specificità e forse proprio da qui il delinarsi di caratteristiche comuni, se non di un ‘sistema.’ Anna Marinetti sottolinea come molti di questi nomi siano originariamente nomi di luogo che rivestono anche, parallelamente, la valenza dei nomi del sacro¹⁵. Proprio in quanto nomi di luogo sono da ricollegare alle caratteristiche geografiche, geomorfologiche o idrografiche, così *Altino*, per un luogo rilevato rispetto ad una bassura o ad un ambito paludoso ad Altino, *Akelon/Aklon* per la collocazione cacuminale di *Acelum*-Asolo, *Trumusiati* per la presenza di molte polle d’acqua salutare a Lagole, e la atestina *Pora/Reitia*, contigua al fiume Adige e al suo fluire, probabilmente nei pressi di un guado privilegiato¹⁶.

Una stretta connessione tra il nome del luogo e il nome della divinità potrebbe indicare una origine molto arcaica di questi culti, che si coagulano probabilmente ad una quota cronologica alta, indipendentemente dalle manifestazioni archeologiche che ce li hanno resi palesi a partire dal VII secolo a.C. Queste figure si identificano con le peculiarità di un ambito in cui avviene una loro epifania e conseguentemente si organizzano le forme del culto. La ripetitività di tale connotazione può lasciare intravedere una caratteristica pregnante: ogni essere divino è esclusivo di un luogo / santuario e solo di quello, identificandosi con una divinità di carattere encorio. Il caso più evidente è quello di Este dove si può documentare la compresenza di più santuari, ciascuno con la propria divinità che non travalica i limiti del proprio spazio consacrato.

In alcuni di questi santuari compare un solo nome e quindi forse vi si manifesta un’unica entità divina, mentre nei santuari di maggiore entità e prolungata frequentazione le

¹³ PROSDOCIMI 1988, p. 387; CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, pp. 235-236; MARINETTI 2009, pp. 110-111.

¹⁴ CRISTOFANI 1993.

¹⁵ MARINETTI 2008, pp. 170-173.

¹⁶ In generale, MARINETTI 2009, pp. 110-111; per Altino, cfr. MARINETTI 2011, p. 68; per Asolo, cfr. MARINETTI 2008, pp. 158-160; 165-167; per Lagole, cfr. MARINETTI 2001, pp. 66-69; per Este, *Pora-Reitia*, cfr. PROSDOCIMI 1988, p. 387; CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, pp. 235-236; MARINETTI 2009, pp. 110-111.

divinità principali sono accompagnate almeno dalla fine del IV secolo a.C. da altre figure divine, come ad esempio nel santuario di *Reitia* si documentano in primo luogo Eracle e quindi anche *Bona Dea* e *Hygea/Vesta*, fino a Minerva, esito di un processo di reidentificazione della *Reitia* locale¹⁷; allo stesso modo a Lagole in fase di romanizzazione e romana si trovano una pluralità di divinità, accanto ad Apollo, che assume le prerogative iatriche di *Trumusiate*, compaiono Mercurio, Marte, Eracle, Giove e forse i Dioscuri¹⁸. Nel mondo greco queste divinità assumono a volte il ruolo di ‘visiting Gods’ come definito da Alroth, sottolineando che i più comuni sono *Hermes*/Mercurio ed Eracle, mentre eccezionalmente lo è Giove che, soprattutto se dotato di fulmine, esce raramente dalle proprie sedi, se non nel santuario di Atena Lindia e nell’*Heraion* di Delo¹⁹. Fatte salve le differenze legate alla diversa realtà culturale oltre che cronologica, si potrebbe sottolineare la peculiarità della presenza di Giove con il fulmine a Lagole, anche se in due reperti non congruenti.

Ma, come detto, le divinità originarie dei santuari sono stabili nelle loro sedi e ciascuna occupa un suo ‘locus’ o, potremmo dire, si manifesta in un solo luogo che ne identifica l’essenza e si collega alle sue prerogative. In questa prospettiva è forse lecito chiedersi quale possa essere una realtà ‘strutturale’ della religiosità dei Veneti, che appare piuttosto parcellizzata. Un aspetto accomunante di substrato è comunque rappresentato dal dato encorio, quindi dalla identificazione tra sito e manifestazione del divino. Ma non solo; non si deve, infatti, sottovalutare la presenza di un medesimo epiteto, *Sainate*, non casualmente quello che esprime il legame con la comunità, in tre sedi diverse - Este, Altino e Lagole - forse come unico spiraglio di un ‘sistema’ o almeno di uno dei livelli del ‘sistema’. Solo tre figure divine sono definite *Sainate* e lo sono ad una quota cronologica alta, almeno dal VI secolo a.C., nelle iscrizioni di Altino²⁰. L’epiteto *Sainate*, ormai definitivamente interpretato come riferimento alla valenza poliadica della divinità²¹, riguarda quindi la *Reitia* di Este, l’*Altino*- di Altino, ma anche il *Trumusiate* di Lagole, dove non è palese il collegamento con una realtà insediativa se non urbana²². È lecito e forse anche necessario, quindi, chiedersi quale sia il senso dell’epiteto *Sainate* in tale contesto, dove con ogni probabilità riveste una

¹⁷ MAGGIANI 2002, pp. 82-85.

¹⁸ *Materiali di Lagole* 2001, Apollo, nn. 50-53; Mercurio, nn. 54-55; Marte, nn. 56-57; Ercole, n. 58; Giove, n. 59, uno dei Dioscuri (?), n. 61; MAGGIANI 2002, pp. 83-84.

¹⁹ ALROTH 1989-1990.

²⁰ MARINETTI 2009, pp. 82-83; 98-100; 107-110.

²¹ MARINETTI, PROSDOCIMI 2006, pp. 95-103.

²² Per l’epiteto *Sainate*, cfr. da Este, *LV* 1967, lamine alfabetiche Es 25; Es 27; stili scrittori, Es 43; Es 44; Es 45; Es 56; Es 58; piedistalli Es 64; Es 68; da Lagole, cfr. MARINETTI 2001, pp. 337-370, n. 43/Ca 23; n. 98/Ca 11; n. 103/Ca 27; n. 107/Ca 6; n. 175/Ca 68; n. 176/Ca 67; n. 180/Ca 20; n. 188/Ca 22; n. 389/Ca 18; da Altino, cfr. MARINETTI 2009.

prospettiva diversa. In questa chiave, non è da sottovalutare la comparsa nel santuario di dediche a nome di una *teuta* o *civitas*, il che conferma il carattere ‘pubblico’ di alcune offerte, probabilmente corrispondenti ad alcuni specifici eventi devozionali²³. Si tratterebbe quindi di una divinità *Sainate* in termini diversi da *Reitia* e da *Altno-*, in quanto interprete delle esigenze di una intera *teuta*, probabilmente una comunità territoriale, i cui contorni rimangono da comprendere e definire, forse riferibili ad un ambito *latu sensu* ‘veneto’ o di ‘una parte del Veneto’.

In parte più perspicua risulta l’identificazione di alcune prerogative, almeno quanto a noi traspare dal regime delle offerte: se infatti ogni sede ospita una manifestazione ultraterrena diversa, anche le prerogative potrebbero rappresentare una sorta di esclusività, oppure analoghe prerogative potrebbero manifestarsi con prospettive differenti. Alcune sfere di competenza sono rilevabili, anche in una loro possibile diacronia, grazie alla edizione sistematica dei materiali di molti dei luoghi di culto del Veneto preromano, tra i quali spiccano i numerosi volumi dedicati al santuario di *Reitia*, ad offrirci un panorama insolitamente ricco, che potrà essere foriero di ulteriori approfondimenti²⁴. Lungi dal voler offrire un quadro esaustivo delle articolate prerogative delle divinità del Veneto, si pone l’accento su alcune di esse, utili a delineare un quadro complessivo in cui si andranno ad iscrivere le forme culturali in epoca di romanizzazione.

L’aspetto iatrico a Este è attestato in forma minoritaria, tra le altre potestà, nel santuario atestino di *Reitia*, mentre costituisce la fisionomia precipua nel tardo luogo di culto di Morlungo²⁵. È inoltre inequivocabile la sua importanza a San Pietro Montagnon e a Lagole, dove la presenza di acque salutifere tutt’oggi sfruttate con scopi benefici lo motiva ampiamente. La documentazione di San Pietro Montagnon appare lacunosa in termini

²³ MARINETTI 2001, pp. 337-370, n. 92/Ca 13; n. 190/Ca 24; n. 216/Ca 70; n. 269/Ca 61.

²⁴ Si citano qui senza pretesa di esaustività: Magré, RUTA SERAFINI, MARINETTI 2002; Vicenza, ZAGHETTO 2003; Este, *Este preromana* 2002; CHIECO BIANCHI 2002; MELLER 2002; CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2010; RIEMER 2005; MEFFERT 2009; MELLER 2012; ICKLER 2013; GAMBACURTA, CIPRIANO 2018; CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2020; GAMBACURTA, CIPRIANO, BONDINI 2020; San Pietro Montagnon, DÄMMER 1986; Altichiero, ZAGHETTO, ZAMBOTTO 2005; Padova, DE MIN 2005, pp. 113-129; Lova, BONOMI, MALACRINO 2009; Altino, *Altnoi* 2009; Villa di Villa, Maioli, MASTROCINQUE 1992; LEONARDI 2005; LEONARDI *et alii* 2008; Monte Altare, GAMBACURTA 2005; Lagole, *Materiali di Lagole* 2001; Auronzo, GANGEMI 2009; per una visione di insieme aggiornata, cfr. *Venetkens* 2013, pp. 106-111; 316-337; 426-441.

²⁵ Per i votivi anatomici dal santuario di *Reitia* (lamine con parti di figure umane, braccia, gambe, teste e occhi), cfr. CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2010, tavv. 39, n. 140; 40, nn. 141-146; 41, nn. 147-150 (?); 42, nn. 151-156; 43, nn. 157-165; 44, nn. 166-175; 45, nn. 176-186; 46, nn. 187-193; 47, nn. 194-200; 48, nn. 201-208; 49, nn. 49-214; 50, nn. 215-222, 51, nn. 223-230; 52-53, n. 231; 54, nn. 232-235; 55, nn. 236-241; 56, n. 242; 57, nn. 243-248; 58, n. 247; 90, nn. 503-507; CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2020, tavv. 61, nn. 938-942; GAMBACURTA, CIPRIANO 2018, tav. 22, n. 86 (fallo); GAMBACURTA, CIPRIANO, BONDINI 2020, tav. 12,23 (pendaglio con mano fasciata); da Morlungo, GAMBACURTA 2002, pp. 270-275, figg. 116a-b.

di votivi anatomici, ma il gran numero di tazzine-attingitoio ricollegabile all'aspersione appare coerente con la consapevolezza della forza benefica delle acque²⁶. Le tazze e tazzine, gettate dopo il rito in un bacino lacustre poi interratosi, costituiscono il nucleo centrale di una devozione che si inquadra nella sfera delle *stipes iactatae*²⁷. Le proprietà curative, inoltre, potrebbero non essere state destinate esclusivamente agli esseri umani, ma anche agli animali, segnatamente ai cavalli, come è stato ipotizzato da Maddalena Bassani²⁸.

A Lagole è il *simpulum* il votivo caratterizzante, sempre offerto con la vasca staccata dal manico a seguito di un'azione di defunzionalizzazione²⁹; i *simpula* erano anch'essi destinati probabilmente all'aspersione dell'acqua³⁰ e quindi funzionalmente parallelizzabili alle tazzine di San Pietro Montagnon; delle proprietà sfiammanti e cicatrizzanti delle acque beneficiano soprattutto gli uomini che transitano nella Valle, in gran parte armati, guerrieri, pastori o commercianti, tesi a difendere le greggi e i carichi.

La sfera delle iniziazioni e dei passaggi di stato è ipotizzata a Este, nel santuario di *Reitia*, come a Meggiaro e a Caldeviso³¹, mentre *Altno-*, la divinità altinate, per la quale non mancano offerte di armi anche miniaturizzate e di sacrifici che rimandano alla propiziazione delle risorse naturali, appare in via prevalente destinata alla inclusione dello straniero, in un'atmosfera riferibile a quel *middle ground* che Malkin ipotizza per ambiti magno greci in via preminente³².

Se infatti il racconto di Strabone sull'origine dell'allevamento equino lascia trasparire la metafora del lupo come animale suscettibile di trasformazione dalla sfera aggressiva a quella pacifica, con riferimento alle possibili azioni di mediazione e garanzia esercitate da una specifica figura sociale, il *vinetikaris* ricordato nell'iscrizione da Cartura³³, è da rilevare che nel santuario di Altino l'immagine del lupo è attestata in tre diverse redazioni, con una

²⁶ DÄMMER 1986, tazzine da n. 82 a 1737; *kantharoi*, da n. 2347 a 2375; tazzine miniaturistiche da 2376 a 2594; altre tazze, da 2597 a 2602 e da 2626 a 2664. Sull'assenza delle lamine, con ogni probabilità non raccolte nei recuperi, che potrebbe anche spiegare la mancanza dei votivi anatomici, da ultimo Gambacurta 2020, pp. 78-79.

²⁷ LAZZARO 1979; 1981; BASSIGNANO 2006, p. 9.

²⁸ BASSANI 2011, pp. 225-236.

²⁹ *Materiali di Lagole* 2001, *simpula*: manici da n. 175 a n. 291; manici miniaturistici da n. 292 a n. 296; vasche da n. 297 a n. 317; per la tipologia, cfr. GAMBACURTA 1999, pp. 444-445, fig. 5; per la defunzionalizzazione legata a forme di riciclo del metallo, cfr. GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 2022, p. 320, fig. 7, 8-14.

³⁰ In alternativa, al consumo di vino nelle cerimonie, cfr. MAIOLI, MASTROCINQUE 1992, p. 51.

³¹ RUTA SERAFINI, SAINATI 2002, p. 223; GAMBACURTA 2002, p. 286; CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, p. 239.

³² MALKIN 2017; sul tema anche *Incontrarsi al limite* 2020, in particolare, per Altino TIRELLI 2020.

³³ Cfr. PEZZELLE 2016, Str. 5.1.9 = T 39m, pp. 452-454; PROSDOCIMI 1988, pp. 249-253; MARINETTI 2002, pp. 158-159.

frequenza altrove ignota³⁴. Dalla lamina ritagliata che mostra la fiera con una gamba tra le zanne, secondo il motivo di tradizione orientalizzante *leg in mouth*, alla rappresentazione dell'animale accovacciato in posizione remissiva che offre se stesso sull'altare raffigurato su di un cippo, la trasformazione è evidente. Ancora più convincente per l'iscrizione che accompagna l'immagine sul cippo, a ricordo di un personaggio, *Krumio Turens*, che riflette nell'onomastica sia la sua origine modesta, sia la sua provenienza etrusco-italica, e sarebbe approdato ad Altino ormai nel II secolo a.C. Ma la stessa raffigurazione del lupo accovacciato compare anche in precedenza come icona o stemma sulla placca della cintura di una donna riccamente abbigliata, da un contesto riferibile alla fine del IV-III secolo a.C., documentando quindi la diffusione dell'icona semanticamente significativa in una tradizione di lunga durata e prefigurando l'esistenza di specifici ruoli³⁵.

Volgendo lo sguardo a prerogative più specifiche, la cospicua documentazione archeologica che attesta la protezione della lavorazione dei tessuti da parte di *Pora-Reitia* risulta come la sfera di competenza più antica e ipoteticamente comprovata da uno specifico attributo, *Vebele*³⁶; la divinità si arricchisce in seguito con altri poteri non meno importanti, come il controllo dei gangli del territorio, il guado del fiume e, certo non ultima, la scrittura³⁷. I poteri e saperi della *Pora-Reitia* atestina si riconoscono in epoca romana in Minerva, divinità che ben ne riassume la sapienza e le capacità produttive, protettrice della scrittura come dell'artigianato, le cui azioni si colgono nella ricca messe dei votivi, dalla produzione dei tessuti agli strumenti della scrittura alle forme della metallurgia, tematiche sui cui si è portata l'attenzione anche con contributi recenti³⁸.

Ad Altino, il dio *Altino-* è assimilato con ogni probabilità a *Juppiter*, coerentemente con l'epiclesi *Sainate*, e con la possibilità ipotizzata da Giovanni Colonna dell'attribuzione di un epiteto *Altinas*³⁹, con un possibile riferimento ad un culto 'interno' alla città, nel *Capitolium*, in relazione con uno collocato ai margini, nel santuario in località Fornace⁴⁰.

³⁴ TIRELLI, MARINETTI 2013, pp. 333-335; MARINETTI, PROSDOCIMI, TIRELLI 2012, pp. 76-91; TIRELLI 2014; TIRELLI 2020.

³⁵ Da questo punto di vista, la più antica rappresentazione del lupo come metafora dello straniero in relazione con un 'garante', in una immagine cronologicamente coerente con l'iscrizione da Cartura, si trova sulla tazza da San Basilio di Ariano nel Polesine, cfr. GAMBACURTA 2019.

³⁶ *LV* 1967, p. 100 e pp. 174-175; CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, p. 240; GAMBACURTA 2017 e GAMBACURTA c.s.

³⁷ Per una visione di insieme, cfr. CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002; DÄMMER 2002.

³⁸ PANDOLFINI, PROSDOCIMI 1990; PROSDOCIMI 2002; GAMBACURTA 2017; GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 2022.

³⁹ COLONNA 2005.

⁴⁰ CRESCI MARRONE 2009, in particolare p. 132.

Venendo ad Apollo, che è tema di questa giornata, sembra che la devozione a questa divinità sia poco attestata in Veneto; Maria Silvia Bassignano ne rileva una presenza certa unicamente a Lagole, dove nelle iscrizioni si sostituisce alla divinità locale⁴¹. Qui il dono di bronzetti di elevata qualità, come di esemplari più semplici, consiste in un Apollo offerente, ma anche in una più rara versione di Apollo citaredo⁴²; le sue qualità sananti si desumono dalla presenza di dediche oltre che sui piedistalli delle statuette, sui *simpula*, oggetti simbolo del santuario, destinati alla raccolta e all'aspersione delle acque salutifere, dove in precedenza compariva la dedica a *Trumusiate*⁴³. Ne consegue che Apollo è senza difficoltà individuabile come titolare del santuario, dove lo attorniano più divinità, così Giove, con una statuette e un esemplare di fulmine quale *pars pro toto*, Mercurio, forse a protezione dell'aspetto commerciale lungo la via dei metalli, Marte, coerente con la connotazione dei frequentatori del santuario, ben rappresentati da bronzetti di armati, ed Eracle, ravvisabile non solo in un bronzo che lo ritrae nell'atto di strozzare il serpente, ma anche attraverso una clava e parte di una *leontè* di proporzioni considerevoli, oltre ad un'altra clava di dimensioni ridotte. Né è da sottovalutare, per definire il quadro complessivo, l'ipotesi del culto dei Dioscuri⁴⁴.

L'immagine di Eracle, rara se non assente in pianura, dove compare nel santuario di *Reitia* in un bronzo di influsso ellenistico, si identifica nei contesti collinari o montani, in genere di carattere marginale o liminare, lungo i percorsi della transumanza e dell'alpeggio, ma anche collegato al culto delle acque. Oltre che a Lagole nella versione con l'Idra, si ricorda Eracle presso il *fons Aponi*, ricollegandolo alla presenza di Gerione ricordato da Svetonio nella vita di Tiberio⁴⁵; la sua attestazione nel culto euganeo ritorna, inoltre, in Claudiano⁴⁶. La complessità dell'area sacra si riflette anche nella molteplicità delle figure che si coagulano attorno ai luoghi delle manifestazioni termali, dalle grotte alle acque fumanti e solforose, scenario idoneo anche alla dimensione oracolare, cui Eracle non è estraneo⁴⁷, oltre che a quella iatrica.

⁴¹ BASSIGNANO 1987, pp. 327-328; BASSIGNANO 2006, pp. 13-14.

⁴² *Materiali di Lagole* 2001, Apollo, nn. 50-53.

⁴³ MARINETTI 2001, base di statuette con dedica ad Apollo, n. 52, Ca IIIter; manici *simpula* con dedica ad Apollo, n. 199, Ca VII; n. 200, Ca IIIbis; n. 227, Ca V; n. 255, Ca III; n. 266, Ca VIII; n. 270, Ca IV; vasche: n. 304, Ca IX; n. 305, Ca IXbis; manico di trulla: n. 415, Ca II; n. 423, Ca VI; n. 424, Ca I.

⁴⁴ *Materiali di Lagole* 2001, Giove, n. 59; fulmine n. 144; Mercurio, nn. 54-55; Marte, nn. 56-57; Ercole, n. 58, *leontè*, n. 140, clava n. 141, clava n. 142; per l'interpretazione del cavaliere, n. 61 come uno dei divini gemelli, cfr., MAGGIANI 2002, p. 83-84.

⁴⁵ SVET. *Tib.* 14.3; BASSIGNANO 2006, pp. 23-26.

⁴⁶ LAZZARO 1979; LAZZARO 1981; BASSIGNANO 2006, pp. 23-24; VERONESE 2010; BASSANI 2011.

⁴⁷ CHEVALLIER 1975-1976, pp. 137-138.

Del resto il santuario di San Pietro Montagnon rappresenta con ogni probabilità un vero e proprio ganglio della religiosità identitaria del Veneto. È verosimilmente necessaria una rivalutazione di questo luogo di culto nella sua lunga diacronia, tenendo presente l'ampio riscontro che trova nelle fonti, unico tra i luoghi di culto del Veneto preromano. Oltre ai già citati Svetonio e Claudiano, si possono trovare riferimenti fin dallo pseudo-Aristotele⁴⁸, e quindi in Plinio, Lucano, Marziale, Cassiodoro, ed altri, tutti con menzione delle acque termali e del teonimo/toponimo *Aponus*. Se Plinio e Marziale pongono l'accento sulla pluralità delle fonti, Claudiano ricorda un *caeruleus lacus* di grande ampiezza. Ne emerge un quadro facilmente immaginabile, di un'area ampia e diversificata nella quale il contesto collinare, con i suoi boschi e le sue spelonche, si coniugava con le polle d'acqua calda, che a luoghi formava pozze e veri e propri laghetti anche di una certa entità⁴⁹.

Qui si addensa una culturalità multiforme, dalle istanze popolari a quelle legate alle figure prestigiose dei cavalli e probabilmente dei 'cavalieri', con senso proprio o di metafora sociale, fin dal VII secolo a.C. Accanto ad un nome *Ve[---]oi* destinatario di una dedica nell'unica iscrizione conservata in modo molto parziale, troviamo un *Aponus*, nella denominazione '*Fons Aponi*', nota nell'antichità anche come *Aquae Patavinae*⁵⁰. In questo ampio contesto naturale, ricco di diverse proprietà, le prerogative curative legate alle acque e ben documentate dai rinvenimenti archeologici si affiancano alla sfera oracolare, cui sarebbe preposto Gerione, secondo quanto ricorda Svetonio⁵¹. In questo panorama si inserisce Apollo, divinità poliedrica che ben si attaglia tanto alle funzioni medico-sananti, quanto a quelle mantiche e oracolari. La divinità è documentata a livello epigrafico, accanto a Fortuna e Vulcano, Iside e Giove⁵². È possibile, anche se discusso, che proprio Apollo abbia sostituito *Aponus*, assumendone le principali potestà⁵³.

In conclusione, se Apollo potrebbe sembrare marginale nel Veneto, non si deve sottovalutare che va ad occupare luoghi strategici della geografia del sacro: a Lagole il centro devozionale di una comunità intera, al confine con le popolazioni alpine, a San Pietro Montagnon il santuario forse più articolato e famoso del Veneto antico, ricordato come riferimento anche oracolare da numerose fonti letterarie⁵⁴. Alcuni Autori rimandano in

⁴⁸ Ps. ARIST. *Mir. Ausc.* 81, 836a-b; NEGRONI CATACCHIO 1976, p. 24.

⁴⁹ LAZZARO 1979, in particolare per la planimetria in tav. A, p. 23.

⁵⁰ LAZZARO 1979; *Aquae Patavinae* 2011.

⁵¹ Cfr. *supra* nt. 45 e nt. 46; inoltre, GAMBA, GAMBACURTA 2016, pp. 401-404.

⁵² Per una visione di insieme cfr. BASSIGNANO 2006, pp. 22-23; per l'iscrizione che menziona Apollo in particolare, cfr. ZERBINATI 1982, p. 82, n. 12.

⁵³ BASSIGNANO 2006, p. 23.

⁵⁴ Per un panorama complessivo, BASSIGNANO 2006.

modo puntuale all'ambiente e ai luoghi, in particolare Marziale, che nell'epigramma XXV descrive i gangli vitali del territorio dei Veneti proprio attraverso i più famosi luoghi di culto. Tra questi non manca Altino, quindi il riferimento ad un Fauno Antenoreo e ad una ninfa Sola accanto ai laghetti euganei, per concludere con il polo opposto, alle foci del Timavo. Marziale quindi, nel delineare l'ambiente prediletto per i suoi *otia*, risulta una fonte preziosa per la definizione di una 'geografia del sacro' che va mutando progressivamente la propria fisionomia nella temperie della romanizzazione⁵⁵.

⁵⁵ Sull'epigramma XXV di Marziale da ultimo BELTRAMINI 2021.

BIBLIOGRAFIA

Aquae Patavinae

M. BASSANI, M. BRESSAN, F. GHEDINI (a cura di), *Aquae Patavinae. Il termalismo antico nel comprensorio euganeo e in Italia, Atti del I Convegno Nazionale, Padova, 2010*, Padova 2011.

AKEO

AKEO. *I tempi della scrittura. Veneti antichi. Alfabeti e documenti, catalogo della mostra*, Montebelluna 2002.

ALROTH 1989-1990

B. ALROTH, *Visiting Gods*, in *Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico*, «ScAnt» 3-4, 301-310.

Altnoi

G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Altnoi. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e luoghi di culto lungo la via Annia, Atti del V Convegno di Studi Altinati, Venezia, 4-6 dicembre 2006*, Roma 2009.

BASSANI 2011

M. BASSANI, *Le terme, le mandrie e Gerione. Nuove ipotesi per l'area euganea*, in *Aquae Patavinae*, 223-243.

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, 313-376.

BASSIGNANO 2006

M. S. BASSIGNANO, *Fruizione e culto delle acque salutari nel Veneto*, «Archivio Veneto» 166, 5-31.

BELTRAMINI 2021

L. BELTRAMINI, *La Venetia tra mito e natura: lettura di Marziale 4, 25*, «BStLat» 51, 537-548.

BONOMI, MALACRINO 2009

S. BONOMI, C. G. MALACRINO, *Altino e Lova di Campagna Lupia: confronti e riferimenti*, in *Altnoi*, 229-246.

CAPUIS 2005

L. CAPUIS, *Per una geografia del sacro nel Veneto preromano*, in *Depositi votivi*, 507-515.

CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002

L. CAPUIS, A. M. CHIECO BIANCHI, *Il santuario sud-orientale: Reitia e i suoi devoti*, in *Este preromana*, 233-247.

CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2010

L. CAPUIS, A. M. CHIECO BIANCHI, *Le lamine figurate del Santuario di Reitia a Este - Die figural verzierte Votivbleche aus dem Reitia-Heiligtum von Este*, Mainz am Rhein.

CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2020

L. CAPUIS, A. M. CHIECO BIANCHI, *Le lamine figurate del Santuario di Reitia a Este II, (scavi 1880-1916 e 1987-1991)*, Oppenheim.

CAPUIS, GAMBACURTA, TIRELLI 2009

L. CAPUIS, G. GAMBACURTA, M. TIRELLI, *Il santuario preromano: dalle strutture al culto*, in *Altnoi*, 39-59.

CHEVALLIER 1975-1976

R. CHEVALLIER, *Un aspect de la personnalité de l'Hercule alpin*, «ActiCltRom» 7, 137-155.

CHIECO BIANCHI 2002

A. M. CHIECO BIANCHI, *Le statuette di bronzo dal Santuario di Reitia a Este - Die Bronzestatuetten aus dem Reitia -Heiligtum von Este*, Mainz am Rhein.

CIPRIANO, TIRELLI 2009

S. CIPRIANO, M. TIRELLI, *L'area sacra in età romana*, in *Altnoi*, 61-80.

COLONNA 2005

G. COLONNA, *Discussione*, in G. SASSATELLI, E. GOVI (a cura di), *Culti, forma urbana e artigianato a Marzabotto. Nuove prospettive di ricerca, Atti del Convegno di Studi, Bologna, San Giovanni in Monte, 3-4 giugno 2003*, Bologna, 317-320.

CRESCI MARRONE 2009

G. CRESCI MARRONE, *Da Altno- a Giove: La titolarità del santuario. II. La fase romana*, in *Altnoi*, 129-137.

CRISTOFANI 1993

M. CRISTOFANI, *Sul processo di antropomorfizzazione del pantheon etrusco*, in *Miscellanea etrusco-italica*, 1, Roma, 9-21.

DÄMMER 1986

H.-W. DÄMMER, *San Pietro Montagnon (Montegrotto). Un santuario protostorico lacustre nel Veneto*, Mainz am Rhein.

DÄMMER 2002

H.-W. DÄMMER, *Il santuario sud-orientale. Le indagini recenti*, in *Este preromana*, 248-269

DÄMMER 2009

H.-W. DÄMMER, *Strutture edilizie nel santuario di Reitia a Este*, in *Altnoi*, 203-211.

DE MIN 2005

M. DE MIN, *Il mondo religioso dei Veneti antichi*, in M. DE MIN, M. GAMBA, G. GAMBACURTA, A. RUTA SERAFINI (a cura di), *La città invisibile. Padova preromana. Trent'anni di scavi e ricerche*, Bologna, 113-121.

Este preromana

A. RUTA SERAFINI (a cura di), *Este preromana. Una città e i suoi santuari*, Treviso 2002.

GAMBA, GAMBACURTA 2016

M. GAMBA, G. GAMBACURTA, *Geografia e forme della divinazione nel Veneto preromano*, in E. GOVI (a cura di), *Il mondo etrusco e il mondo italico di ambito settentrionale prima dell'impatto con Roma (IV- II sec. a.C.)*, *Atti del Convegno, Bologna, 28 febbraio-1 marzo 2013*, Roma, 391-408.

GAMBACURTA 1999

G. GAMBACURTA, *Considerazioni sulla Valle del Piave: aspetti culturali e culturali*, in *Protostoria e Storia del "Venetorum angulus"*, *XX Convegno di Studi Etruschi e Italici, 16-19 ottobre 1996*, Pisa-Roma, 437-452.

GAMBACURTA 2002

G. GAMBACURTA, *Un santuario sud-occidentale?*, in *Este preromana*, 270-273.

GAMBACURTA 2005

G. GAMBACURTA, *Il deposito votivo di Monte Altare (Treviso)*, in *Stipi votive*, 105-172.

GAMBACURTA 2017

G. GAMBACURTA, *A loom for the Goddess – tools for spinning and weaving from the Sanctuary of the Goddess Reitia in Este (Padua)*, «*Origini*» 40, 1, 217-232.

GAMBACURTA 2019

G. GAMBACURTA, *Attenti al lupo. La tazza biansata da San Basilio di Ariano nel Polesine*, «*AVen*» 41, 48-71.

GAMBACURTA 2020

G. GAMBACURTA, *Eni prekei. Il santuario di Altino in località Fornace e gli aspetti del culto nel Veneto preromano*, in G. CRESCI MARRONE, G. GAMBACURTA, A. MARINETTI (a cura di), *Il dono di Altino. Scritti di archeologia in onore di Margherita Tirelli*, Venezia, 73-91.

GAMBACURTA c.s.,

G. GAMBACURTA, *Filatura e tessitura nell'immaginario e nella ritualità nel Veneto preromano*, in M. S. BUSANA, F. GHEDINI (a cura di), *Lanam fecit: l'economia della lana sul filo della storia, Catalogo della mostra, Asiago 2024*.

GAMBACURTA, CIPRIANO 2018

G. GAMBACURTA, S. CIPRIANO 2018, *Varia I. Die Nichtmetallenen Kleinfunde aus dem Reitia-Heiligtum von Este (Ausgrabungen 1880-1916 und 1987-1991)*, Mainz am Rhein.

GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 2022

G. GAMBACURTA, A. RUTA SERAFINI, *Il riciclo nella produzione votiva del Veneto preromano*, «ScAnt» 28, 2, 313-330.

GAMBACURTA, CIPRIANO, BONDINI 2020

G. GAMBACURTA, S. CIPRIANO, A. BONDINI, *Varia II. Die Metallenen Kleinfunde aus dem Reitia-Heiligtum von Este (Ausgrabungen 1880-1916 und 1987-1991)*, Mainz am Rhein.

GANGEMI 2009

G. GANGEMI, *Le emergenze strutturali del santuario di Monte Calvario ad Auronzo di Cadore (Bl) nel contesto della viabilità antica tra Italia e Norico*, in Altnoi, 247-262.

ICKLER 2013

S. ICKLER, *Die Ausgrabungen 1987-1991 im Reitia-Heiligtum / Gli scavi 1987-1991 nel Santuario di Reitia a Este*, Mainz am Rhein.

Incontrarsi al limite

M. P. CASTIGLIONI, M. CURCIO, R. DUBBINI (a cura di), *Incontrarsi al limite. Ibridazioni mediterranee nell'Italia preromana*, Roma 2020.

LAZZARO 1979

L. LAZZARO, *Contributo alla conoscenza della zona termale apone romana: l'area vicina al colle Montagnone (Montegrotto Terme)*, «AVen» 2, 121-138.

LAZZARO 1981

L. LAZZARO, Fons Aponi. *Abano e Montegrotto nell'antichità*, Abano Terme.

LEONARDI 2005

G. LEONARDI, *Tracce di deposizione in situ nell'area sacra di Villa di Villa (Cordignano-Treviso)*, in *Depositi votivi*, 487-490.

LEONARDI, BOARO, LOTTO 2008

G. LEONARDI, S. BOARO, D. LOTTO, *Il santuario di Villa di Villa (Cordignano, Treviso). Aspetti strutturali in corso di scavo*, in *Veneti antichi*, 123-138.

LV

G. B. PELLEGRINI, A. L. PROSDOCIMI, *La lingua venetica*, I-II, Padova-Firenze 1967.

MAGGIANI 2002

A. MAGGIANI, *Luoghi di culto e divinità a Este*, in *Este preromana*, 77-87.

MAIOLI, MASTROCINQUE 1992

M. G. MAIOLI, A. MASTROCINQUE, *La stipe di Villa di Villa e i culti degli antichi Veneti*, Roma.

MALKIN 2017

I. MALKIN, *Hybridity and Mixture*, in *Ibridazione e integrazione in Magna Graecia. Forme, modelli, dinamiche. Atti del cinquantaquattresimo convegno di studi sulla Magna Graecia, Taranto, 25-28 settembre 2014*, Taranto, 9-27.

MARINETTI 2001

A. MARINETTI, *Il Venetico di Lagole*, in *Materiali di Lagole*, 61-73.

MARINETTI 2002

A. MARINETTI, *Pietra ovale con iscrizione venetica*, in *AKEO*, 158-159.

MARINETTI 2008

A. MARINETTI, *Culti e divinità dei Veneti antichi: novità dalle iscrizioni*, in *Veneti antichi*, 155-182.

MARINETTI 2009

A. MARINETTI, *Da Altno- a Giove: la titolarità del santuario. I. La fase preromana*, in *Altnoi*, 81-127.

MARINETTI 2011

A. MARINETTI, *Il dio Altno e le sue attestazioni epigrafiche*, in M. TIRELLI (a cura di), *Altno antica. Dai Veneti a Venezia*, Venezia, 68.

MARINETTI, PROSDOCIMI 2006

A. MARINETTI, A. L. PROSDOCIMI, *Novità e rivisitazioni nella teonimia dei Veneti antichi: il dio Altno e l'epiteto Šainati-*, in E. BIANCHIN CITTON, M. TIRELLI (a cura di), ...ut ... rosae ... ponerentur. *Scritti in ricordo di Giovanna Luisa Ravagnan*, «QuadAVen» serie speciale 2, 95-103.

MARINETTI, PROSDOCIMI, TIRELLI 2012

A. MARINETTI, A. L. PROSDOCIMI, M. TIRELLI, *Il cippo del lupo dal santuario di Altno*, in *Atti del Convegno Giulia Fogolari e il suo "repertorio...prediletto e gustosissimo", aspetti di cultura figurativa nel Veneto antico, Este-Adria 2012*, «AVen» 35, 76-91.

Materiali di Lagole

G. FOGOLARI, G. GAMBACURTA (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma 2001.

MEFFERT 2009

J. MEFFERT, *Die paläovenetische Votivkeramik aus dem Reitia-Heiligtum von Este - La ceramica votiva veneta del santuario di Reitia a Este*, Mainz am Rhein.

MELLER 2002

H. MELLER, *Die Fibeln aus dem Reitia-Heiligtum von Este - Le fibule dal Santuario di Reitia a Este*, Mainz am Rhein.

MELLER 2012

H. MELLER, *Die Fibeln aus dem Reitia-Heiligtum von Este (Ausgrabungen 1880-1916). Studien zu den Spätlatèneformen, 2 - Le fibule del santuario di Reitia a Este (Scavi 1880-1916). Studi sulle forme tardo-latèniene*, 2, Mainz am Rhein.

NEGRONI CATACCHIO 1976

N. NEGRONI CATACCHIO, *Le vie dell'ambra. I passi alpini orientali e l'Alto Adriatico*, in *Aquileia e l'arco alpino orientate. Atti della VI Settimana di Studi Aquileiesi, 25 aprile-1 maggio 1975*, Udine, 21-59.

Orizzonti del sacro

G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altno e nel Veneto orientale, II Convegno di Studi Altinati*, Roma 2001.

PANDOLFINI, PROSDOCIMI 1990

M. PANDOLFINI, A. L. PROSDOCIMI, *Alfabetari e insegnamento della scrittura in Etruria e nell'Italia antica*, Firenze.

Produzioni, merci e commerci

G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Produzioni, merci e commerci in Altno preromana e romana. Atti del convegno, Venezia 12-14 dicembre 2001*, Roma 2003.

PROSDOCIMI 1988

A. L. PROSDOCIMI, *La lingua*, in G. FOGOLARI, A. L. PROSDOCIMI, *I Veneti antichi. Lingua e Cultura*, Padova, 221-420.

PROSDOCIMI 2002

A. L. PROSDOCIMI, *Veneti, Eneti, Euganei*, Ateste: i nomi, in *Este preromana*, 45-76.

PEZZELLE 2016

A. Pezzelle, *L'immagine dei Veneti negli autori greci e latini*, Cargeghe (Ss).

RIEMER 2005

H. RIEMER, *Die Aschenaltäre aus dem Reitia-Heiligtum von Este - Gli altari di ceneri del santuario di Reitia a Este*, Mainz am Rhein.

RUTA SERAFINI, MARINETTI 2002

A. RUTA SERAFINI, A. MARINETTI, *Corna di cervo iscritte*, in AKEO, 188-192.

RUTA SERAFINI, SAINATI 2002

A. RUTA SERAFINI, C. SAINATI, *Il "caso" Meggiaro: problemi e prospettive*, in *Este preromana*, 216-223.

Stipi votive

G. GORINI, A. MASTROCINQUE (a cura di), *Stipi votive delle Venezie. Altichiero, Monte Altare, Musile, Garda, Riva*, Roma 2005.

TIRELLI 2014

M. TIRELLI, *Altino, il santuario e il lupo. Una nuova lamina votiva*, in G. BALDELLI, F. LO SCHIAVO (a cura di), *Amore per l'Antico. Dal Tirreno all'Adriatico, dalla Preistoria al Medioevo e oltre. Studi di Antichità in ricordo di Giuliano de Marinis*, Roma, 1035-1041.

TIRELLI 2020

M. TIRELLI, *Lo straniero-lupo e il garante nel santuario di Altino*, in *Incontrarsi al limite*, 145-157.

TIRELLI, MARINETTI 2013

M. TIRELLI, A. MARINETTI, *Cippo del lupo*, in *Venetkens* 2013, 333-335.

Veneti antichi

I Veneti antichi. Novità e aggiornamenti, Atti della Giornata di Studi, Isola della Scala, 2005, Sommacampagna (Vr) 2008.

Venetkens

M. GAMBA *et alii* (a cura di), *Venetkens. Viaggio nella terra dei Veneti antichi, Catalogo della mostra*, Venezia 2013.

VERONESE 2010

F. VERONESE, *Appunti sul culto di Eracle e Gerione tra storia e archeologia*, in L. BRACCESI, F. RAVIOLA, G. SASSATELLI (a cura di), *Hesperia*, 26. *Studi sulla grecità di Occidente*, Roma, 29-46.

ZAGHETTO 2003

L. ZAGHETTO, *Il santuario preromano e romano di Piazzetta San Giacomo a Vicenza. Le lamine figurate*, Vicenza.

ZAGHETTO, ZAMBOTTO 2005

L. ZAGHETTO, G. ZAMBOTTO, *Il deposito votivo di Altichiero a Padova (fiume Brenta)*, in *Stipi votive*, 43-101.

ZERBINATI 1982

E. ZERBINATI, *Foglio 64 Rovigo. Edizione archeologica della carta d'Italia*, Firenze.

Clara DI FAZIO

Il culto apollineo a Roma e nel Lazio in età repubblicana

ABSTRACT

In Rome and ancient Latium the phenomenology of the Apollonian cult seems to be the result of a religious, political and socio-cultural process not always intelligible in its historical development. However, with regard to this process we can pick up some clues and traces focusing on the interference between individual expressions of worship and ritual practices. These are related to a god so multifaceted as to respond, over time, to different ideological and social needs. This short essay aims to focus the political, social and cultural dynamics underlying the cult of Apollo during the Republican era.

KEYWORDS

Apollo, forms of worship, Roman politics, society and public religion.

Il tentativo di analisi del culto apollineo nel contesto della religione romana obbliga a un movimento interpretativo affatto lineare, che si snoda lungo gli spazi di intersezione risultanti da una stratificata compresenza di svariate forme ed espressioni culturali, già in sé stesse polivalenti e trasversali¹.

Apollo è *finstere* nelle parole di Karl Kerényi², ovvero oscuro, in una accezione che potremmo meglio tradurre come indecifrabile, complesso, non univoco e difficilmente scomponibile senza perderne il significato d'insieme. Si tratta, dunque, di un dio che corrisponde a uno e a molti, e che per tale pluralità di valenze e funzioni – impossibili da destrutturare e ricomporre entro una singola fisionomia divina o sacrale – si direbbe condensare il valore politeistico delle manifestazioni culturali antiche, che guardano in molte direzioni salvo l'unitarietà. La fenomenologia del culto di Apollo nel sistema religioso romano resta una di quelle questioni che difficilmente è possibile dirimere con un approccio metodologico in genere valido per l'esegesi delle divinità greche. Su questo punto vale la pena riprendere l'osservazione di Arnaldo Momigliano, il quale proprio nella recensione al volume di Kerényi del 1937, *Apollon, Studien Über Antike Religion und Humanität*, afferma: «Yet Rome with her mighty political problems and her cross-currents of moral experience is, I am afraid, too complex a matter for a method which has been used in the studies on simple Olympian god»³.

Sul tema della diffusione del culto di Apollo la letteratura storico-archeologica ha ben evidenziato come almeno dalla fine del VI secolo a.C. sia osservabile un articolato fenomeno di reinterpretazione religiosa del dio greco, che si declina in parallelo, pur non senza anomalie, nell'Italia centrale tirrenica⁴. È nello stesso contesto che germinano e prendono forma i significati del culto romano. Quanto la presenza apollinea al passaggio tra il VI e il V secolo a.C. abbia assunto una valenza eminentemente politica nello scenario tirrenico – implicando la convergenza di relazioni e processi di interazione culturale tra mondo latino, etrusco, greco e magno greco entro una fitta trama in cui rivendica uno spazio affatto marginale la stessa Roma – è sia un dato storico, sia un argomento storiografico rilevato e rilevante, del tutto valorizzato già a partire dalla lungimirante definizione di Apollo come dio «dell'equilibrio tirrenico» offerta da Fausto Zevi⁵.

¹ La più ampia trattazione sul culto di Apollo a Roma resta il lavoro di impronta storica di Jean Gagé: GAGÉ 1955; GAGÉ 1981; vedi anche CHASTAGNOL 1956, pp. 216-222.

² KERÉNYI 1937.

³ MOMIGLIANO 1940, p. 210.

⁴ VALENZA MELE 1977, pp. 493-524; COLONNA 1984, pp. 557-578; VALENZA MELE 1991-1992, pp. 1-71; COARELLI 1993, pp. 31-42; COLONNA 1994, pp. 345-375; D'AGOSTINO, CERCHIAI 1998, pp. 119-128; ZEVI 1998, pp. 3-25; RESCIGNO 2019, pp. 15-25.

⁵ ZEVI 1998, p. 16.

La lunga, e spesso realmente *oscura*, storia del culto romano si direbbe iniziare da un arcano *Apollinar* menzionato da Livio⁶; il filo che si intravede sembra partire da Delphi e per il tramite dei Tarquini, e dei *libri Sibyllini*, attraversare anche la storia religiosa di Cuma⁷. La questione si addensa, sin dall'origine per vero, intorno a un nucleo di significanti poco palesi e di non facile specificazione.

A Roma, infatti, il culto di Apollo intreccia, con implicazioni ideologiche e concettuali non certo trascurabili, memorie mitiche, leggende di fondazione, tradizioni epiche e componenti politiche, culturali e religiose diverse, che di volta in volta definiscono le sfere di competenza sacrale di una divinità ambigua, dall'aspetto mutevolmente delfico o troiano. Nel corso della storia repubblicana in ambito romano si rileva una certa prevalenza dell'azione del dio in qualità (e funzione) di *Oulios, Medicus, Paiàn*; fino al tramonto della Repubblica la venerazione di Apollo – del tutto strumentalizzata a fini politico-ideologici durante le Guerre Civili – sembra esternarsi mediante due particolari espressioni e forme di culto: l'una segue un percorso oracolare e delfico, mentre l'altra rimanda a un contesto “ctonio” e anatolico, dunque a consuetudini e tradizioni evidentemente diffuse in Occidente sin dall'epoca arcaica, attraverso percorsi che non si può escludere siano stati favoriti dalla mediazione cumana⁸.

Riflettere sul significato e sulla storia religiosa di Apollo a Roma, e nel Lazio, comporta di necessità il confronto tanto con un dio dalla natura mutevole, quanto con aspetti sacrali e forme rituali di non immediata evidenza (anche in termini di riconoscibilità archeologica), che evolvendosi si (con)fondono, celando l'esito di meccanismi di difficile ricostruzione, ma che racchiudono tutta la complessità di una venerazione altamente stratificata, sia nel tempo, sia nelle prassi di culto. Per l'età arcaica, ad esempio, se rilette alla luce dei legami politici, le vicende storiche sembrano svelare una presenza apollinea che si innesta, dispie-

⁶ Vedi *infra*. LTUR I, s.v. *Apollinare*, p. 48 (F. COARELLI).

⁷ Secondo la tradizione storico-antiquaria, Tarquinio il Superbo avrebbe introdotto da Cuma i *libri Sibyllini*, che affidati ai *virii sacris faciundis* e custoditi nel tempio di Giove Capitolino serbavano, tra gli oracoli, i *remedia* e i *fata* di Roma. D.H. 4.62.4-6; PLIN. *nat.* 13.88, 34.22.29; SOL. 2.16; GELL. 1.19; D.C. frg. 10, 8, *apud Zonaras* 7.11; LACT. *epit.* 10-11; SERV. *Aen.* 6.72; ISID. *Etym.* 8.8.5; LYD. *Mens.* 4.47; SUID, s.v. *Sibylla*; Tz. *ad Lyc.* 1279. Stando a Varrone, invece, l'introduzione dei libri risalirebbe al regno di Tarquinio Prisco (VARRO *apud Lact. epit.* 1.6.9).

⁸ Da ultima DI FAZIO 2022, pp. 117-126. Manifestazioni affini, declinate in entrambi questi percorsi culturali, trovano riscontro parimenti in Etruria (*Pyrgi, Caere, Tarquinia, Vulci, Veio*, ma anche *Falerii*). Valorizzando lo scenario tirrenico, Bruno D'Agostino e Luca Cerchiali hanno ben evidenziato quanto la diffusione del culto apollineo tra la fine VI e gli inizi V secolo a.C., oltre ad assumere un marcato valore politico, si sostanzia in forme di interazione culturale ad ampio spettro, che a Roma trovano riflesso nelle vicende dell'ultimo periodo regio. Vedi D'AGOSTINO, CERCHIALI 1998, pp. 119-128.

gandosi a vari livelli, sulla più ampia cornice dei rapporti tra Etruria, Lazio e Campania⁹, con manifestazioni sacrali se non del tutto affini almeno comparabili.

A Roma e nel mondo latino la fenomenologia del culto apollineo sottende i termini di un processo religioso, politico e culturale non sempre intelligibile nel suo divenire storico; tuttavia, indizi e tracce, seppure labili, possono cogliersi mettendo a fuoco le interferenze tra le manifestazioni culturali relative a un dio tanto poliedrico da rispondere, nel tempo, ad esigenze ideologiche e sociali diverse. Alla base della scelta religiosa di segno apollineo si pongono dinamiche interdipendenti, che vedono l'intersezione di tradizioni mitiche e rituali autoctone, elleniche o italiote sul densissimo scenario delle connessioni politiche e culturali tirreniche, o meglio di scala mediterranea¹⁰. È lungo questa linea d'orizzonte che si trapiantano gli elementi cardine, i nuclei fondamentali, di quei processi che articolandosi determinano la compartecipazione di Apollo al pantheon romano.

Riconsiderare il tema dell'origine e delle manifestazioni del culto a Roma impone di riconoscere quel tratto di marcata ambivalenza insita nella figura di Apollo, un aspetto costantemente reiterato pur nella diversità dei contesti culturali in cui il dio ricorre nelle sue varie accezioni semantiche. Un forte valore polisemico, infatti, contraddistingue la fisionomia del dio romano, al pari di quello greco, del Suri etrusco, del Sorano falisco e dell'Apollo cumano¹¹. Agendo simultaneamente da guaritore e carnefice, anche in Occidente Apollo manifesta valenze iatriche, profetiche e infere non univoche, che lo rendono analogo, per ruolo e funzioni, allo *iatromantis* di ascendenza anatolica. Su questo tema, Alfonso Mele¹² puntualmente osserva quanto le leggende anatoliche non siano affatto estranee ai culti apollinei; d'altro canto, la via percorsa dai culti è spesso la medesima seguita dai miti.

Senza dubbio, alle qualità di *medicus*¹³ e *tortor*¹⁴ dell'Apollo romano, messe in risalto dalle fonti letterarie, si lega l'associazione con l'anatolico *trosas kai iasas*; tuttavia, proprio il carattere medico, manifesto sin dall'origine, può aver favorito l'analogia con il dio

⁹ Sotto il profilo storiografico è stato chiaramente rilevato come non sia possibile esimersi dal considerare l'apporto e l'intermediazione del mondo etrusco e magno greco, né dal valutare le relazioni stabilite con il versante greco quale interlocutore diretto. Vedi VALENZA MELE 1977, pp. 493-524; COLONNA 1984, pp. 557-578; VALENZA MELE 1991-1992, pp. 1-71; COARELLI 1993, pp. 31-42; COLONNA 1994, pp. 345-375; D'AGOSTINO, CERCHIAI 1998, pp. 119-128; ZEVI 1998, pp. 3-25; RESCIGNO 2019, pp. 15-25.

¹⁰ Già Giovanni Pugliese Carratelli, trattando dell'apporto ellenico alla formazione della cultura religiosa romano-latina, metteva ben in risalto come «i più antichi rapporti di Roma e del Lazio col mondo greco, e con la Magna Grecia in particolare, si rivelano principalmente sotto la specie dei culti»; PUGLIESE CARRATELLI 1968, p. 346.

¹¹ COLONNA 2001, pp. 153-193; COLONNA 2009, pp. 101-134.

¹² Sul tema, più in generale, si rimanda a MELE 2019.

¹³ LIV. 40,51.

¹⁴ SVET. *Aug.* 70.

Oulios, venerato dagli Ioni e dai Focei e diffuso in Asia Minore e in Attica (in particolare ad Atene nel V secolo a.C.)¹⁵.

Resta, infine, un ulteriore elemento da tenere in considerazione nell'analisi del culto romano, ovvero il nesso con l'Apollo panellenico di Delphi, e con il suo oracolo, interlocutore diplomatico e religioso sempre privilegiato su scala internazionale, anche al variare delle circostanze storico-politiche. Non si può escludere che gli esiti delle ambascerie romane a Delphi¹⁶ abbiano trovato un riflesso non certo marginale nell'ambito del culto. Seguendone brevemente le tappe principali, nel 394 a.C. durante la grave crisi politica generata dal conflitto con Veio (sede di un importante santuario apollineo), una delegazione cui prese parte Fabio Ambusto si recò a Delphi per chiedere responsi¹⁷. Poco dopo, nel difficile momento del sacco gallico, una nuova ambasceria fu inviata con il dono di un cratere d'oro promesso nella consultazione precedente e depresso nel *thesauròs* dei Massalioti¹⁸, secondo una consuetudine che evidentemente riprende pratiche arcaiche. In seguito agli eventi catastrofici del 216 a.C., e al susseguirsi dei terribili prodigi che si erano abbattuti sui romani con l'arrivo di Annibale, Q. Fabio Pittore consultò di nuovo l'oracolo delfico, occasione in cui può aver raccolto notizie sulle precedenti frequentazioni romane. Al rientro, racconta Livio¹⁹, seguendo le disposizioni della Pizia Q. Fabio depose la corona di alloro con cui aveva ricevuto il responso e offerto il sacrificio sull'altare del tempio di Apollo. Dovremmo chiederci quale fosse la natura (qualità) divina del destinatario di questo rito sacrificale, plausibilmente svolto nell'area sacra presso la *aedes* dei *prata flaminia*²⁰.

Nelle fonti annalistiche la prima consultazione delfica da parte di Roma risale alla fine del regno di Tarquinio il Superbo²¹. Prestando fede alla tradizione storico-letteraria, intervenuta a più riprese sulla missione delfica di Tarquinio, il tiranno intimorito dall'apparizione di un serpente durante la costruzione della Regia avrebbe inviato Tito, Arrunte e Giunio Bruto presso l'oracolo delfico per chiedere un responso. In tale circostanza Bruto avrebbe ricevuto un vaticinio sul destino del fondatore della Repubblica²². Se Livio²³ ricor-

¹⁵ CAPODICASA 2003, pp. 17-28.

¹⁶ Sui romani a Delphi vedi SORDI 1994, pp. 203-210; MAGNANI 2006, pp. 98-117.

¹⁷ LIV. 5.15.4-12; 16.8-9; D.H. 12.10-12.

¹⁸ LIV. 5.25; 28.2; APP. *Ital.* 8.1.

¹⁹ LIV. 33.11.1-6.

²⁰ Vedi *infra*.

²¹ LIV. 1.60.2.

²² Per Attilio Mastrocinque si tratterebbe, al contrario, dell'oracolo di Cuma; MASTROCINQUE 1988, pp. 57-58; MASTROCINQUE 2019, pp. 7-15.

²³ LIV. 1.56.4.

da soltanto il *prodigium* del serpente quale pretesto per la consultazione pitica, Dionisio di Alicarnasso²⁴ racconta che durante il regno del Superbo una terribile pestilenza colpì ragazzi e ragazze, le donne incinte e le madri che perivano durante il parto. In questo caso, nel tentativo di mettere fine a una simile calamità (presagio della fine della Monarchia e grave pericolo per la sopravvivenza del corpo civico) si coglie la ragione per rivolgersi al più importante oracolo greco. Quello della peste è un elemento non casuale, ed è sintomatico il suo ricorrere nell'*aition* dei *ludi Taurei* trasmesso dalla tradizione antiquaria²⁵. Varrone²⁶ e Festo²⁷ ricordano lo svolgimento di tali ludi presso il circo Flaminio o meglio, seguendo la coerente ricostruzione di Filippo Coarelli²⁸, presso il *campus flaminius* o *prata flaminia* che, stando a Varrone²⁹, avevano preceduto il circo. Le feste si celebravano con cadenza quinquennale, erano dedicate agli dèi inferi, si svolgevano in giugno e prevedevano corse di cavalli e sacrifici di vacche sterili (per scongiurare, all'opposto, la perdita di donne gravide?). Proprio nei *prata flaminia* era stato consacrato l'antico *Apollinar* ricordato da Livio³⁰ a proposito della riunione del senato che vi ebbe luogo nel 449 a.C. Sebbene la fondazione del primo santuario e l'arrivo di Apollo a Roma restino "nebulose", per riprendere le parole di Erika Simon³¹, la quale immagina l'esistenza di uno spazio di culto a cielo aperto, con altare, ricavato entro un bosco di lauro, il nesso tra il problema della peste, la valenza culturale e mitico-rituale degli arcaici *ludi Taurei* (nelle fonti correlati alla fine dell'età regia), e

²⁴ D.H. 4.69.2.

²⁵ SERV. *Aen.* 2.140: *nam hostia quae adaras adducta est immolanda, si casu effugeret, 'effugia' vocari veteri moresolet; in cuius locum quae supposita fuerat, succidanea; si gravida fuerat, forda dicitur; quae sterilis autem est, taurea appellatur: unde ludi Taurei dicti, qui ex libris fatalibus a rege Tarquinio Superbo instituti sunt propterea, quod omnis partus mulierum male cedebat. alii ludos Taureosa Sabinis propter pestilentiam institutos dicunt, ut lues publica in hostias verteretur.* FEST. p. 479 L: *TAURII appellabantur ludi in honorem deorum inferorum facti. Instituti autem: videntur hac de causa. Regnante Superbo Tarquinio quum magna incidisset pestilentia in mulieres gravidas, quae fuerat facta ex carne divendita populo taurorum, ob hoc diis inferis instituti et Taurii vocati sunt.*

²⁶ VARRO *ling.* 5.154: *Item simili de causa circus flaminius dicitur, qui circus aedificatus est Flaminium campum, et quod ibi quoque ludi Tauriis equi circum metas currunt.*

²⁷ FEST. p. 478 L.

²⁸ COARELLI 1993, pp. 31-42.

²⁹ VARRO *ling.* 5.154.

³⁰ LIV. 3.63.7: *Itaque inde consules, ne criminationi locus esset, in prata flaminia, ubi nunc aedes Apollinis est, iam tum Apollinare appellabant, avocavere senatum.*

³¹ SIMON 1978, p. 202.

la dedica dell'*Apollinar* dei *prata flaminia*, che dovrebbe risalire almeno alla prima metà del V secolo a.C., non può essere sottovalutato, né dirsi meramente accidentale³².

Dall'epoca tardo-arcaica e per l'intero corso dell'età repubblicana il "fattore delfico" si direbbe ricorrere con una certa frequenza. La mediazione dell'oracolo di Delphi svolge un ruolo cardine a garanzia delle relazioni politico-diplomatiche internazionali, e in tal senso Apollo agisce in effetti a tutela "dell'equilibrio tirrenico", per tornare ancora una volta alla intuizione di Fausto Zevi³³. Questo certamente è un fatto, ma non è l'unico dato. La tradizione sul dio straniero accolto a Roma sembra insistere in parallelo sul ruolo di *Medicus*, di "guaritore dai mali". Nel 433 a.C., di nuovo per la minaccia della peste, Apollo³⁴ è invocato *pro valetudine populi* come *Paiàn* e il 13 Luglio del 431 a.C. il console *Cn. Iulius*³⁵ dedica la *aedes* nel sito del più antico *Apollinar*³⁶. Si tratta, allo stato attuale delle conoscenze, del solo edificio di culto della storia repubblicana consacrato al dio fino alla dedica e alla realizzazione del tempio augusteo di Apollo Palatino.

È difficile comprendere il carattere cultuale della divinità venerata nei *prata flaminia* – dapprima entro uno spazio inaugurato provvisto di altare, poi nella *aedes* – e altrettanto speculativa sarebbe la lettura delle prassi rituali; tuttavia, pur muovendosi nel campo delle ipotesi, e della comparazione, un elemento può essere positivamente evidenziato. Sembra trattarsi di una figura divina funzionalmente complessa, dalle implicazioni catactonie e catartiche, probabilmente analogo, fatta salva l'accezione mantica e profetica, agli indigeni *Suri*, *Rath*, e *Soranus Pater*, parimenti coinvolti da un processo di interpretazione sincretica che dall'età arcaica, ma non è detto se per il solo tramite delle frequentazioni delfiche, li rende affini ad Apollo³⁷. Traducendo letteralmente l'aggettivo *agnós* che qualifica il dio in

³² Un parallelo rilevante, e cronologicamente coerente con la vicenda di Tarquinio, si ritrova nel racconto di Erodoto (HDT. 1.167) sul ricorso all'oracolo delfico da parte di *Caere* per un'epidemia mortale che colpì uomini e animali. Il contesto storico è qui la battaglia di Alalia che vide Etruschi e Cartaginesi alleati contro i Focci. Il fatto religioso alla genesi del castigo, invece, si riconosce nell'affronto divino per il massacro dei prigionieri focci da parte dei ceretani. Esito della consultazione pitica fu l'istituzione a *Caere* di riti sacrificali, giochi e gare ginniche ed equestri, elemento quest'ultimo ancora una volta in comune con i *Iudi Taurei*. Vedi COARELLI 1993, pp. 31-42.

³³ La storiografia sul tema ha sottolineato gli esiti di un processo definibile di "semantizzazione in chiave delfica", osservabili, ad esempio, per il *Soranus* falisco, il *Rath* di Caere, il *Suri* di Pyrgi: COLONNA 1984-1985, pp. 57-88; COLONNA 2001, pp. 153-193; COLONNA 2009, pp. 101-134. Vedi anche MASTROCINQUE 2006, pp. 85-97.

³⁴ LIV. 4.25.3: *pestilentia eo anno aliarum rerum otium prsebuir; aedes Apollinis pro valetudine populi vota est*.

³⁵ LIV. 4.29.7: *Cn. Iulius consul aedem Apollinis absente collega sine sorte dedicavit*.

³⁶ Vedi LIV. 3.63.7 (vedi *supra*). Una qualche connessione con l'*Apollinar* poteva forse esistere per il *Fons Apollinaris*, sorgente salutare dedicata al dio e oggetto di culto, LTUR II, s.v. *Fons Apollinaris*, p. 257 (J. ARONEN).

³⁷ L'aspetto infero del dio, i cui tratti delfici "interferiscono" con quelli anatolici, ha spinto già gli antichi all'interpretazione come *Dis Pater* (SERV. *Aen.* 785), divinità funeraria di ascendenza frigia, sulla cui funzione nel mondo etrusco si è soffermato Giovanni Colonna (COLONNA 1994, pp. 345-375; COLONNA 2009, pp.

Pindaro³⁸, il poeta Nevio³⁹ chiama *sanctus* l'Apollo Pythius, definendolo, il potente, famoso per le sue frecce, portatore di arco, discendente di Giove.

Valutato in prospettiva storica, il culto apollineo a Roma coinvolge anche Asklepio/ Esculapio e la sua storia mitica. Il culto del figlio di Apollo viene introdotto (forse favorito dagli Ogulnii) in seguito alla consultazione dei *Libri Sibyllini* da parte dei *decemviri sacris faciundis* per una epidemia di peste scoppiata nel 293 a.C., durante la terza guerra sannitica⁴⁰. Nel 292-291 a.C., anno del consolato di Q. Fabio Massimo Gurgite, la delegazione inviata presso l'*Asklepieion* di Epidauro fa ritorno con il *signum* del dio, accolto sull'Isola Tiberina, all'interno di un santuario dedicato nel 289 a.C. Secondo la leggenda di fondazione tramandata dalle fonti il santuario era sorto nel luogo in cui il serpente sacro fuggito dalla nave trovò riparo⁴¹. Le cerimonie sacre erano officiate *graeco ritu*. A partire dal 291-289 a.C. a Roma⁴² Esculapio riveste un ruolo cardine quale dio medico e guaritore ereditando, quindi, una delle funzioni assolve dal padre (evidentemente conservata altrove).

Un aspetto meritevole di attenzione, forse come vincolo sacrale, risiede nella posizione topografica riservata al luogo di culto di Apollo nello spazio dell'Urbe – nei *prata flaminia*, poi in *Circo Flaminius* – e, in particolare, nel fatto che resti immutata per l'intero corso della Repubblica⁴³. La dedica del 353 a.C. ricordata da Livio⁴⁴, probabilmente dovuta alla necessità di una ricostruzione, o di un restauro, in seguito alle vicende dell'assedio gallico, può coerentemente riferirsi al tempio eretto nel 431 a.C. Del tutto plausibile, infine, resta l'ipotesi di un restauro eseguito durante la censura del 179 a.C. da parte di Marco Emilio Lepido e Marco Fulvio Nobiliore, ai quali si devono ingenti lavori di rifacimento nell'area

101-134.). Secondo Mario Torelli potrebbe trattarsi, invece, di un dio affine nelle valenze al *Veiove* latino (TORELLI 1984). Non è forse casuale che l'autore della dedica del 431 a.C. fosse uno *Iulius*, membro di una importante *gens Albana* e antenato degli *Iulii*, che ancora in epoca tardo-repubblicana a *Bovillae* detenevano il culto gentilizio di *Vediovis pater*, non senza ragione definito da Jean Gagé «dio indigeno del Lazio e di Roma sostanzialmente comparabile o assimilabile ad Apollo», GAGÉ 1955, p. 91.

³⁸ PI. P. 9.64.

³⁹ NAEV. *carminum* frg. 5 Heathcote, 10-11: *Deinde pollens sagittis inclutus Arquitenens / sanctus Iove prognatus Pythius Apollo*.

⁴⁰ LIV. 10.47; PLIN. *nat.* 29.16.

⁴¹ VAL. MAX. 1.8.2; LIV. *epit.* 11; OV. *met.* 15.622-745.

⁴² Esculapio è venerato anche nella colonia latina di *Fregellae* dal II secolo a.C.; a *Cora* e a *Velitrae* forse già dall'età repubblicana; a *Castrum Inui*, a *Praeneste* e a *Tibur* è attestato in epoca imperiale.

⁴³ Sotto le strutture dell'edificio sosiano, presso il tempio di Bellona e il teatro di Marcello (ricordato nel testamento augusteo come *ad aedem Apollinis*), sono stati rinvenuti i resti di una costruzione repubblicana; COLINI 1940; MARCHETTI LONGHI 1943, pp. 27-47; *LTUR* I, s.v. *Apollo, aedes in Circo*, pp. 49-54 (A. VISCIOGLIOSI). CIANCIO ROSSETTO 1997-1998, pp. 177-195. Per la statua di culto del tempio di Apollo in *circo* LA ROCCA 1977, pp. 16-33.

⁴⁴ LIV. 7.20.9.

del Circo Flaminio⁴⁵, compresi la costruzione di un teatro *et proscaenium ad Apollinis*⁴⁶. A partire dal 212 a.C., dinanzi al tempio si svolgono le cerimonie dei *ludi Apollinares*, la cui istituzione può ben intendersi come risposta religiosa dello Stato Romano alla gravissima crisi “psicologica” collettiva del 213 a.C.⁴⁷, dovuta al malessere scaturito vicende della seconda guerra punica e sfociato in *superstitio*, con riverberi destabilizzanti sul piano politico e civile, dato il coinvolgimento di classi subalterne e categorie sociali di norma escluse dai *sacra* pubblici e marginali nella piramide sociale. Con un senatoconsulto si impone la consegna di tutti i testi di argomento divinatorio e sacrificale di carattere privato, da sottoporre al vaglio delle autorità religiose ufficiali⁴⁸, mediante un’azione di controllo della *religio externa* (forme di culto e pratiche rituali straniere ammesse fino a quel momento nella dimensione privata) che amplia, in questa specifica circostanza, i poteri del pretore urbano *M. Aemilius*⁴⁹. Il pericolo insito in una crisi di massa, che genera comportamenti (o sentimenti) religiosi contrari al *mos maiorum*, è chiaramente l’esito sovversivo, il ribaltamento dell’ordine sociale generato da forze centrifughe, che l’autorità statale in questa circostanza scongiura facendo leva sulla coesione nazionale. Per reimpostare il necessario equilibrio e l’ordine religioso la classe dirigente (tra cui i *Marcii* e i *Calpurnii Pisones*) usa lo stratagemma dei *Carmina Marciana*⁵⁰. Fra i libri confiscati dal pretore *Aemilius* si scopre un oracolo recante due vaticini: nel primo è predetta la sconfitta di Canne, con forte presa sull’opinione pubblica, mentre il secondo prescrive l’istituzione dei *ludi Apollinares*, quale rito propiziatorio per l’imminente vittoria. Questa operazione è stata definita «trasposizione dell’apollinismo in termini italici»⁵¹, a sottolineare la funzione svolta da una cerimonia religiosa che fonde elementi esterni e interni al sistema di pensiero romano, subito incardinata nella ritualità ufficiale, creata per affrontare un problema politico-sociale; infatti, nel coinvolgere direttamente il popolo i nuovi *ludi* offrono un’alternativa solidale al disorientamento, allontanando il rischio di disordini. La scelta di Apollo come divinità della pacificazione nazionale è interessante sia per il nesso con leggenda troiana, sia per il ruolo del dio quale espiatore ufficiale dei prodigi. L’istituzione dei *ludi* nel 212 a.C. – fissati nel calendario festivo al 13 Luglio e resi annuali dal 208 a.C. in seguito a una epidemia

⁴⁵ Liv. 40.51.3-6.

⁴⁶ Liv. 40.51.3.

⁴⁷ Liv. 25.1.6-12.

⁴⁸ Liv. 25.1.12.

⁴⁹ Liv. 25.1.11.

⁵⁰ Liv. 25.12.2-15.

⁵¹ TODARO 2020, p. 503. Al saggio della studiosa si rimanda per l’attenta analisi della crisi del 213 a.C.; si veda TODARO 2020, pp. 491-508, con ulteriore bibliografia di riferimento.

di peste – sembra segnare il superamento dell'apollinismo magno-greco⁵², in favore di un nuovo culto nazionale atto a celebrare l'affermazione di Roma. Dall'epoca annibalica il tema della vittoria si associa ad Apollo, secondo una concezione ricorrente fino all'età augustea, ovvero alla «terza fase dell'apollinismo romano»⁵³.

Nell'ultimo secolo della storia repubblicana di Roma la figura e il culto di Apollo diventano mezzi di comunicazione politica ancor più potenti e incisivi, soprattutto nel contesto delle Guerre Civili, sino ad essere investiti da un peculiare processo di strumentalizzazione ideologica, che assume forme monumentali nella ristrutturazione del tempio *in circo* – il cui *dies natalis* in epoca augustea coincide, significativamente, con il 23 Settembre⁵⁴ – legata all'intervento di Caio Sosio⁵⁵. Già simbolo della politica religiosa di Mario, il culto apollineo è sfruttato con intento demagogico da Silla⁵⁶, il quale prima della battaglia di Porta Collina avrebbe baciato la statuetta dorata di Apollo, sottratta a Delphi, invocando il dio a favore del suo esercito⁵⁷. Non stupisce, dunque, che su diversi coni monetali emessi dai magistrati tra l'87 e l'82 a.C. ricorrano immagini apollinee; allo stesso modo non può essere una mera coincidenza l'attenzione mariana per il dio durante l'epidemia di peste dell'87 a.C. Proprio in quell'anno, racconta Valerio Massimo⁵⁸, la testa della statua di Apollo si staccò conficcandosi nel terreno: un prodigio subito interpretato come terribile presagio di morte per il console Gneo Ottavio, responsabile dell'espulsione di Cinna a seguito della consultazione dei *libri Sibyllini*. Anche Cesare, che sposa in prime nozze Cornelia, figlia di Cinna, e rifiuta il divorzio nonostante la richiesta di Silla⁵⁹, si serve della funzione simbolica del dio delfico in chiave sia politica, sia autocelebrativa. Infatti, peculiare e risalente è il legame della *gens Iulia* nei confronti di Apollo, protettore della stirpe sin dall'origine: è uno *Iulio* il dedicante del tempio nel 431 a.C., mentre Cesare nel 45 a.C. offre a sue spese i *ludi Apollinares* che, parafrasando Livio⁶⁰, sono svolti per celebrare la vittoria, non

⁵² Cfr. TODARO 2020, p. 505.

⁵³ Così TODARO 2020, p. 505.

⁵⁴ DEGRASSI 1963, p. 512.

⁵⁵ LA ROCCA 1980-1981, pp. 57-73; VISCOGLIOSI 1996.

⁵⁶ Sul rapporto tra Silla e Apollo si rimanda al lavoro di ASSENMAKER 2014.

⁵⁷ APP. *Mith.* 54.217. Nel racconto plutarco Silla dedica ad Apollo, oltre che a Zeus e ad Asklepio, metà del territorio tebano (PLU. *Sull.* 29.11-13; 32.2) e invia il focese Cafi a Delphi per farsi consegnare dall'anfizionia il tesoro del dio (PLU. *Sull.* 12.7-8).

⁵⁸ VAL. MAX. 1.6.10.

⁵⁹ SVET. *Iul.* 1.2.

⁶⁰ Cfr. *supra*. LIV. 24.12.14-15: *Haec est origo ludorum Apollinarium, victoriae non valetudinis ergo ut plerique rentur, votorum factorumque. Populus coronatus spectavit, matronae supplicaverunt; volgo apertis ianuis in propatulo epulati sunt celebraque dies omni caerimoniarum genere fuit.*

la guarigione. Il ruolo assunto dal dio nell'ambito della dialettica ideologica che contraddistingue il tramonto della Repubblica⁶¹ è palese anche nel tentativo di rivendicazione del favore di Apollo da parte del cesaricida Bruto⁶². Ciò nonostante sarà Ottaviano a cogliere l'eredità, tanto politica, quanto religiosa, del padre adottivo, dando inizio al «principato di Apollo»⁶³. Con l'età augustea prende forma un cambiamento sostanziale nella natura del culto e nel significato sacrale: la tradizione delfica sembra diluirsi nelle nuove valenze del santuario palatino e un Apollo dall'aspetto Delio⁶⁴ si direbbe sostituire l'antico *Oulios*, il *Paiàn*, l'oscuro guaritore. Resta il nesso con la vittoria, ma in riferimento ormai alla vittoria aziaca, e alla conseguente *pax augusta* tutelata da colui che «reclama la cetra Apollo / il vincitore, e depone le armi per dedicarsi a placidi cori»⁶⁵.

Fuori dall'Urbe, seguendo le notizie tramandate dalle fonti letterarie⁶⁶ si nota la diffusione del culto di Apollo nel Lazio meridionale costiero, in particolare nella zona tra Gaeta e Terracina. È merito di Eugenio Polito⁶⁷ l'attento riesame delle testimonianze relative alla presenza del dio lungo la costa laziale a sud del promontorio del Circeo, dunque in un comparto geo-etnografico che rispetto alle più antiche tradizioni cultuali apollinee può aver assorbito tanto una matrice etrusca o cumana, quanto una influenza laconica di ascendenza tarantina, come suggerito dallo stesso studioso. Se per l'epoca arcaica è necessario arrendersi alla mancanza di dati, rispetto al contesto storico del IV secolo a.C., e ancor più del III e del II secolo a.C., resta valida la lettura offerta da Polito in merito alla possibilità che «suggestioni risalenti alla diffusione dell'immaginario mitico dei coloni greci furono probabilmente riesumate e adattate a giustificare le pretese di controllo della costa avanzate da più parti»⁶⁸, soprattutto con riferimento alla riapertura degli scali tirrenici intermedi tra Roma e la Campania, destinati a sostenere la rete dei nuovi traffici mediterranei. Senza dubbio, una plausibile rivisitazione delle tradizioni mitiche può essere stata operata allo scopo di «ricreare fra le diverse realtà locali quei contatti e rapporti garantiti da comunan-

⁶¹ Sul ruolo politico di Apollo alla fine della Repubblica vedi anche LANGE 2009.

⁶² PLU. *Brut.* 21.3-6.

⁶³ STRAZZULLA 1990.

⁶⁴ Cfr. MAVROJANNIS 1995, pp. 85-102. Interessante è l'interpretazione ovidiana del dio, che interviene sulla tradizione mitografica, in contrasto, o comunque in alternativa, alla visione augustea; sul tema si veda GHEDINI 2012, pp. 145-164.

⁶⁵ PROP. 4.6.69-70.

⁶⁶ LIV. 40.2.4: *a Formiis aedem Apollinis Caietae de caelo tactam*. OBSEQ. 5 [60]: *aedes Apollinis Caietae fulmine icta* (182 a.C.). PLU. *Cic.* 47.8: Ἐχει δ' ὁ τόπος καὶ ναὸν Ἀπόλλωνος μικρὸν ὑπὲρ τῆς θαλάσσης.

⁶⁷ POLITO 2008, pp. 89-104.

⁶⁸ POLITO 2008, p. 97.

za d'origine e affinità di culto, sicura base per proficue relazioni commerciali»⁶⁹. Ancora problematica, invece, risulta l'interpretazione delle forme e dei significati del culto nei casi di Ostia, Anzio e Terracina, dove il ruolo dell'Apollo romano è visto in analogia, non poco forzata, alla funzione dell'*archegetes* greco, inteso come una sorta di divinità guida dell'espansionismo e della fondazione di colonie di diritto romano⁷⁰. Nel tentativo di dirimere la questione, forse sarebbe necessario ragionare sulle interferenze tra diversi fattori (storici, culturali e religiosi), anche in rapporto alla cronologia, affatto omogenea, delle varie attestazioni. Continuando a seguire la strada aperta da Attilio Mastrocinque⁷¹ non può essere lasciata a margine l'incidenza delle trasformazioni, non solo concettuali, avvenute in epoca augustea, presupposto per la formalizzazione del fenomeno sacrale che caratterizza la venerazione apollinea in età imperiale.

Nel sito di Anzio la presenza di Apollo è correlata al racconto mitico dell'arrivo di Esculapio. Nelle *Metamorfosi* Ovidio⁷² parla di un tempio dedicato ad Apollo (*parentis*) sorto nel luogo di sosta del serpente sacro in occasione del trasporto a Roma nel 291 a.C. L'area sacra (*templa* dice Ovidio), che doveva trovarsi in prossimità di un punto di approdo, era provvista di un vestibolo e di un ricco giardino nel quale fiorivano mirto e palme, come ricorda Valerio Massimo⁷³, il quale però – al pari di Livio⁷⁴ che cita il dono di *tabulae pictae* ad opera del pretore Lucrezio nel 171 a.C. – menziona un santuario dedicato al solo Esculapio (le due fonti riportano, rispettivamente, *aedes* e *fanum*). Considerata l'assenza di altri dati non è facile comprendere se vi fossero due culti distinti o non si fosse verificata una sorta di "sovrapposizione"; al contempo non può escludersi l'esistenza di un tempio già dedicato ad Apollo e per questo "scelto" dall'animale totemico come sede per Esculapio⁷⁵.

⁶⁹ POLITO 2008, p. 97.

⁷⁰ CARINI 2009, pp. 333-347; CARINI 2014, pp. 295-308.

⁷¹ MASTROCINQUE 2014, pp. 223-238.

⁷² OV. *met.* 15.718: *et spissi litoris Antium. / huc ubi veliferam nautae advertere carinam / (asper enim iam portus erat), deus explicat orbes / perque sinus crebros et magna volumina labens / templa parentis init flavum tangentia litus. / aequore placato patrias Epidaurius aras / linquit et hospitio iuncti sibi numinis usus / litoream tractu squamae crepitantis harenam / sulcat et innixus moderamine navis in alta / puppa caput posuit donec Castrumque sacrusque / Lavini sedes Tiberinaque ad Ostia venit.*

⁷³ VAL. MAX. 1.8.2: *[...] Antium appulerunt, anguis, qui ubique in navigo remanserat, prolapsus in vestibulo aedis Aesculapii myrto frequentibus ramis diffusae super imminentem excelsae altitudinis palmam circumdedit perque tres dies, positus quibus vesci solebat non sine magno metu legatorum ne inde in triremem reverti nollet Antiensis templi hospitio usu [...].*

⁷⁴ LIV. 43.4.6: *tabulis quoque pictis ex praeda fanum Aesculapii exornavit.*

⁷⁵ In merito alla localizzazione topografica si ritiene che il santuario potesse sorgere presso la cosiddetta fonte dello Speziale, dove è stato rinvenuto un complesso termale e sono stati recuperati frammenti ceramici

Lasciando la costa per guardare agli antichi centri latini, le testimonianze relative al culto diventano (paradossalmente) ancora meno esplicite, soprattutto sul piano archeologico, e forse meno risalenti di quanto si immagini. Manifestazioni di un culto pubblico di Apollo ricorrono, sebbene le fonti epigrafiche siano della piena epoca imperiale, nei santuari di Fortuna Primigenia a *Praeneste*⁷⁶ e di Ercole Vincitore a *Tibur*, dove sono attivi i *sacerdoti Apollinis Herculano*⁷⁷. Difficile dire quanto tale venerazione apollinea fosse risalente nel tempo. Ad ogni modo, la coincidenza con le più importanti sedi oracolari latine può non essere priva di senso; al contrario, potrebbe verosimilmente serbare un fattore indiziario rispetto a talune funzioni rivestite dal dio in questi specifici contesti religiosi.

Se a *Tarracina* il dio si direbbe un portato della religione augustea, a un intervento del magistrato municipale *Lucius Aninius Capra* si lega l'attestazione di una non altrimenti nota *aedes* di *Setia*⁷⁸. Dalla zona pontina lungo la via Appia (in località Posa di Mesa, Pontinia) proviene una lamina recante il teonimo *Apol(l)onei* databile intorno al III secolo a.C.⁷⁹: l'iscrizione è parte di un gruppo di sei dediche (a *Cererei*, *Dianai*, *Herc(u)lei*, *Diiovei*, *Neptuno*) che Filippo Coarelli⁸⁰ pone in relazione a un santuario frequentato in epoca medio-repubblicana. La narrazione annalistica liviana sui prodigi menziona l'esistenza, tra la fine del III e il II secolo a.C., di una *aedes Apollinis a Velitrae*⁸¹, dove il culto è associato ad Ercole e a *Sanctus*, e a *Gabii*⁸², dal cui territorio proviene anche una dedica votiva di carattere privato risalente alla prima metà del I secolo a.C.⁸³. Sacerdoti di Apollo sono attestati a *Bovillae*⁸⁴, la sede – non a caso – del culto gentilizio di Veiove, altra divinità protettrice degli *Iulii*.

databili tra il III e il II secolo a.C. (ovvero frammenti di ceramica a vernice nera e ceramica campana iridescente con lettere graffite). Così BRANDIZZI VITTUCCI 2000, pp. 47-52; JAIA 2004, pp. 255-262.

⁷⁶ CIL XIV, 2847 (CECCARELLI, MARRONI 2011, p. 366); CIL XIV, 2852 (GRANINO CECERE 2005, p. 416, n. 605).

⁷⁷ CIL XIV, 4254.

⁷⁸ CIL X, 6463: *L(ucius) Aninius L(uci) filius Capra IIIvir iter(um) / Apollinis aed(em) et circum aedem / muros d(e) s(ua) p(ecunia) r(eficiendum) c(uravit)*. Iscrizione di provenienza urbana non meglio precisabile; BRUCKNER 2003, pp. 80-81.

⁷⁹ AE 1999, 414-430.

⁸⁰ COARELLI 2005, pp. 181-190. Vedi anche CASSIERI 2002, p. 65.

⁸¹ LIV. 32.1.10: *Apollinis et Sancti et Herculis aedes* (207 a.C.).

⁸² LIV. 41.16.6: *Plenis religionum animis prodigia insuper nuntiata: Tusculum facem in caelo visam, Gabiis aedem Apollinis et privata aedificia complura, Graviscis murum portamque de caelo tacta. Ea patres procurari, ut pontifices censuisset, iusserunt* (prodigio del 176 a.C.).

⁸³ AE 1986, 118: *Apolline / C(aius) Lutati(us) L(ucii) filius / Pintbia / d(onum) d(edit) l(ibens) m(erito)*. Da Pantano Borghese. Vedi GRANINO CECERE 1986, pp. 265-288, la quale pensa a un Apollo *Medicus*.

⁸⁴ CIL XIV, 2391; CIL XIV, 2405; CIL VI, 1924.

Una ulteriore testimonianza ricorre, infine, nel Lazio meridionale interno, in particolare nel centro di origine volsca di *Arpinum* (*civitas optimo iure* dal 188 a.C.), dove la presenza di Apollo è attestata da una dedica votiva privata, forse attinente alla base di un donario offerto dal liberto *Lucius Aufideius*, databile, come il *donum* del *Caius Lutatius* di *Gabii*, nella prima metà del I secolo a.C.⁸⁵.

Nel racconto di questa storia apollinea sembra mancare un contributo effettivo dell'archeologia in relazione ai riti e alle pratiche cultuali, fatte salve le poche dediche votive dal Lazio attinenti ad offerte tipiche della devozione privata. Alla ricerca di *realia*, forse nuove e accurate indagini sul campo o nei depositi di materiale archeologico – sebbene non sempre di agevole reperimento – potrebbero restituire oggetti votivi associabili ai siti e ai contesti in cui la presenza apollinea è attestata dalle fonti storiche. Ulteriori dati, elementi o tracce concrete potrebbero offrire validi spunti di riflessione per un avanzamento nell'analisi della natura sacrale e nella comprensione delle prassi rituali che contraddistinguono il culto di Apollo a Roma e nel Lazio antico, considerandone la complessità di fondo, senza dimenticare, però, che la stessa assenza di qualcosa può essere sintomatica di una certa concezione della divinità e del rito. Al momento, per l'epoca repubblicana la prudenza storica e la coerenza scientifica suggeriscono di fermarsi alle osservazioni raccolte in questa brevissima sintesi, tenendo a mente come la fenomenologia dei *sacra* apollinei segua percorsi articolati e non lineari, i cui esiti rispetto alle forme di comportamento religioso e rituale restano ancora difficilmente tangibili.

⁸⁵ Vedi PICUTI 2009, pp. 133-142.

BIBLIOGRAFIA

ASSENMAKER 2014

P. ASSENMAKER, *De la victoire au pouvoir. Développement et manifestations de l'idéologie impériatoriale à l'époque de Marius et Sylla*, Bruxelles.

BRANDIZZI VITTUCCI 2000

P. BRANDIZZI VITTUCCI, *Antium. Anzio e Nettuno in epoca romana*, Roma.

BRUCKNER 2003

E. Ch. BRUCKNER, *Culti e luoghi di culto a Setia e nel suo territorio*, in L. QUILICI, S. QUILICI GIGLI (a cura di), *Santuari e luoghi di culto nell'Italia antica*, 75-98.

CAPODICASA 2003

R. CAPODICASA, *Apollo Medico fra Grecia e Roma*, «AcR» 48, 1, 17-28.

CARINI 2009

A. CARINI, *Apollo, un dio proprio della più antica colonizzazione romana?*, «Ostraka» 18, 333-347.

CARINI 2014

A. CARINI, *Il culto di Apollo nella colonizzazione romana*, in T. D. STEK (a cura di), *Roman Republican colonization: new perspectives from archaeology and ancient history*, Roma, 295-308.

CASSIERI 2002

N. CASSIERI, *Laminette di bronzo iscritte da Mesa di Pontinia*, in *Il Lazio regione di Roma. Catalogo della mostra*, Palestrina, Roma, 65.

CECCARELLI, MARRONI 2011

L. CECCARELLI, E. MARRONI, *Repertorio dei santuari del Lazio*, Roma.

CHASTAGNOL 1956

A. CHASTAGNOL, *Le culte d'Apollon a Rome*, «AnnHistScSoc» 11, 2 (Apr. - Jun.), 216-222.

CIANCIO ROSSETTO 1997-1998

P. CIANCIO ROSSETTO, *Tempio di Apollo. Nuove indagini sulla fase repubblicana*, «RendPontAc» 70, 177-195.

COARELLI 1993

F. COARELLI, *I Tarquini e Delfi*, in A. MASTROCINQUE (a cura di), *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente, Atti del Secondo incontro trentino dedicato a problemi di storia antica*, Trento, 31-42.

COARELLI 2005

F. COARELLI, *Un santuario mediorepubblicano a Posta di Mesa*, in W. V. HARRIS, E. LO CASCIO (a cura di), *Noctes Campanae. Studi di storia antica ed archeologia dell'Italia preromana e romana in memoria di M. W. Frederiksen*, Napoli, 181-190.

COLINI 1940

A. COLINI, *Il tempio di Apollo*, Roma.

COLONNA 1984

G. COLONNA, *Apollon, les Etrusques et Lipara*, «MEFRA» 96, 2, 557-578.

COLONNA 1984-1985

G. COLONNA, *Novità sui culti di Pyrgi. Ancora sul culto etrusco di Apollo*, «RendPontAc» 57, 57-88.

COLONNA 1994

G. COLONNA, *L'Apollo di Pyrgi*, in *Magna Grecia, Etruschi, Fenici. Atti del Trentatreesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 8 - 13 ottobre 1993*, Taranto, 345-375.

CLARA DI FAZIO

COLONNA 2001

G. COLONNA, *Divinazione e culto di Rath/Apollo a Caere (a proposito del santuario in località S. Antonio)*, «ArchCl» 52, 151-173.

COLONNA 2009

G. COLONNA, *L'Apollo di Pyrgi, Śur/Śuri ("il Nero") e L'Apollo Sourios*, «StEt» 73, 101-134.

D'AGOSTINO, CERCHIAI 1998

B. D'AGOSTINO, L. CERCHIAI, *Aspetti della funzione politica di Apollo in area tirrenica*, in S. ADAMO MUSCETTOLA, G. GRECO (a cura di), *I culti della Campania antica, Atti del Convegno Internazionale di Studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele, Napoli, Roma*, 119-128.

DEGRASSI 1963

A. DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae, XIII, 2. Fasti anni numani et iuliani*, Roma.

DI FAZIO 2022

C. DI FAZIO, *Sotto il segno di Apollo: Roma e il Lazio tra etruschi e cumani. Religione e politica in età arcaica*, in C. RESCIGNO, V. PARISI (a cura di), *La colomba di Apollo. La fondazione di Cuma e il ruolo del culto apollineo nella colonizzazione euboica d'Occidente, Atti del Convegno Internazionale, 16 Novembre 2020, Napoli*, 117-126.

GAGÈ 1955

J. GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" a Rome des origines a Auguste*, Paris.

GAGÈ 1981

J. GAGÉ, *Apollon impérial, garant des "Fata romana"*, Berlin-New York.

GHEDINI 2012

F. GHEDINI, *Ovidio e il pantheon augusteo: Apollo nelle Metamorfosi*, «Paideia» 67, 145-164.

GRANINO CECERE 1986

M. G. GRANINO CECERE, *Apollo in due iscrizioni di Gabii*, in *Decima Miscellanea Greca e Romana*, Roma, 265-288.

GRANINO CECERE 2005

M. G. GRANINO CECERE, *Supplementa Italica. Imagines. Latium vetus 1 (CIL, XIV; Eph. Epigr., VII e IX), Latium vetus praeter Ostiam*, Roma.

JAIA 2004

A. JAIA, *I luoghi di culto del territorio di Anzio*, in G. GHINI (a cura di), *Lazio e Sabina, 2. Secondo incontro di studi sul Lazio e la Sabina. Atti del convegno, Roma, 7-8 maggio 2003*, Roma, 255-264.

KERÉNYI 1937

K. KERÉNYI, *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*, Wien.

LANGE 2009

C. H. LANGE, *Res Publica Constituta. Actium, Apollo and the Accomplishment of the Triumviral Assignment*, Leiden, Boston.

LA ROCCA 1977

E. LA ROCCA, *L'Apollo "qui citharam... tenet" di Timarchides. Un frammento dal tempio di Apollo in circo*, «BMusRom» 24, 16-33.

LA ROCCA 1980-1981

E. LA ROCCA, *Sculture frontali del tempio di Apollo Sosiano: notizia preliminare*, «BCom» 87, 57-73.

MAGNANI 2006

S. MAGNANI, *I Romani a Delfi*, in *Stranieri e non cittadini*, 98-117.

MARCHETTI LONGHI 1943

G. MARCHETTI LONGHI, *Il culto ed i tempi di Apollo in Roma prima di Augusto*, «RM» 58, 27-47.

MASTROCINQUE 1988

A. MASTROCINQUE, *Lucio Giunio Bruto: ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana*, Trento.

MASTROCINQUE 2006

A. MASTROCINQUE, *Influenze delfiche su Soranus Apollo, dio dei Falisci*, in *Stranieri e non cittadini*, 85-97.

MASTROCINQUE 2014

A. MASTROCINQUE, *Tarquin the Superb and the proclamation of the Roman Republic*, in B. MINEO (a cura di), *A companion to Livy*, Chichester, 301-313.

MASTROCINQUE 2019

A. MASTROCINQUE, *Lucio Giunio Bruto: caratteri antichi del fondatore della repubblica romana*, «MEFRA» 131.1, 7-15.

MAVROJANNIS 1995

Th. MAVROJANNIS, *Apollo Delio, Atene e Augusto*, «Ostraka» 4, 85-102.

MELE 2019

A. MELE, *Dalla Troade a Cuma Opicia. Gli Eoli, la Sibilla, Apollo Smintheo*, Roma.

MOMIGLIANO 1940

A. MOMIGLIANO, *Apollon, Studien Über Antike Religion und Humanität by Karl Kerényi* (Review by Arnaldo Momigliano), «JRS» 30, 208-210.

PICUTI 2009

M. R. PICUTI, *Un'iscrizione sacra ad Apollo, una dedica dei pueri et puellae alimentari all'imperatore Adriano e altre novità epigrafiche tra Arpino e Casamari (Frosinone)*, in H. SOLIN (a cura di), *Le epigrafi della Valle di Comino, Atti del V Convegno epigrafico cominese, Atina, Palazzo Ducale, 1 giugno 2008*, Cassino, 133-162.

POLITO 2008

E. POLITO, *Santuari apollinei nel Lazio meridionale*, in C. CORSI, E. POLITO (a cura di), *Dalle sorgenti alla foce. Il bacino del Liri-Garigliano nell'antichità: culture, contatti, scambi, Atti del Convegno, Frosinone-Formia, 10-12 novembre 2006*, Roma, 89-104.

PUGLIESE CARRATELLI 1968

G. PUGLIESE CARRATELLI, *Lazio, Roma e Magna Grecia prima del secolo quarto a.C.*, «PP» 23, 321-347.

RESCIGNO 2019

C. RESCIGNO, *Una lettera capovolta e il nome di Hera. Breve nota sul dischetto Carafa*, «Polygraphia» 1, 15-25.

SIMON 1978

E. SIMON, *Apollo in Rom*, «JdI» 93, 202-227.

SORDI 1994

M. SORDI, *I più antichi rapporti fra Roma e Delfi*, in G. SFAMENI GASPARRO (a cura di), *Agathè elpis. Studi storico religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, 203-210.

Stranieri e non cittadini

A. NASO (a cura di), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci, Atti del convegno internazionale, Udine 2003*, Firenze 2006.

STRAZZULLA 1990

M.J. STRAZZULLA, *Il Principato di Apollo. Mito e propaganda nelle lastre "Campana" dal tempio di Apollo Palatino*, Roma.

TODARO 2020

G. TODARO, *Tanta religio et ea magna ex parte externa (25.1.6-12). Culti stranieri e crisi religiosa nel 213 a.C.*, «Lexis» 38, 2, 491-508.

CLARA DI FAZIO

TORELLI 1984

M. TORELLI, *Lavinio e Roma: riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma.

VALENZA MELE 1977

N. VALENZA MELE, *Hera, Apollo e la colonizzazione euboica*, «MEFRA» 89.2, 493-524.

VALENZA MELE 1991-1992

N. VALENZA MELE, *Hera ed Apollo a Cuma e la mantica sibillina*, «RIA» 14-15, 1-71.

VISCOGLIOSI 1996

A. VISCOGLIOSI, *Il Tempio di Apollo in Circo e la formazione del linguaggio architettonico augusteo*, Roma.

ZEVI 1998

F. ZEVI, *I Greci, gli Etruschi, il Sele (Note sui culti arcaici di Pompei)*, in S. ADAMO MUSCETTOLA, G. GRECO (a cura di), *I culti della Campania antica, Atti del Convegno Internazionale di Studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele, Napoli 1995*, Roma, 3-25.

Giovannella CRESCI MARRONE

Apollo di frontiera: un caso di studio

ABSTRACT

The contribution analyzes the dedication to Apollo present in the *lucus Pisauensis*; in light of the new archaeological findings and the progress of studies, it examines the circumstances of its apposition, the skills exercised by the divinity, the relationships with the other deities of the local *pantheon* and the ritual episodes that may have required his involvement.

KEYWORDS

Apollo *Pisauensis*, *lucus*, culti coloniari, romanizzazione, *Pisaurum*, colonizzazione viritana.

L'architetto e pittore pesarese Giovanni Andrea Lazzarini (1710-1801), quando, su commissione dell'erudito Annibale degli Abbatini Olivieri (1708-1789), scopritore del cosiddetto *lucus Pisauensis*¹, scelse di illustrare in due tele il tema della *Pesaro gentile* e della *Pesaro cristiana*, pose in tali dipinti, a simbolo della vicenda culturale della città, proprio l'altare di Apollo di cui ci si occuperà in questa sede. Nel primo dipinto, l'ara è rappresentata sullo sfondo, sormontata da una statua e oggetto di culto, mentre in primo piano figura un volume (i *Marmorata Pisauensis* del committente²) in cui è trascritta l'iscrizione; nel secondo dipinto, dominato dall'immagine della croce, l'altare sullo sfondo viene distrutto dalla furia iconoclasta dei cristiani³.

L'altare pisauense, nonostante abbia attirato l'interesse della critica⁴ e sia stato già studiato da chi scrive⁵, merita un nuovo approfondimento non solo perché si tratta di una delle più antiche dediche in latino alla divinità, ma anche perché tale caso di studio consente di illustrare la bontà dell'approccio metodologico integrato ai temi del sacro per il quale si battono da anni questi incontri di studio denominati *Sacrum facere*⁶.

Inoltre, negli ultimi quarant'anni gli studi sull'area sacra pisauense sono proseguiti in modo significativo⁷ e i risultati di singoli affondi tematici sono recentemente confluiti, dapprima sotto il profilo storico, nella monografia di Simone Sisani che ricostruisce le fasi e le modalità della conquista romana nell'area umbra⁸, quindi più specificamente in un volume di Francesco Belfiori che ha finalmente adottato un approccio organico e multidisciplinare all'analisi del luogo sacro, con l'aggiunta di una prospettiva moderna e ambiziosa sul tema della prassi rituale⁹; nel contempo, in un agile opuscolo curato da Maria

¹ L'identificazione del luogo di culto in un *lucus*, affermata su base antiquaria, è messa giustamente in discussione da BELFIORI 2017, p. 58 (che preferisce la definizione di *fanum*), anche a causa della problematicità di interpretazione dell'unica attestazione che ne menzionerebbe la presenza, cioè il graffito su un votivo (una statuina in argilla che rappresenta un bambino in fasce), su cui (BELFIORI), SISANI 2015, pp. 23-26 ove bibliografia precedente.

² La trascrizione della dedica ad Apollo è presente su un esemplare interfoliato (Ms. Oliv. 479) dei *Marmorata Pisauensis* per cui cfr. DI LUCA 2004, p. 11, fig. 6.

³ Si veda DBI LXIV (2005), s.v. *Lazzarini, Giovanni Andrea* (V. VERNESI).

⁴ Per limitarci alla bibliografia epigrafica cfr. *CIL* I¹, 167; XI, 6290, add. p. 1399; *ILS* 2970; *CIL* I², 368, tav. II; *ILLRP* 13; CRESCI MARRONE, (MENNELLA) 1984, pp. 89-93 con foto; EDR015974 (F. BRANCHESI).

⁵ CRESCI MARRONE, (MENNELLA) 1984, pp. 42-61 all'interno della trattazione dei culti del *lucus*.

⁶ FONTANA 2013, in particolare pp. 2-4.

⁷ Cfr., quale ineludibile tappa iniziale dei moderni studi sul complesso sacro pesarese, DI LUCA 1984, ove bibliografia precedente a p. 104 nt. 3.

⁸ SISANI 2007, pp. 199-204.

⁹ BELFIORI 2017.

Teresa Di Luca si è fornita, con ottime riproduzioni, una documentatissima illustrazione divulgativa del bosco sacro¹⁰.

La storia degli studi: nuove acquisizioni esegetiche e problemi aperti

Quali, in sintesi le novità riferibili al paesaggio religioso in cui dovremo provare ad inscrivere l'Apollo di *Pisaurum*?

La prima riguarda la cronologia e la si deve a Filippo Coarelli il quale ha avanzato e ben argomentato l'ipotesi, poi sposata da gran parte della critica che si occupa di romanizzazione dell'*ager Gallicus* e dell'intera area centro adriatica, che il *lucus* non sia assolutamente collegato alla fondazione della colonia nel 184 a.C., bensì sia ascrivibile a un *conciliabulum* di percettori di *fundi* allocati nell'area a seguito di distribuzioni viritane; esse sarebbero state esito, piuttosto che della lottizzazione la quale fece seguito alla *lex Flaminia* del 232 a.C., di una colonizzazione viritana promossa da due figure di spicco quali Manio Curio Dentato e Marco Livio Druso protagonisti della campagna militare di conquista dell'*ager Gallicus* nel 284 a.C., alle cui famiglie appartengono le matrone *Mania Curia* e *Pola Livia* promotrici nell'area sacra di una dedica a *Mater Matuta* (fig. 1)¹¹. Tale cronologia alta confermerebbe il giudizio di Theodor Mommsen circa la «*remotissima vetustas*» delle dediche pisaurensi asseverata anche dalla loro paleografia¹².

La seconda novità riguarda l'ubicazione del *lucus* a proposito della quale le informazioni dello scopritore Annibale degli Abbatini erano state assai vaghe, nonostante i reperti fossero stati rinvenuti nelle sue proprietà fondiari; le indagini di archivio di Maria Teresa Di Luca, la quale ha lavorato soprattutto sull'articolata consistenza catastale della nobile famiglia e sui suoi assi ereditari, hanno circoscritto il luogo sacro ad un'area tra la sommità e le pendici sud-occidentali del colle della Salute a nord ovest del borgo di Santa Veneranda a circa tre km da Pesaro, ove i fenomeni sorgentizi sono anche oggi ben riscontrabili¹³. Le indagini archeologiche intraprese ai piedi di tale sommità nell'area fra Santa

¹⁰ *Il lucus Pisaurensis* 2004.

¹¹ COARELLI 2000. Per il testo della dedica a *Mater Matuta* da parte delle due matrone cfr. EDR015985 (F. BRANCHESI). Per una cronologia risalente degli altari si erano pronunciati già RITSCHL 1859, pp. 400-402 e RITSCHL 1862, pp. 36-38; MOMMSEN *apud CIL* I¹, pp. 32-33; LOMMATZSCH, BÜCHELER *apud CIL* I², p. 407; SUSINI 1965-1966, pp. 104-105; CRESCI MARRONE, MENNELLA 1984, pp. 44-60 per il nucleo più antico delle dediche; per una datazione post-coloniale BORNEMANN *apud CIL* XI, p. 942; DEGRASSI *apud ILLRP*, p. 47 e PERUZZI 1990, pp. 29-30.

¹² MOMMSEN *apud CIL* I¹, p. 32.

¹³ DI LUCA 1982-83; DI LUCA 1984, p. 91, DI LUCA 2009.

Veneranda e San Pietro in Calibano hanno delineato i profili di un insediamento rurale sparso, compatibili con residenze di coloni già in età risalente¹⁴, mentre recenti rinvenimenti archeologici occorsi nella città di Pesaro e ascrivibili al III secolo a.C. hanno anche lì indiziato la presenza di un nucleo insediativo pre-coloniale¹⁵.

La terza novità è rappresentata dallo studio del materiale votivo operato da numerosi studiosi¹⁶. In tale record documentario è rappresentato il popolo dei devoti attraverso l'offerta di teste (e mezze teste) in argilla di soggetti velati, realizzate in produzione seriale con caratteri standardizzati che, secondo la sintassi rappresentativa della *pars pro toto*, erano il segno dell'atto devozionale del sacrificio, come si desume dalla *velatio capitis* la quale è riscontrabile anche nelle otto statuette in argilla a figure intere¹⁷. La datazione di non pochi fra tali reperti alla prima metà del III secolo a.C. e la tipologia degli artefatti conferma una frequentazione del santuario da parte di soggetti romani e latini che si esaurì all'inizio del II secolo a.C. Menzione particolare meritano sette esemplari in argilla di bambini in fasce di cui tre miniaturistici i quali, sia che siano ascrivibili a *vota pro valetudine* (da riacquistare) ovvero a *vota pro salute* (da mantenere), evidenziano una particolare preoccupazione per i soggetti in età peri e neo natale; realizzati a matrice e ritoccati a stecca, gli esemplari risultano per lo più acefali o stilizzati, non consentendo di verificare una connotazione di genere e, di conseguenza, l'eventuale esibizione di *bullae* che, per i maschi, ostentasse la qualifica di potenziali cittadini¹⁸. Assai numerosi si presentano in percentuale gli *ex voto* anatomici in argilla, fra i quali si segnala una prevalenza di arti e di organi riproduttivi quasi nella totalità femminili (sei uteri e tredici mammelle, mentre un solo fallo)¹⁹. Anche gli animali sono coinvolti nella categoria della *sanatio*, con zampe di animali bi-ungulati (bovini, suini e ovicaprini) e mono-ungulati (equini) e tre bovini a figura intera da interpretarsi non tanto come sostituti del sacrificio bensì quali destinatari di cure²⁰. Le divinità ricevono, invece, scarsa rappresentazione iconografica: a una divinità femminile seduta in trono in

¹⁴ STROPPA 2008; CERRI, LANI 2016.

¹⁵ BARTOLINI 2008.

¹⁶ In generale, DI LUCA 1984, pp. 93-103.

¹⁷ All'interno di uno studio complessivo, cfr. DE CAZANOVE 2009, in particolare pp. 44-46, ove sono esaminati i trentuno esemplari pisarensi, in maggioranza femminili. Si veda ora la schedatura e il prospetto cronologico di BELFIORI 2017, pp. 23-34.

¹⁸ In generale DE CAZANOVE 2008, pp. 271-281; per i reperti pisarensi cfr. BELFIORI, SISANI 2015; BELFIORI 2017, pp. 34-38.

¹⁹ Particolare attenzione agli *ex voto* anatomici, all'interno di uno studio complessivo, si deve a DE CAZANOVE 2015, pp. 29-66, in particolare pp. 49, 52, 54, 57 ove i ben sessantasette reperti del *lucus*; cfr. anche BELFIORI 2017, pp. 39-49.

²⁰ Sulle tredici statuette di animali e sugli otto *ex voto* anatomici animali si concentra DE CAZANOVE 2013, pp. 23-39, in particolare p. 25 e p. 37.

argilla si accompagnano tre bronzetti di *Diana, Juppiter* ed Apollo²¹. Tale documentazione, ascrivibile ad un orizzonte cronologico fra III e II secolo a.C., era inframmezzata a una gran quantità di monete (ben quattromila) che, ora disperse o difficilmente estrapolabili all'interno dell'ampia collezione numismatica oliveriana, erano realizzate, secondo lo scopritore, attraverso fusione e dunque sono riferibili per lo più ad *aes grave*²².

La puntuale catalogazione dei votivi, riferibili a un orizzonte culturale romano-laziale, e le recenti acquisizioni esegetiche di cui si è dato sinteticamente conto convergerebbero in un orizzonte cronologico di III secolo, massimo inizio II secolo a.C., escludendo qualsiasi connessione con evidenze culturali preromane e con la vita della colonia di *Pisaurum* in coincidenza con la quale deduzione il santuario sembra esaurire progressivamente la sua funzione. Il luogo di culto, a titolarità multipla, sarebbe dunque nato già nel III secolo a.C. per iniziativa di una comunità di soggetti romano-laziali, da individuare o in assegnatari di *fundi* a seguito di una distribuzione viritana o in autonomi pre-colonizzatori insediatisi nell'area in forma non organizzata (*occupatio*)²³.

Il complesso degli altari

Al di là di alcuni problemi ancora insoluti, così Francesco Belfiori descrive il santuario²⁴: «Il *lucus Pisauensis* doveva presentarsi quindi come un'area delimitata e recintata, strettamente connessa all'elemento naturale (acquatico e boschivo) in cui le uniche strutture permanenti e in materiale non deperibile erano rappresentate dagli altari in arenaria. Questi, caratterizzati da forme semplici (blocchi lapidei monolitici di forma tronco-piramidale o sub parallelepipedo) costituivano dunque i baricentri delle attività che si svolgevano nel santuario (sacrifici cruenti, incruenti, libagioni), come appunto testimoniato dagli scritti dell'Olivieri sulle ingenti quantità di residui di attività rituali (carboni) e di *ex voto* intorno ad essi».

Un primo dato su cui è necessario riflettere è proprio l'assenza di strutture che avrebbe caratterizzato il paesaggio religioso. I segnacoli lapidei iscritti costituivano, di conseguenza, il *focus* dell'attività liturgica e fungevano da 'sostituti' della casa del dio e della sua presenza²⁵; sebbene

²¹ BELFIORI 2017, p. 50 ove costituisce una novità la convincente identificazione di Apollo nel bronzo n. inv. 3408 cat. 112 (fig. a p. 127, tav. XXII).

²² DI LUCA 1984, p. 93; BELFIORI 2017, pp. 54-57.

²³ La seconda ipotesi si deve a BANDELLI 2005, in particolare pp. 26-27 e 39 nt. 118. In generale, sulle forme della colonizzazione nell'area medio adriatica, cfr. BANDELLI 2002; BANDELLI 2007, BANDELLI 2008.

²⁴ BELFIORI 2017, p. 58.

²⁵ Ribadisce la valenza funzionale dei cosiddetti 'cippi' DE BELLIS FRANCHI 1965, p. 65 e DE BELLIS FRANCHI 1967.

l'ortoprassia del santuario sia ricostruibile solo sommariamente, secondo le indicazioni degli scopritori le pratiche cultuali e gli atti devozionali si svolgevano proprio intorno agli altari, probabilmente di giorno, visto l'assenza di lucerne, comportando conferimento di offerte, esecuzione di sacrifici tramite combustione, come segnalato dalla presenza di carboni, apposizione di *ex voto*, deposizione di monete, probabile esecuzione di abluzioni. Già altri, nel tentativo di ricostruire la prassi rituale, il *sacrum facere* del luogo di culto, hanno ammesso che, come per i tredici altari del santuario federale della Madonnella a Pratica di Mare (l'antica *Lavinium*)²⁶, sia possibile e anzi probabile che il luogo sacro pisarense fosse stato 'costruito' e organizzato per incrementi successivi²⁷. Poiché Apollo condivide la titolarità dell'area sacra con ben altre undici divinità, sembra necessario operare una prima distinzione di ordine sia cronologico, sia funzionale, e, di conseguenza, liturgico. La tipologia dei quattordici altari sembra identica: sono accomunati, infatti, dallo stesso litotipo (arenaria), dalla stessa conformazione troncopiramidale, dalla stessa struttura monolitica, dalla stessa assenza di incavi che costituiscano indizio della sovrapposizione di una statua, dall'apposizione della dedica nella parte medio alta del manufatto, come si addice a una visione quasi all'altezza degli occhi dei fruitori della comunicazione scritta e, dunque, senza ricorso a piedistalli.

Nonostante ciò, gli artefatti denunciano differenze che consentono di suddividerli in due sottogruppi: otto altari, infatti, sono accomunati da tre caratteristiche: la dedica è priva del nome dei dedicanti e si riduce al solo teonimo espresso in dativo (anche se alcune forme, come *Dei Marica*, *Mat Matut*, *Iuno Loucina* consentirebbero di intenderlo in nominativo); inoltre, la tecnica di realizzazione grafica si avvale dell'impiego del solco con sezione a cordone; infine, il modulo delle lettere risulta marcatamente quadrato e comporta in almeno tre casi una soluzione impaginativa che dispone il testo su due facce contigue o, come per la dedica ad Apollo, ricorre all'andamento verticale/obliquo per le ultime lettere del teonimo (fig. 2)²⁸.

Le altre sei are, invece, si segnalano tutte per la presenza nel testo della menzione del dedicante o dei dedicanti, con la specificazione nel testo in ben cinque casi dell'atto del dono²⁹;

²⁶ Sul tema TORELLI 1984.

²⁷ Così BELFIORI 2017, pp. 59-60. Già PERUZZI 1990, pp. 29-30, pur sostenendo una cronologia bassa, aveva proceduto alla suddivisione dei 'cippi' in due gruppi di differente antichità.

²⁸ Si tratta dei seguenti testi: EDR015974 (F. BRANCHESI): *Apolenei*. EDR015975 (F. BRANCHESI): *Fide*. EDR015976 (F. BRANCHESI): *Iunone*. EDR015977 (F. BRANCHESI): *Iuno(ne) Lol|ucina*. EDR015978 (F. BRANCHESI): *Mat(re) M|latut(a)*. EDR015979 (F. BRANCHESI): *Salute*. EDR015980 (F. BRANCHESI): *Dei(va) Mar|lca*. EDR015987 (F. BRANCHESI): *Lebro*.

²⁹ Questi i testi: EDR015981 (F. BRANCHESI): *Deiv(eis) [N]o[v] || e sede | P(uptios) Popaio(s) || Pop(ai) f(i)lius*. EDR015982 (F. BRANCHESI): *Cesula | Atilia | donu(m) | da(t) Diane*. EDR015983 (F. BRANCHESI): *Feronia | Sta(tios) Tetio(s) | dede*. EDR015984 (F. BRANCHESI): *Iunone Re[g(ine)] | matrona(e) | Pisarense | dono(m) dedrot*. EDR015985 (F. BRANCHESI): *Matre | Matuta | dono(m) dedro | matrona | M(a)n(ia) Curia, | Pola Livia, | deda*. EDR015986 (F. BRANCHESI): *----- Nomeçia | dede*.

inoltre per l'esecuzione grafica si ricorse a un solco a sezione triangolare e il modulo delle lettere, per adattarsi alla contenuta superficie scrittoria, comportò la loro verticalizzazione.

Sembra lecito ritenere che il gruppo di otto altari, fra i quali quello di Apollo, sia da considerarsi il nucleo originario e generatore del luogo sacro, esito di un atto rituale svolto in forma collettiva, per la tutela dell'intera comunità da parte degli Ur-pisaurensi; le due dediche ad Apollo e *Salus*, assai simili sia per *ductus* sia per la disposizione del testo a metà del manufatto, sembrerebbero inoltre frutto della mano di un unico lapicida (fig. 3). A tali apprestamenti avrebbero fatto seguito in un arco cronologico non sappiamo quanto ravvicinato altri altari quali frutto di iniziative puntuali, circoscritte e nominativamente segnalate, che arricchirono il *pantheon* del santuario di cinque nuove presenze (*dei Novemsides, Diana, Iuno Regina, Feronia*) ad incremento dei presidi culturali già esistenti. Il luogo sacro sembrò perdere attrattiva con la nascita della colonia, la quale comportò evidentemente l'adozione di un nuovo *pantheon*, presidiato da una nuova struttura amministrativa, che dettò un nuovo calendario rituale.

È in tale cornice che dobbiamo inserire Apollo, all'interno di un *pantheon* prevalentemente femminile (*Salus, Iuno e Iuno Loucina, Deiva Marica, Fides, Mater Matuta*), ma in cui figura anche il dio *Liber* la cui presenza sigilla l'istituzione del polo religioso a una data anteriore al 186 a.C., anno in cui il *senatus consultum de Bacchanalibus* ne inibì il culto³⁰.

L'Apollo Pisaurensis: profili di competenze

Si è ritenuto che la presenza nel *lucus* di Apollo, in quanto entità divina straniera facente parte dei *sacra peregrina*, necessitasse di una giustificazione che ne motivasse l'intrusione all'interno di un complesso culturale omogeneo, espressione di primitiva religiosità italica³¹. Apollo è stato peraltro definito «una delle divinità più poliedriche del *pantheon* romano»³² a causa delle molteplici declinazioni indigitali, ma la sua popolarità in Roma fu intermittente, per cui è lecito interrogarsi su quale sua specificità competenziale abbia spinto i frequentatori dell'area sacra a sceglierlo come riferimento di culto.

Nella vicenda d'introduzione del dio nell'Urbe attraverso la procedura prevista per i culti stranieri sono presenti tutti i tratti connotativi che si rinvencono nel luogo di culto pisauense: 1) l'azione tesa a recuperare la salute della comunità compromessa da epidemie,

³⁰ In generale, sulla repressione dei Bacchanali da parte del senato cfr. PAILLER 1988; per il coinvolgimento anche dei culti privati si veda BINOT 2013; aggiornamento bibliografico in GALLO 2017.

³¹ BRACCESI 1984, p. 15.

³² Così CARINI 2009, p. 345.

quando nel 433 a.C. fu votato il tempio di *Apollo medicus* (*pro valetudine populi Romani*)³³, 2) la protezione delle armi romane con l'obbiettivo di assicurare la vittoria, quando Apollo fu invocato dal dittatore Furio Camillo prima della presa di Veio³⁴, 3) il riferimento preferenziale accordato alla parte plebea, implicata sia dai soggetti politici coinvolti nel processo di immissione del nume in Roma, sia dal collegamento con *Iuno Regina* e l'ordine matronale, nonché dalla connessione con la topografia sacra gravitante sul Foro Boario-Aventino³⁵.

In tale prospettiva il più rilevante aspetto indigitale di Apollo, che risalta dal paesaggio religioso pesarese, sembra quello iatrico, per la cui specifica funzione il nume aveva subito la concorrenza di un'altra divinità straniera, quella del figlio, il greco Asclepio, approdato nel 293 a.C. da Epidauro nell'Urbe a seguito di un'ennesima pestilenza e allocato nell'isola Tiberina³⁶. I frequentatori dell'area sacra ignorarono il nuovo nume e si affidarono a due divinità salutifere di più antico radicamento nel panorama religioso romano-laziale: Apollo e *Salus*, il primo deputato al recupero, la seconda alla conservazione della salute. Le risorse sorgentizie presenti nel luogo possono aver ispirato la scelta locazionale del santuario e nel contempo favorito l'opzione di Apollo, poiché proprio l'acqua, intesa come strumento di *sanatio*, vuoi per immersione vuoi per ingestione, trova in Apollo l'interprete più idoneo ad operare interventi terapeutici sia per i soggetti umani che animali; sebbene le sorgenti in questione non evidenzino ad oggi alcuna specifica qualità curativa, i recenti studi sul termalismo hanno ben messo a fuoco i casi 'apollinei' di Vicarello, Ischia, Lagole di Calalzo che possono essere utilmente richiamati per un confronto funzionale³⁷. La preoccupazione

³³ Sulle fasi di introduzione del culto in Roma cfr., pur con i molti suoi limiti, GAGÉ 1955; nello specifico LIV. 4.25.3: *Pestilentia eo anno aliarum rerum otium praebuit. Aedis Apollinis pro valetudine populi vota est. Multa duumviri ex libris placandae deum irae avertendaeque a populo pestis causa fecere; magna tamen clades in urbe agrisque promisque hominum pecorumque pernicie accepta*. Il tempio venne inaugurato nel 431 a.C. dal console Gneo Giulio, come narrato in LIV. 4.29.7: *Cn. Iulius consul aedem Apollinis absente collega sine sorte dedicavit*. Si noti come, già prima del 449 a.C., si fosse prodotta nell'Urbe presso i *prata Flaminia* l'intitolazione di un luogo come *Apollinar*, forse per la presenza di un altare, come si desume da LIV. 3.63.7: *Itaque inde consules, ne criminationi locus esset, in prata Flaminia, ubi nunc aedes Apollinis est - iam tum Apollinare appellabant, avocavere senatum*.

³⁴ *L'exoratio* del dittatore Camillo prima della presa di Veio è conservata da LIV. 5.21-22: *Tum dictator auspicato egressus cum edixisset ut arma milites caperent, "Tuo ductu" inquit, "Pythice Apollo, tuoque numine instinctus pergo ad delendam urbem Veios, tibi que hinc decimam partem praedae voveo"*.

³⁵ Sul culto di *Iuno Regina* nel *lucus*, specificamente, cfr. BELFIORI 2019. Cfr. anche COARELLI 2000, in particolare pp. 200-203.

³⁶ Si vedano in proposito le parole di Ovidio: OV. *met.* 15. 638-639: *Nec Apolline vobis qui minuat luctus, opus est, sed Apolline nato*. Sul culto di Asclepio e la sua diffusione cfr., in generale, *Culto di Asclepio* 2009; RIGATO 2013, pp. 21-56; sull'introduzione in Italia e le sue attestazioni epigrafiche si veda anche BUONOPANE, PETRACCIA 2018, pp. 220-222.

³⁷ Per i luoghi termali apollinei cfr. BUONOPANE, PETRACCIA 2018, in particolare pp. 219-230 e 231-233; per i profili devozionali si vedano, inoltre, BASSANI 2013, in particolare p. 99; per le risultanze derivanti

per la salvaguardia dell'integrità fisica doveva risultare pressante per una comunità rurale esposta alla fragilità di un insediamento privo ancora di riferimenti e presidi istituzionali che ne organizzassero, guidassero e tutelassero le pratiche devozionali.

Anche il legame di Apollo con le procedure atte a procurare la vittoria alle armi romane non deve considerarsi estraneo alle ragioni della sua presenza in loco: esso è esplicitato in modo eloquente nel carme in versi saturni all'origine dell'istituzione dei ludi apollinari nel 212 a.C.: *Hostes, Romani, si ex agro expellere uoltis, uomicam quae gentium uenit longe, Apollini uouendos censeo ludos qui quotannis comiter Apollini fiant,...* Spesso si dimentica che l'ager *Picenus et Gallicus* nelle sue propaggini settentrionali come quelle proprie dell'insediamento demico pisarense costituirono a lungo nel III secolo a.C. la frontiera settentrionale di Roma contro i Celti, presidiata dalla colonia di *Ariminum* dal 268 a.C. L'orgoglio per la vittoria ottenuta sui Galli Senoni, la sua ostentazione al cospetto di altri potenziali nemici, la vigilanza nei confronti dei temuti *tumultus gallici* risultavano operanti sia che il popolamento rurale sia attribuibile a coloni viritani sia che si riferisca ad autonomi pre-colonizzatori, poiché i neo-insediati dovevano il *fundus* alla conquista e alla conseguente espropriazione *iure gladii* delle terre sottratte ai precedenti occupanti. Nella funzione di rivendicazione identitaria e di 'sentinella' divina Apollo ben si integrava con la copertura delle dee *Salus e Fides*, quest'ultima quanto mai indicata a cementare una comunità mista quanto a provenienze, la quale, attraverso culti dalla connotazione marcatamente ufficiale, cercava di compensare la marginalità di una allocazione periferica e di frontiera.

Non a caso le recenti ricerche di Andrea Carini circa la presenza di Apollo nei *panthea* delle *coloniae civium Romanorum* fino al II secolo a.C., hanno accertato ben otto casi (Ostia, Anzio, Terracina, *Castrum Novum*, *Puteoli*, Literno, Modena, Luni); dato che porta l'autore a definire «l'Apollo romano» come «un dio della conquista, dell'espansionismo e delle nuove fondazioni coloniali»³⁸. L'elenco potrebbe essere utilmente incrementato proprio con i casi relativi ai paesaggi rurali, come quello dell'ager *Veientanus*, dove, nel santuario di Macchiagrande, Apollo è titolare di un altare insieme a *Victoria* e ad altre divinità (*Dis Deabus, Victorie, [M]inerva<i>a, I(u)ve [L]ib(e)rt(atis), Pitumno*), vantando depositi votivi analoghi a quelli pisarensi³⁹. Similmente, il complesso di lamine bronzee provenien-

dalle fonti letterarie RIZZI 2013, in cui a p. 227 si precisa la specializzazione terapeutica dei singoli luoghi termali; per un loro censimento in Italia cfr. ZANETTI 2013.

³⁸ Così CARINI 2009, p. 346.

³⁹ Per la dedica ad Apollo nel santuario di Macchiagrande cfr. EDR174284 (C. MONTIN): *Apoline*. Per le altre dediche EDR174304 (C. MONTIN): *Dis | dea/bus*. EDR174302 (C. MONTIN): *Victorie*. EDR174297 (C. MONTIN): <:in latere intuentibus dextro> *P(ublius) Adon(ius?)* <:in fronte> *NVT¹IR¹CE* (:Nutrici) <:in latere intuentibus dextro> *[M]inervia* <:in postica> [-.] *huzetn(a)* . *b(...)*. EDR174299 (C. MONTIN): *Ive* (:Iovi) | *[L]ibr(ati)* (:Libertati). EDR181954 (C. MONTIN): *Pitumno*. Per la contestualizzazione ideologica dell'area sacra si veda soprattutto TORELLI 1988, in particolare pp. 69-70; TORELLI 1999, in particolare pp.

ti dal sito di Posta di Mesa, lungo la via Appia, comprende dediche anch'esse databili al III secolo a.C. riferibili a un *pantheon* composito (*Cererei, Dianai, Diovei, Herclei, Hercole, Neptuno*) in cui figura Apollo (*Apolenei*)⁴⁰. Tali paesaggi religiosi si presentano per certi versi 'gemelli' rispetto a quello riferibile al bosco sacro pisarense, poiché ne condividono la cronologia, la qualità dei depositi votivi, la natura articolata dei *panthea* e la relazione con fenomeni di insediamenti coloniali rurali; in tale filigrana interpretativa va, dunque, letta la presenza apollinea, compartecipe di quella «sort of religious 'recapitulation', so to speak, with respect to the city and to the atmosphere of conquest»⁴¹.

Poiché la presenza di Apollo si giustifica tanto nelle specificità delle sue sfere competenziali, quanto in relazione con il complesso delle altre entità divine che lo accompagnavano e lo integravano nella progettualità devozionale, è necessario affrontare anche il tema della declinazione delle divinità del *lucus* pisarense che sono state interpretate quali espressione di religiosità plebea. Esse farebbero, infatti, riferimento ai tre 'numi tutelari' dei plebei: il re Servio Tullio, il dittatore Furio Camillo e il conquistatore dell'*ager Gallicus*, Manio Curio Dentato. Il primo sarebbe implicato dalla *sors* (ora al Museo di Fiesole ma che si è ipotizzato derivasse proprio dal *lucus*), la quale, riproponendo nel testo il nesso fra la dea *Fortuna* e il sovrano etrusco, dimostrerebbe la presenza della divinità nell'area sacra, confermando sia il carattere 'serviano' di alcuni suoi culti (*Diana, Mater Matuta*), sia una vena oracolare, ben integrabile con le competenze mantiche di Apollo⁴². Il dittatore Furio Camillo sarebbe invece coinvolto, vuoi in quanto istitutore dell'*ordo matronarum*, una cui dedica figura fra gli altari del *lucus*, vuoi per la sua *pietas* nei confronti di Apollo e *Iuno Regina* (entrambi presenti in loco) dimostrata in occasione della presa di Veio, vuoi per una tradizione analistica (in realtà seriore in quanto probabilmente risalente a Claudio Quadrigario) che ubicerebbe proprio in territorio pesarese il recupero per sua opera del riscatto gallico⁴³.

25-29; NONNIS 2003, p. 32, nt. 62; GAULTIER 2010, in particolare p. 134; COLONNA 2014, p. 75; COLONNA 2016, p. 351; aggiornamenti, anche in termini di letture testuali, in MARAS, NONNIS 2022, in particolare pp. 161 e 166-168.

⁴⁰ SOLIN 1999, pp. 397-400, in particolare n. 1 p. 398 fig. 1 = *AE* 1999,424: *Apolenei*. Il complesso delle dediche è censito in *AE* 1999, 423-430. Mette in relazione le dediche con l'arrivo di coloni viritani nell'agro pontino COARELLI 2005, in particolare p. 82 e pp. 186-190. Cfr. anche NONNIS 2019, p. 92.

⁴¹ Così TORELLI 1999, p. 27. Si veda anche, per i santuari apollinei nel Lazio meridionale, POLITO 2008.

⁴² EDR073900 (F. BRANCHESI): *Se (:si) cedues (:cedas) / perdere / [n]olo, ni (:nisi) ceduas (:cedas) Fortu/na Servios (:Servius) perit*. Proposta di derivazione della *sors* dal *lucus* in COARELLI 2000, p. 202, ma in COARELLI 2017, in particolare p. 28, si apre anche alla possibilità di una provenienza da *Fanum Fortunae*.

⁴³ SERV. *Ad Aen.* 6. 825: *Brenno duce Galli apud Alliam fluvium deletis legionibus, everterunt urbem Romam absque Capitolio, pro quo immensam pecuniam acceperunt. Tunc Camillus absens dictator est factus, cum diu esset apud Ardeam in exilio propter Veientanam praedam non aequo iure divisam, et Gallos iam abeuntes secutus est; quibus interemptis aurum omne recepit et signa; quod cum illic appendisset, civitati nomen dedit: nam*

Infine, al duce plebeo Manio Curio Dentato e al suo legato Livio Druso, anch'egli plebeo, le divinità dell'area sacra pisaurese si riferirebbero per il tramite delle loro probabili discendenti che, come già ricordato, vi offrirono una dedica a *Mater Matuta*; una tradizione annalistica, più risalente rispetto a quella riferita a Camillo e recepita da Svetonio, attribuisce proprio al secondo il recupero a *Pisaurum* dell'oro gallico, oltre che l'uccisione di un comandante gallico da cui avrebbe derivato il *cognomen*⁴⁴.

Il quadro interpretativo, assai articolato e ben argomentato, in cui è inserito l'Apollo del bosco sacro pesarese lo connota, dunque, non come presenza intrusiva, bensì quale ineludibile presidio culturale; lì, come in altri santuari di coloni viritani di età medio-repubblicana, quali Macchiagrande e Posta di Mesa, il dio rientra nel nucleo degli altari anonimi, perché verosimilmente incluso nel *pantheon* originario e destinatario di culti comunitari e collettivi.

L'Apollo Pisauensis in azione?

Incertezza ancora permane, però, sui tempi nei quali maturò, all'interno del compasso cronologico del III secolo a.C., l'insediamento pre-coloniaro: il *conciliabulum civium Romanorum* di cui il luogo sacro sarebbe espressione deve riferirsi a una distribuzione viritana operata da Manio Curio Dentato all'indomani della vittoria sui Galli Senoni nel 284 a.C., mai attestata da fonti letterarie ma asseverata da cospicui indizi (soprattutto la nuova cronologia di alcuni votivi, la presenza di esponenti femminili delle famiglie implicate nella conquista, le recenti evidenze archeologiche sul locale popolamento urbano e rurale), ovvero, attesa la reversibilità di talune argomentazioni e l'oscillazione di alcune datazioni offerte dalla cultura materiale, deve considerarsi piuttosto esito della lottizzazione di Gaio Flaminio la cui *lex de agro Gallico et Piceno viritim dividundo* nel 232 a.C. suscitò tanta opposizione e conobbe notevole eco nella storiografia⁴⁵? Non è possibile attraverso il culto di Apollo dirimere l'interrogativo e non è peraltro escluso che il territorio conoscesse suc-

Pisaurum dicitur quod illic aurum pensatum est. Post hoc tamen rediit in exilium, unde rogatus reversus est. Sulla leggenda pesarese di Camillo e il collegamento fra l'oro gallico e la maledizione che graverebbe sulla *Pisaurum* repubblicana cfr. BRACCESI 1984, in particolare pp. 9-28 (poi ripreso in BRACCESI 2012, in particolare pp. 79-84).

⁴⁴ SVET. *Tib.* 3.2: *Drusus, hostium duce Drauso comminus trucidato, sibi posterique suis invenit. Traditur etiam propraetore ex provincia Gallia rettulisse aurum, Senonibus olim in obsidione datum, nec, ut fama est, extortum a Camillo.* Sul tema ancora BRACCESI 1984, in particolare pp. 12-13, recepito da COARELLI 2000, in particolare pp. 204-205.

⁴⁵ Sul ruolo di Gaio Flaminio nella colonizzazione e sulle vicende della sua *lex* cfr. BANDELLI 1988, pp. 3-4; HERMON 1988 ove esame delle fonti; sui riflessi della sua opera nella regimazione dei fiumi e negli assetti centuriali cfr. CAMPAGNOLI, GIORGI 2009.

cessivi incrementi lottizzatori; è forse lecito, tuttavia, circoscrivere un preciso momento in cui il dio fu coinvolto in azioni devozionali di carattere 'straordinario' che, travalicando la normale prassi rituale, potrebbero aver lasciato traccia nel luogo sacro. Per coglierne i profili è necessario rifarsi a una recente ipotesi. È stato infatti sostenuto che l'*ordo matronarum Pisauresis* costituisse fin dall'origine il collegio sacerdotale che autogestiva in forma ufficiale e pubblica le liturgie dell'intera area sacra⁴⁶. Tale assunto desta alcune perplessità poiché, in primo luogo, presupporrebbe che proprio in zona di frontiera un insediamento demico di fragile configurazione istituzionale divenisse il laboratorio privilegiato per una ritualità che nel III secolo a.C. in Roma si riattivò solo in occasione degli esorcismi posti in essere durante la crisi annibalica. Inoltre, tale ruolo accidentale delle matrone non sembra conoscere conforto di analogia nel panorama dei santuari rurali medio-repubblicani, come Macchiagrande e Posta di Mesa, ove convivono divinità femminili e maschili senza che dai testi trapeli alcun ruolo di tipo organizzativo/sacerdotale⁴⁷. Infine, la dedica che menziona la *matrona(e) Pisaurese* non rientra fra il nucleo originario del luogo sacro e il testo ricorda non già l'istituzione generica di un culto comunitario secondo le modalità espresse dagli altari in cui figura il solo teonimo, bensì illustra un gesto liturgico circoscritto, rappresentato dall'offerta di un dono a *Iuno Regina*, riferendosi dunque a uno specifico e puntuale episodio devozionale che vide come protagoniste le matrone del *conciliabulum* (fig. 4): *Iunone Re[g(ine)] | matrona(e) | Pisaurese | dono(m) dedrot*⁴⁸.

Più verosimile, dunque, che si sia verificato il processo inverso rispetto a quello prospettato, cioè che una comunità periferica (il *conciliabulum civium Romanorum*) già presidiata sotto il profilo religioso dai culti degli otto altari abbia imitato nel corso della guerra annibalica i riti posti in essere nella capitale nel corso della crisi religiosa del 207 a.C., allorché la caduta di un fulmine sul tempio avventinate di Giunone Regina occasionò un complesso e articolato rituale di espiazione, narrato da Livio⁴⁹: «I pontefici poi ordinarono che le

⁴⁶ L'ipotesi, lumeggiata da COARELLI 2005, p. 203 ove si parla del locale *ordo matronarum* come di «principale istanza direttiva del santuario», è ora sviluppata soprattutto in BELFIORI 2019, in particolare pp. 217-218.

⁴⁷ Nella dedica a Minerva di *P(ublius) Adon(ius?)* a Macchiagrande (EDR174297) e in quella a Ercole di *L(ucius) Albio(s) L(uci) f(ilius)* a Posta di Mesa (AE 1999, 429) non figurano cariche relative ai committenti.

⁴⁸ EDR015984 (F. BRANCHESI), ove bibliografia.

⁴⁹ LIV. 27.37.7-15: *decreuere item pontifices ut uirgines ter nouenae per urbem euntes carmen canerent. id cum in Iouis Statoris aede discerent conditum ab Liuio poeta carmen, tacta de caelo aedis in Auentino Iunonis reginae; prodigiumque id ad matronas pertinere haruspices cum respondissent donoque diuam placandam esse, aedilium curulium edicto in Capitolium conuocatae quibus in urbe Romana intraque decimum lapidem ab urbe domicilia essent, ipsae inter se quinque et uiginti delegerunt ad quas ex dotibus stipem conferrent; inde donum peluis aurea facta lataque in Auentinum, pureque et caste a matronis sacrificatum. confestim ad aliud sacrificium eidem diuae ab decemuiris edicta dies, cuius ordo talis fuit. ab aede Apollinis boues feminae albae duae porta Carmentali in urbem ductae; post eas duo signa cupressae Iunonis reginae portabantur; tum septem et uiginti*

fanciulle, in tre gruppi di nove attraversassero la città cantando un inno. Mentre esse nel tempio di Giove Statore studiavano l'inno composto dal poeta Livio, fu colpito dal fulmine il tempio di Giunone Regina sull'Aventino e, poiché gli aruspici sentenziavano che quel prodigio concerneva le matrone e che si doveva placare la dea con una offerta, furono convocate sul Campidoglio le matrone domiciliate a Roma ed entro il raggio di dieci miglia dalla città ed esse ne scelsero fra loro stesse venticinque, alle quali ciascuna diede un'offerta di denaro preso dalla propria dote. Con quel denaro come dono fu forgiato e portato sull'Aventino un bacile d'oro e le matrone in purità e castità rituale celebrarono un sacrificio. Immediatamente dopo i decemviri indissero un altro giorno di sacrifici alla stessa dea e l'ordine della cerimonia fu il seguente. Dal tempio di Apollo furono condotte nell'Urbe, attraverso la porta Carmentale, due candide giovenche; dietro queste erano portate due statue di Giunone Regina in legno di cipresso; seguivano in lunghe vesti le ventisette (fanciulle) cantando l'inno a Giunone Regina, inno che forse in quel tempo meritò le lodi di quei rozzi ingegni, ma che ora, se fosse riproposto, apparirebbe sgradevole e grossolano. Alla schiera delle fanciulle seguivano i decemviri in toga pretesta e coronati d'alloro. Dalla porta per la Via Iugaria pervennero al foro; qui il corteo si fermò e le fanciulle, facendo scorrere una corda fra le mani si avanzarono modulando il loro canto con il battere dei piedi. Indi per il vico Tusco e il Velabro attraverso il Foro Boario proseguirono per il Clivo Publicio fino al tempio di Giunone Regina. Ivi i decemviri immolarono le due vittime e le statue di cipresso furono introdotte nel tempio».

Non irrealistico ipotizzare che una replica di tali riti, seppure in sintassi riassuntiva, si producesse nel *lucus* dove erano già attivi i culti ad Apollo e *Iuno* e dove le matrone, per imitazione delle omologhe romane, si sarebbero mobilitate per finanziare un dono a *Iuno Regina* e forse per organizzare atti cerimoniali, quali processioni, canti e sacrifici che coinvolsero, come nell'Urbe, anche Apollo. A tal proposito è doveroso rilevare come la comunità dei pre-pisaurensi fosse particolarmente esposta al pericolo dell'incursione di Asdrubale, tanto che l'esito bellico, il quale decise le sorti della guerra in Italia, si consumò a poca distanza dalle loro terre, sulle rive del Metauro⁵⁰. La componente femminile della popolazione dei coloni poteva peraltro contare su contatti autorevoli con l'aristocrazia romana in quanto annoverava al suo interno esponenti di due segnalate famiglie plebee, quel-

uirgines, longam indutae uestem, carmen in Iunonem reginam canentes ibant, illa tempestate forsitan laudabile rudibus ingeniis, nunc abhorrens et inconditum si referatur; uirginum ordinem sequebantur decemviri coronati laurea praetextatique. a porta Iugaria uico in forum uenere; in foro pompa constitit et per manus reste data uirgines sonum uocis pulsus pedum modulantes incesserunt. inde uico Tusco Uelabroque per bouarium forum in cliuum Publicium atque aedem Iunonis reginae perrectum. ibi duae hostiae ab decemuiris immolatae et simulacra cupresseae in aedem inlata.

⁵⁰ Sullo scontro, la sua localizzazione e i suoi protagonisti cfr., in generale, *Battaglia del Metauro* 2002.

la dei *Curii* e quella, più ramificata, dei *Livii*, come dimostra la più volte richiamata dedica a *Mater Matuta*, che la paleografica e l'articolazione testuale assegna al secondo gruppo di dediche. Soprattutto *Pola Livia*, potrebbe aver funto da tramite per la replica in loco delle procedure cultuali attivate nell'Urbe. Non inutile a tal proposito è ricordare, infatti, come il comandante delle truppe romane, vincitore della battaglia, fosse Marco Livio Salinatore e che al suo liberto Livio Andronico fosse stato commissionato il carme apotropaico cantato dalle ventisette fanciulle⁵¹.

Apollo, che forse scorgiamo in azione nel contesto di tali avvenimenti, se non fu dunque il protagonista del *pantheon* pisarense, certo vi presidiò un preciso e rappresentativo perimetro indigitale.

⁵¹ L'appartenenza di *Pola Livia* al ramo dei *Livii Salinatore*s, è stata già prospettata anche in CRESCI MARRONE, MENNELLA 1984, pp. 54-55 e non sembra inficiata dalla tradizione del recupero dell'oro gallico da parte di un Livio Druso, la cronologia della cui maturazione non sembra precisabile.

BIBLIOGRAFIA

Aquae salutariferae

M. BASSANI, M. BRESSAN, F. GHEDINI (a cura di), *Aquae salutariferae. Il termalismo tra antico e contemporaneo. Atti del Convegno internazionale, Montegrotto Terme, 6-8 settembre 2012*, Padova 2013.

BANDELLI 1988

G. BANDELLI, *Ricerche sulla colonizzazione romana della Gallia Cisalpina. Le fasi iniziali e il caso aquileiese*, Roma.

BANDELLI 2002

G. BANDELLI, *La colonizzazione medio-adriatica fino alla seconda guerra punica: questioni preliminari*, in *Battaglia del Metauro*, 21-53.

BANDELLI 2005

G. BANDELLI 2005, *La conquista dell'ager Gallicus e il problema della colonia di Aesis*, «AquilNost» 76, 15-54.

BANDELLI 2007

G. BANDELLI, *Considerazioni sulla romanizzazione del Piceno (III-I sec. a.C.)*, in *Il Piceno romano dal III sec. a.C. al III sec. d.C. Atti del XLI Convegno di Studi Maceratesi, Abbazia di Fiastra-Tolentino, 26-27 novembre 2005*, Pollenza (Mc), 1-26.

BANDELLI 2008

G. BANDELLI, *Romani e Piceni dalla stipulazione del foedus (299 a.C.) alla deduzione di Firmum Picenum*, in M. LUNI, S. SCONOCCHIA (a cura di), *I Piceni e la loro riscoperta tra Settecento e Novecento. Atti del Convegno internazionale, Ancona, 27-29 ottobre 2000*, Urbino, 336-351.

BARTOLINI 2008

C. BARTOLINI, *Lo scavo dell'ex farmacia Boscia a Pesaro: analisi dei materiali ceramici*, «Picus» 28, 79-119.

BASSANI 2013

M. BASSANI, *Spazi sacri e materiali culturali nei contesti termominerali*, in *Aquae salutariferae*, 91-107.

Battaglia del Metauro

M. LUNI (a cura di), *La battaglia del Metauro. Tradizioni e studi*, Urbino 2002.

BELFIORI 2017

F. BELFIORI, «*Lucum concludere romano more*». *Archeologia e religione del "lucus" Pisarenis*, Bologna.

BELFIORI 2019

F. BELFIORI, *Sacra peregrina a Roma in età medio-repubblicana: il caso di Iuno Regina dall'evocatio del culto alla diffusione in area medio-adriatica (IV-II secolo a.C.)*, in F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacra peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico*, Sacrum facere. *Atti del V Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 17-19 novembre 2016*, Trieste, 211-227.

BELFIORI, SISANI 2015

F. BELFIORI, S. SISANI, *Bambini in fasce dal lucus Pisarenis. Contributo alla rilettura storica e culturale del materiale votivo*, «Picus» 35, 9-29.

BINOT 2013

C. BINOT, *Structuration de l'espace et structuration sociale dans le senatus consultum De Bacchanalibus*, «Pallas» 90, 301-309.

BRACCESI 1984

L. BRACCESI, *Lineamenti di storia pesarese in età antica*, in *Pesaro nell'antichità. Storia e monumenti*, Venezia, 1-38.

BRACCESI 2012

L. BRACCESI, *Marco Livio Druso Claudiano per la storia di Pesaro romana*, Roma.

BUONOPANE, PETRACCIA 2008

A. BUONOPANE, M. F. PETRACCIA, *Termalismo e divinità*, in M. ANNIBALETTO, M. BASSANI, F. GHEDINI (a cura di), *Cura, preghiera e benessere. Le stazioni curative termominerali nell'Italia romana*, Padova, 217-245.

CAMPAGNOLI, GIORGI 2009

P. CAMPAGNOLI, E. GIORGI, *Centuriazioni e assetti agrari nelle valli marchigiane. Il rapporto tra persistenza e idrografia*, «Agri» 6, 299-311.

CARINI 2009

A. CARINI, *Un dio proprio della più antica colonizzazione romana?*, «Ostraka» 18, 333-347.

CAZANOVE 2008

O. DE CAZANOVE, *Enfants en langes: pour quels vœux?*, in B. FERRARA, G. GRECO (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari*, Napoli, 271-284.

CAZANOVE 2009

O. DE CAZANOVE, *Les demi-têtes, un produit de l'artisanat religieux dans l'Italie républicaine*, in J. BRUN (a cura di), *Artisanats antiques d'Italie et de Gaule: Mélanges offerts à Maria Francesca Buonaiuto*, Napoli, 39-51.

CAZANOVE 2013

O. DE CAZANOVE, *Ex voto anatomici animali in Italia e in Gallia*, in F. FONTANA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro*, Trieste, 23-39.

CAZANOVE 2015

O. DE CAZANOVE, *Per una datazione degli ex voto anatomici d'Italia*, in T. D. STEK, G. J. BURGERS (a cura di), *The Impact of Roma on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*, London, 29-66.

CERRI, LANI 2016

L. CERRI, V. LANI, *Pesaro San Martino: indagini archeologiche presso il lucus Pisauensis*, in G. BALDINI, P. GIROLDINI (a cura di), *Dalla Valdelsa al Conero. Ricerche di archeologia e topografia storica in ricordo di Giuliano de Marinis*, Firenze, 236-238.

COARELLI 2000

F. COARELLI, *Il Lucus Pisauensis e la romanizzazione dell'Ager Gallicus*, in C. BRUUN (a cura di), *The Roman Middle Republic: Politics Religion and Historiography c. 400-133 B.C. Papers from a conference at the Institutum Romanum Finlandiae, Septembre, 11-12 1998*, Rome, 195-205.

COARELLI 2005

F. COARELLI, *Un santuario medio-repubblicano a Posta di Mesa*, in W. V. HARRIS, E. LO CASCIO (a cura di), *Noctes Campanae. Studi di storia antica ed archeologia dell'Italia preromana e romana in memoria di Martin W. Frederiksen*, Napoli, 181-190.

COARELLI 2017

F. COARELLI, *La sors di Fiesole e il culto di Fortuna nelle Marche*, in O. MEI, P. CINI (a cura di), *Fanum Fortunae e il culto della dea Fortuna*, Venezia, 19-29.

COLONNA 2014

G. COLONNA, *Gli scavi Santangelo nell'area urbana di Veio (1949-1952)*, «ArchCl» 65, 59-102.

COLONNA 2016

G. COLONNA, *Italia ante Romanum imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane*, Pisa-Roma.

CRESCI MARRONE, MENNELLA 1984

G. CRESCI MARRONE, G. MENNELLA, *Pisaurum I. Le iscrizioni della colonia*, Pisa.

Culto di Asclepio 2009

Il culto di Asclepio nell'area mediterranea. Atti del Convegno Internazionale, Agrigento, 20-22 novembre 2005, Roma.

DE BELLIS FRANCHI 1965

A. DE BELLIS FRANCHI, *I cippi pesaresi* (CIL *F* 368-381), «AttiMemFirenze» 30, 1-28.

DE BELLIS FRANCHI 1967

A. DE BELLIS FRANCHI, *Osservazioni sui cippi pesaresi*, «PP» 22, 369-373.

DI LUCA 1982-1983

M. T. DI LUCA, *Per l'ubicazione del «lucus Pisaurensis»*, «StOliv» 2-3, 41-76.

DI LUCA 1984

M. T. DI LUCA, *Il lucus Pisaurensis*, in *Pesaro nell'antichità. Storia e monumenti*, Venezia, 90-107.

DI LUCA 2004

M. T. DI LUCA, *Il lucus Pisaurensis*, in *Lucus Pisaurensis*, 9-31.

DI LUCA 2009

M. T. DI LUCA, *Nuove considerazioni sull'ubicazioni del lucus Pisaurensis*, «Frammenti. Annuario di studi storico, artistico e archeologico» 13, 435-456.

FONTANA 2016

F. FONTANA, *Archeologia e "sacro": le ragioni di un incontro*, in F. FONTANA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro*, Trieste, 1-10.

GAGÉ 1955

J. GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" à Rome des origines à Auguste*, Paris.

GALLO 2017

A. GALLO, *Senatus consulta ed edicta de Bacchanalibus: documentazione epigrafica e tradizione liviana*, «BSstLat» 47, 519-540.

GAULTIER 2010

F. GAULTIER, *Sanctuaires et territoires en pays étrusque: le cas de Veies*, in *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'antiquité à l'époque moderne. Actes du 20ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 9 et 10 octobre 2009*, Paris, 115-139.

HERMON 1989

E. HERMON, *La lex Flaminia de agro Gallico dividundo - modèle de romanisation au IIIe siècle avant J.-C.*, in E. GENY, M.-M. MACTOUX (a cura di), *Mélanges Pierre Lévêque*, II, Paris, 273-284.

Lucus Pisaurensis 2004

M. T. DE LUCA, G. BALDELLI, P. L. DELL'AGLIO (a cura di), *Il lucus Pisaurensis*, Pesaro.

MARAS, NONNIS 2022

D. F. MARAS, D. NONNIS, *Il paesaggio religioso di Veio tra Etruschi e Romani: il contributo dell'epigrafia*, «ScAnt» 28, 151-173.

NONNIS 2003

D. NONNIS, *Dotazioni funzionali e di arredo in luoghi di culto dell'Italia repubblicana. L'apporto della documentazione epigrafica*, in O. DE CAZANOVE, J. SCHEID (a cura di), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'Ecole française de Rome et le Centre Jean Bérard. Naples, 30 novembre 2001*, Napoli, 25-54.

NONNIS 2019

D. NONNIS, *Appunti sulla comunicazione epigrafica nel Lazio medio repubblicano: cronologia, forme e contesti d'uso*, in F. M. CIFARELLI, S. GATTI, D. PALOMBI (a cura di), *Oltre "Roma medio repubblicana". Il Lazio fra i Galli e la battaglia di Zama. Atti del Convegno Internazionale Roma, 7-9 giugno 2017*, Roma, 91-106.

PAILLER 1988

J.-M. PAILLER, Bacchanalia. *La répression de 186 av. J.-C. À Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Rome.

PERUZZI 1990

E. PERUZZI, *I Romani di Pesaro e i Sabini di Roma*, Firenze.

POLITO 2008

E. POLITO, *Santuari apollinei nel Lazio meridionale*, in C. CORSI, E. POLITO (a cura di), *Dalle sorgenti alla foce. Il bacino del Liri-Garigliano nell'antichità: culture contatti scambi. Atti del Convegno, Frosinone-Formia, 10-12 novembre 2005*, Roma, 89-104.

RIGATO 2013

D. RIGATO, *Gli dei che guariscono. Asclepio e gli altri*, Bologna.

RITSCHL 1859

F. RITSCHL, *Epigraphische Briefe* 5, «RhM» 14, 378-418.

RITSCHL 1862

F. RITSCHL, *Priscae Latinitatis monumenta epigraphica*, Bonnae.

RIZZI 2013

A. RIZZI, *Canaque sulphureis albula fumat aquis. Il termalismo romano in Italia e le fonti letterarie: un quadro d'insieme*, in *Aquae salutiferae*, 219-207.

SISANI 2007

S. SISANI, *Fenomenologia della conquista. La romanizzazione dell'Umbria tra il IV sec. a.C. e la guerra sociale*, Roma.

SOLIN 1999

H. SOLIN, *Epigrafia repubblicana. Bilancio, novità, prospettive*, in *Atti dell'XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina. Roma, 18-24 settembre 1997*, Roma, 379-404.

STROPPA 2008

G. STROPPA, *Primo a Pisauro lapide, nuove ricerche sul lucus Pisaurensis*, «Frammenti. Annuario di studi storico, artistico e archeologico» 12, 173-200.

SUSINI 1965-1966

G. SUSINI, *Coloni romani dal Piceno al Po*, «StPiceni» 33-34, 82-143.

TORELLI 1984

M. TORELLI, *Lavinio e Roma: riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma.

TORELLI 1988

M. TORELLI, *Aspetti ideologici della colonizzazione romana più antica*, «DialA» 6, 65-77.

TORELLI 1999

M. TORELLI, *Tota Italia. Essays in the Cultural Formation of Roman Italy*, Oxford.

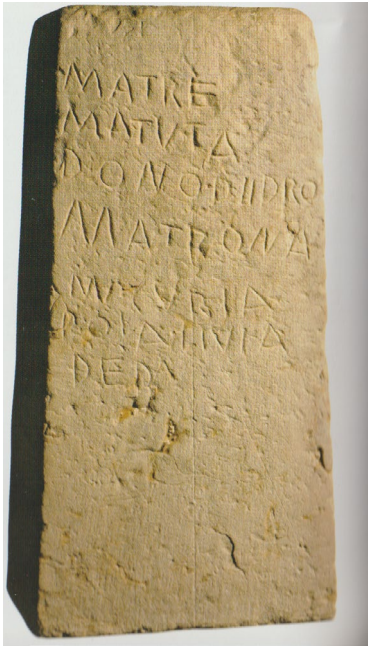
ZANETTI 2013

C. ZANETTI, *I siti termali d'Italia tra fonti letterarie e dati archeologici*, in *Aquae salutiferae*, 231-245.

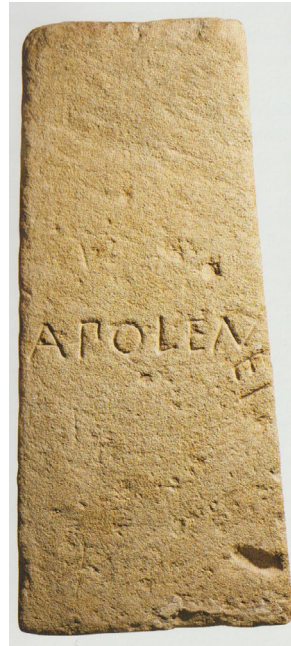
ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Pesaro, Museo Archeologico Oliveriano. Altare con dedica a *Mater Matuta* (da Di Luca 2004, p. 20, fig. 14).
- Fig. 2 Pesaro, Museo Archeologico Oliveriano. Altare con dedica ad *Apollo* (da Di Luca 2004, p. 11, fig. 5).
- Fig. 3 Pesaro, Museo Archeologico Oliveriano. Altare con dedica ad *Salus* (da Di Luca 2004, p. 31, fig. 38).
- Fig. 4 Pesaro, Museo Archeologico Oliveriano. Altare con dedica a *Iuno Regina* (da Di Luca 2004, p. 31, fig. 37).

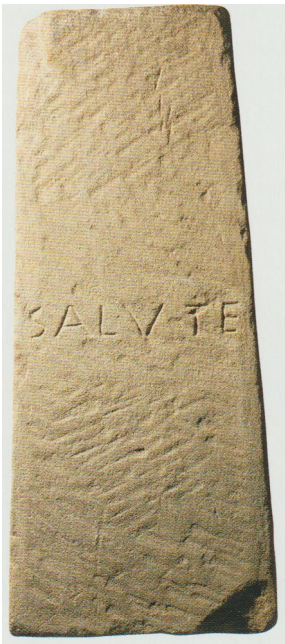
1



2



3



4



Olivier DE CAZANOVE

Apollo nelle Gallie: uno e multiplo*

ABSTRACT

Caesar's list of the major deities of the Gauls mentions Mercury, Mars, Jupiter and Minerva, but also Apollo, 'who drives away disease'. However, unlike Tacitus, who, a century and a half later, equates the *Alci* with *Castor* and *Pollux* (and this is the only explicit attestation of *interpretatio romana*), Caesar mentions only Roman theonyms, without letting us know what they represent. It would be methodologically incorrect to look for a single 'hidden god' behind Caesar's Apollo, because the Gallic religion was multiple. Conversely, hypothesising a multitude of local gods, all different from each other, converging in Roman times under the name of Apollo would explain nothing. The truth probably lies somewhere in between: we can identify some recurring deities, as well as multiple phenomena of attraction. In the Celtic world, two deities with non-Latin theonyms correspond preferentially to Apollo, with complementary areas of distribution: *Belenos* in the south and *Grannos* in the north. There are about twenty epicleses of Apollo in the north-western provinces, but most are simply qualitative epithets (Apollo *Anextlomaros*, *Atepomaros*, *Mogetimaros*, *Vatumaros*, etc.) or topic. The self standing theonyms equated with Apollo (apart from *Belenos* and *Grannos*) are *Maponos*, *Borvo*, *Vindonnus* and *Moritasgus*. These are deities associated with springs, as are their consorts, *Sirona* and *Damona*. That's not to say that Apollo in Gaul should be mechanically and universally linked to spring waters. The reality is more nuanced, as shown by the case of Apollo *Moritasgus* in his sanctuary at *Alesia*. Although the cult site is characterised by the presence of springs and numerous water-related features, the theonym *Moritasgus* is nevertheless linked to the sea and is in fact located on the great road that crosses Gaul towards the Ocean.

KEYWORDS

Apollo, Celtic gods, Roman gods, religion of the north-western provinces, Gaul.

È d'obbligo, per parlare del culto di Apollo in Gallia, partire da un ben noto passo di Cesare che elenca quelle che considera le divinità maggiori dei Galli: Mercurio in primo luogo, poi Apollo che "allontana le malattie", Marte, Giove e Minerva, per non parlare di *Dis Pater*, l'antenato divino di "tutti i Galli"¹. Il testo di Cesare è apparentemente chiaro e corrisponde alla realtà delle frequenze epigrafiche e iconografiche, cioè a una "preferenza" misurabile degli abitanti delle province nord-occidentali per queste divinità - ma questa preferenza, va notato, si riscontra in genere in iscrizioni e raffigurazioni molto più tarde, spesso di due secoli. Per questo motivo, il passo cesariano sembra, a prima vista, avere un carattere programmatico o predittivo difficilmente spiegabile. Sembra dire cosa si verificherà ovunque nel futuro. Anticipa ciò che non è ancora accaduto al momento delle guerre galliche. Perché nessuno immaginerebbe che nella *Gallia Comata*, a metà del I secolo a.C., esistesse una rete fitta di luoghi di culto nominalmente dedicati ad Apollo, Minerva e così via.

Ma questo passo era ovviamente destinato a un pubblico romano, non ai Galli per dire loro cosa fare. I meccanismi dell'*interpretatio romana* (non entro qui nel complesso dibattito sulla rilevanza di questa categoria euristica, esplicitamente attestata una volta sola nella *Germania* di Tacito), questi meccanismi dunque ci dicono in definitiva di più sugli atteggiamenti religiosi romani che sui culti degli altri, come ribadito qualche anno fa C. Ando², mentre J. North da parte sua sottolineava l'assenza di una concezione complessiva della *religio* nel passo di Cesare³.

A differenza di Tacito che, un secolo e mezzo più tardi, equipara gli *Alci* a Castore e Polluce⁴, Cesare cita solo teonimi romani, senza che ci sia dato sapere cosa ricoprono. A questo proposito,

Nel consegnare questo contributo, non posso non pensare con emozione a Federica Fontana, scomparsa qualche mese fa. Instancabile organizzatrice di questi incontri, insieme a Emanuela Murgia, mi aveva già invitato, più di dieci anni fa, al secondo seminario *Sacrum facere* sull'archeologia del sacro. È anche grazie a lei, in un altro seminario a Trieste, che avevo avuto l'opportunità di presentare, per la prima volta in Italia, le ricerche che stavo conducendo sul santuario apollineo di Alesia. Questo contributo è dedicato alla sua memoria.

¹ CAES. *Gall.* 6.17: *Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra: hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur. Post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam. De his eandem fere, quam reliquae gentes, habent opinionem: Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum initia tradere, Iovem imperium caelestium tenere, Martem bella regere.* «Il dio che onorano di più è Mercurio: le sue statue sono le più numerose, lo considerano l'inventore di tutte le arti, è per loro il dio che indica la strada da seguire, che guida il viaggiatore, è quello più capace di far guadagnare soldi e proteggere il commercio. Dopo di lui venerano Apollo, Marte, Giove e Minerva. Di questi dèi hanno più o meno la stessa idea che hanno gli altri popoli: Apollo allontana le malattie, Minerva insegna i principi del lavoro manuale, Giove è il padrone degli dèi, Marte presiede alle guerre» (dalla traduzione francese di Constans, *CUF*).

² ANDO 2005; cfr. anche WEBSTER 1995.

³ NORTH 2014.

⁴ TAC. *Germ.* 43.4: *Apud Nabarvalos antiquae religionis lucus ostenditur. Praesidet sacerdos muliebri ornatu sed deos interpretatione romana Castorem Pollucemque memorant. Ea vis numini nomen Alcis.*

occorre evitare due errori opposti. Da un lato, cercare un unico corrispondente gallico nascosto dietro ogni dio romano citato (Mercurio, Marte, Apollo, *etc.*); ciò presupporrebbe infatti che i Galli avessero una religione comune, un *pantheon* unitario noto da tutti, una concezione ritenuta falsa già da Wissowa⁵. Viceversa, ipotizzare una moltitudine di dèi locali, tutti diversi tra loro, poi confluiti in età romana sotto il nome e le sembianze di Apollo non spiega nulla, perché in virtù di quali criteri si sarebbe deciso che tale e quale divinità topica sarebbe diventata Apollo o Marte o Mercurio?

La verità sta probabilmente nel mezzo: possiamo identificare alcune divinità ricorrenti, così come molteplici fenomeni di attrazione. Il caso di Apollo può essere emblematico a tal proposito. Nel mondo di tradizione celtica in senso lato, e cioè Cisalpina, Alpi e *Gallia Narbonensis*, più ovviamente *Gallia Comata* e Germania, due divinità con teonimi non latini corrispondono preferenzialmente ad Apollo, con aree di distribuzione complementari: *Belenos* a sud, *Grannos* a nord (fig. 1). *Belenos*, attestato soprattutto ad Aquileia da una sessantina di iscrizioni⁶, le prime delle quali risalgono al periodo tardo-repubblicano⁷, è chiamato su sette o otto di esse⁸ (di età imperiale) *Apollo Belenos* (o *Belinos*). Ancora nel III secolo, durante l'assedio di Aquileia (238), era chiaramente considerato il dio epicorico della città⁹ e identico ad Apollo¹⁰. L'iconografia del dio in Cisalpina in età tardo repubblicana e i promotori romani del suo culto sono stati oggetto di un dibattito che non interessa direttamente il nostro argomento¹¹. Nel sud della Francia invece, *Belenos* è menzionato a partire dal II-I secolo a.C. in alcune iscrizioni gallo-greche¹² e, in seguito, sporadiche attestazioni

⁵ WISSOWA 1917-1918, seguito dalla maggioranza degli studiosi: indicazioni bibliografiche in JOSEPH 2019, p. 43.

⁶ Cfr. MARASPIN 1967-1968; FONTANA 1997, p. 162.

⁷ La più antica risale al II secolo a.C.:] / *Bel(eno) d(onum) d(edit): InscrAq* 1, 6; FONTANA 1997, p. 195, n. 23. ZACCARIA 2008, p. 379.

⁸ *CIL* V, 737, *CIL* V, 741, *CIL* V, 748, *CIL* V, 749, *CIL* V, 753, *CIL* V, 8212 e *AE* 1975, 413. Su *CIL* V, 732 (*InscrAq* 1, 127), la restituzione [*Apollini*] *Beleno* è quasi sicura.

⁹ HDN. 8.3.7-8: Καὶ χρησμοὶ δὲ τινες διεδίδοντο ὡς δὴ τοῦ ἐπιχωρίου θεοῦ νίκην ὑπισχυομένου. Βέλεν δὲ καλοῦσι τοῦτον, σέβουσι τε ὑπερφυῶς, Ἀπόλλωνα εἶναι ἐθέλοντες. « Si diffondevano oracoli nei quali il dio epicorico prometteva la vittoria. Lo chiamano Beles, lo venerano oltre ogni misura e vogliono che sia Apollo ». Cfr. BRUSIN 1939.

¹⁰ *SHA*, *Maximini duo* 22.1-2: *cum igitur frustra obsideret Aquileiam, Maximinus legatos in eandem urbem misit. Quibus populus paene consenserat, ni Menofilus cum collega restitisset, dicens etiam deum Belenum per haruspices respondisse Maximinum esse uincendum. Unde etiam postea Maximiniani milites iactasse dicuntur Apollinem contra se pugnasse.*

¹¹ FONTANA 2006; COMPATANGELO-SOUSSIGNAN 2012; FONTANA 2018.

¹² *RIG* G 24 = RIIG BDR-07-01 (Marsiglia); *RIG* G 28 = RIIG BDR-10-0A (vasca, Calissane); *RIG* G 63 = RIIG BDR-12-01 (vasca, *Glanum*). Bisogna aggiungere una dedica latina da Marsiglia a *Bellinus* (*CIL* XII, 401: *Belli[no] T(itus) Atil(ius) Servatus / v(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*).

si trovano nella *Gallia Lugdunensis*, fino in Borgogna¹³ (fig. 2). Ancora più a nord-ovest, la menzione letteraria tarda di un tempio di Beleno nella *civitas* dei *Baiocasses* (il cui capoluogo era *Augustodurum*-Bayeux, oggi in Normandia), pur non essendo da escludere a priori, pone tutta una serie di problemi¹⁴. Qualunque sia l'itinerario ipotizzato per Beleno (irradiazione dal Norico¹⁵ o dall'entroterra marsigliese¹⁶), il dio è chiaramente presente sia nella Gallia Cisalpina che nella *Narbonensis* nel periodo tardo-repubblicano. È quindi la prima divinità celtica già associata o potenzialmente associabile ad Apollo che i Romani incontrano, anche prima dell'epoca di Cesare.

Le attestazioni epigrafiche di *Apollo Grannus* sono più tarde. Devono risalire quasi interamente al II-III secolo. Grannus funge quasi sempre da epiclesi di Apollo. Solo una volta *Grannos* è usato da solo, a Limoges, in una dedica di un magistrato locale, un vergobret, datata agli anni 40 d.C.¹⁷. È significativo che la prima attestazione del nome divino sia anche l'unica in cui compare come teonimo a se stante. Più di un secolo dopo, in un'iscrizione di Chassenon risalente agli anni 161-169, *Grannus* compare questa volta come

¹³ A Sainte-Sabine, nella *civitas* degli Edui, tra il 1837 e il 1845 sono state trovate numerose sculture in calcare pertinenti a un luogo di culto (PROVOST *et alii* 2009, 3, pp. 157-158, con bibliografia precedente): un rilievo raffigurante Apollo (ragazzino?) con la cetra, teste, *ex voto* anatomici, bambini in fasce, colonnine che fungevano da supporto. Una di esse recava la dedica *Beleno Cicetius* (secondo il disegno pubblicato) o *Bereno Cicetius* (lettura del *CIL* XIII, 2836, seguendo i primi editori; in questo caso si potrebbe trattare di un errore del lapicida facilmente spiegabile). Una seconda iscrizione, che sarebbe stata abbastanza simile ma anch'essa andata perduta (*CIL* XIII, 2837: *Veriano Criciro*), ha complicato ulteriormente la questione (LE BOHEC 2015, p. 249, 441), ma senza motivo. Bisogna tornare al disegno o alla lettura dei primi editori.

¹⁴ AUS. *Commemoratio Professorum Burdigalensium*, 4 e 10: Patera, da una stirpe di druidi presso il tempio di Beleno a Bayeux (*Baiocassi stirpe Druidarum satus, si fama non fallit fidem, Beleni sacratum ducis e templo genus*), aveva come padre *Phoebicius* - nome teoforo - che era *aedituus Beleni* prima di ottenere una cattedra di professore a Bordeaux. Cfr. TOMMASI MORESCHINI 2008. Questi passaggi avevano già suscitato lo scetticismo di Mommsen (nota a *CIL* V, 732). Devono essere ricollocati nel complesso *dossier* della persistenza del druidismo o del suo *revival* tardo antico, che potrebbe essere solo un fenomeno puramente letterario, come è stato recentemente sottolineato (WIŚNIEWSKI 2009; cfr. DE CAZANOVE, ESTARÀN TOLOSA 2023, p. 235, nt. 125 con bibliografia).

¹⁵ TERT. *apol.* 24.7: *Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae Atargatis, ut Arabiae Dusares, ut Noricis Belenus, ut Africae Caelestis, ut Mauretaniae Reguli sui*; cfr. *nat.* 2.8.5. Cfr. ŠAŠEL KOS 2000, 27-33; ŠAŠEL KOS 2001.

¹⁶ WOJCIECHOWSKI 1996; WOJCIECHOWSKI 2002; ZACCARIA 2008, pp. 378-379. Rassegna delle diverse ipotesi in COMPATANGELO-SOUSSIGNAN 2012, nt. 40. Un naturale *trait d'union* tra Cisalpina e Transalpina è la Val di Susa. A Bardonecchia si conoscono due dediche, una al dio Beleno, l'altra al dio Apollo Beleno, da parte di un certo *Lucius Erax Bardus* che gli erige un tempio *cum ornamentis*: *AE* 1959, 170. Sull'autenticità di queste iscrizioni, cfr. tuttavia ZACCARIA 2008, nt. 21.

¹⁷ *AE* 1989, 521: *Postumus Dumnorigis f(iilius) verg(obretus) aquam Martiam decannoctiacis Granni d(e) s(ua) p(ecunia) d(eduit)*. LEJEUNE 1991.

epiclesi di Marte¹⁸, il che è un *hapax*. La dedica è stata trovata durante gli scavi delle terme di Longeas¹⁹. Anche l'iscrizione di Limoges fa riferimento a strutture legate all'acqua.

Apollo Grannus è esplicitamente legato alla richiesta di guarigione: Caracalla, ammalato, volle visitare il dio, secondo Cassio Dione²⁰. L'episodio non è da ubicare a Grand, bensì a Faimingen²¹. A Faimingen²², *Apollo Grannus* è associato una volta con *Hygieia sancta*²³, al posto del più frequente abbinamento con *Sirona* che ricorre ben sette volte²⁴. Che *Grannos* sia un teonimo, e non un semplice epiteto di Apollo, si può anche dedurre dal fatto, acutamente osservato da P.-Y. Lambert²⁵, che è suscettibile di essere completato a sua volta da un qualificativo, anche quando *Grannos* è già in seconda (o terza) posizione dell'appellativo divino. Così *Apollo Grannus Mogounos*²⁶ (*Mogounos* cioè «il potente»²⁷) a Horburg o ancora *deus Apollo Grannus*

¹⁸ HOURCADE, MAURIN 2013; AE 2013, 1058: [*Numinib(us) Augusto*]r(um) Marti Granno Vi/[ctori et dea]e Cobrandiae [---]rimus Scauri filius [--- et D]jubnodaga fili(i) [--- c]um suis orna [mentis omnibus] de sua pecun(ia) ded(erunt).

¹⁹ DOULAN *et alii* 2012.

²⁰ D. C. 78.15.6. ἐπὶ μὲν δὴ τούτοις δημοσιευθεῖσι πολλοὶ ἐπηρέασθησαν. ἐκείνῳ δὲ οὐδεὶς οὐδὲ τῶν θεῶν οὐδὲν οὔτε ἐς τὴν τοῦ σώματος οὔτε ἐς τὴν τῆς ψυχῆς ἴασιν φέρον, καίτοι πάντας τοὺς ἐπιφανεστάτους θεραπεύσαντι, ἔχρησεν. (6) ἀφ' οὐπερ ἐναργέστατα διεδείχθη ὅτι μήτε τοῖς ἀναθήμασι μήτε ταῖς θυσίαις ἀλλὰ τοῖς βουλήμασι καὶ ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ προσεῖχον. οὔτε γὰρ ὁ Ἀπόλων ὁ Γράννος οὐθ' ὁ Ἀσκληπιὸς οὐθ' ὁ Σάραπις καίπερ πολλὰ ἰκετεύσαντι αὐτῷ πολλὰ δὲ καὶ προσκαρτερήσαντι ὠφέλησεν. ἐπεμψε γὰρ αὐτοῖς καὶ ἀποδημῶν καὶ εὐχὰς καὶ θυσίας καὶ ἀναθήματα, καὶ πολλοὶ καθ' ἑκάστην οἱ τοιοῦτό τι φέροντες διέθεον. (7) ἦλθε δὲ καὶ αὐτὸς ὡς καὶ τῆ παρουσίᾳ τι ἰσχύσων, καὶ ἐπραξενπάνθ' ὅσα οἱ θρησκευόντες τι ποιοῦσιν, ἔτυχε δ' οὐδενὸς τῶν ἐς ὑγίειαν τεινόντων.

« A causa della diffusione di queste cose, molte persone sono state maltrattate, ma nessuna delle divinità ha dato [= a Caracalla] una risposta che avrebbe contribuito alla guarigione del suo corpo e della sua anima, sebbene egli abbia testimoniato la sua adorazione a tutte le divinità. (6) Ciò dimostrava chiaramente che non prestavano attenzione alle sue offerte e ai suoi sacrifici, ma ai suoi piani e alle sue azioni. Infatti, né Apollo Grannos, né Asclepio, né Sarapis lo aiutarono, sebbene egli rivolgesse loro spesso e con perseveranza le sue preghiere. Anche quando era in viaggio, inviava loro preghiere, offerte e offerte votive, e ogni giorno i messaggeri andavano e venivano per trasmettere qualcosa del genere. (7) Li visitò anche di persona, nella speranza di poter fare qualcosa con la sua presenza, e fece tutto ciò che fanno i devoti, ma non ottenne nulla per la sua salute».

²¹ DEMAROLLE 2006; HOFENEDER 2013; SCHEID 2015, p. 17; SOMMER 2019.

²² Sul santuario, cfr. MÜLLER 1999; CZYSZ 2012.

²³ CIL III, 5873.

²⁴ CIL VI, 36 (Roma); CIL XIII, 4129 (Bitburg, *Gallia Belgica*); CIL XIII, 5588 (Baumburg, *Noricum*); AE 1992, 1304 (Augsburg, *Raetia*); CIL III, 11903 (Lauingen, *Raetia*); CIL III, 74 (ritenuta falsa dal CIL) e AE 1983, 828 (Sarmizegetusa, *Dacia*); cfr. HAINZMANN 2016.

²⁵ LAMBERT 2013, p. 115.

²⁶ CIL XIII, 5315: *Apollin(i) Granno Mogouno aram Q(uintus) Licini(us) Trio d(e) s(uo) d(edit)*.

²⁷ DE ALBENTHIS HIENZ, DE BERNARDO STEMPEL 2013, p. 91.

*Amarcolitanos*²⁸ («all'ampio sguardo»²⁹) a Branges. Viceversa, possiamo aggiungere, tali epiclesi migliorative che ora esamineremo, difficilmente possono costituire da sole teonimi.

Nelle province nord-occidentali sono attestate circa venti combinazioni diverse del teonimo Apollo, seguito da una epiclesi in lingua gallica³⁰. Questa cifra è molto inferiore alle oltre novanta epiclesi di Marte e alle quarantacinque di Mercurio, ma è comunque un dato significativo, che viene costantemente incrementato da nuovi ritrovamenti epigrafici³¹. Si possono distinguere diversi casi.

Ci sono dapprima aggettivi composti da due o più elementi che sottolineano l'eccellenza del dio e sono quindi qualificativi del teonimo e non teonimi stessi: ad esempio le epiclesi che terminano con *-maros* (cioè 'grande')³²: *Anextlomaros*³³, *Atepomaros*³⁴, *Mogetimaros*³⁵, *Vatumaros* è così via. Apollo *Vatumaros* ("grande indovino") compare sul beccuccio di un mortaio trovato in un pozzo durante uno scavo d'emergenza del 2012 in Francia settentrionale³⁶ (fig. 3). Più recentemente, nel suburbio di *Autricum* (Chartres), accanto a un enorme complesso culturale di 6 ettari³⁷, sono state trovate due iscrizioni provenienti da un tempio minore che rendono noto un *Apollo Vatumogons*³⁸, il cui significato deve essere lo stesso. Va

²⁸ CIL XIII, 2600: *Deo Apollini Granno Amarcolitan(o) Veranus Verci f[il(ius)] Tilander v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

²⁹ DE ALBENTIS HIENZ, DE BERNARDO STEMPEL 2013, p. 93, secondo le quali *Amarcolitanos* «non è altro che una corrispondenza quasi esatta dell'Apollon Teleskopos» greco.

³⁰ Per una panoramica recente sugli epiteti di Apollo, in particolare quelli celtici e gallo-romani, DE ALBENTIS HIENZ, DE BERNARDO STEMPEL 2013.

³¹ Primo censimento in DUVAL 1954, pp. 5-6: «Le caractère très religieux des Celtes, déjà noté par César, est confirmé par le trait le plus marquant du panthéon gallo-romain: le foisonnement, la multiplicité des appellations locales ou générales, soit appliquées à chacun des grands dieux romains qui recouvrent les dieux indigènes, soit isolées, à titre de divinités indigènes; plus de 400 noms, dont plus des trois quarts ne se rencontrent qu'une fois. Mars a près de 60 surnoms en Gaule, Mercure en a 451, Apollon plus de 15, Jupiter une douzaine, Hercule, Silvain et Minerve quelques unités; et le reste consiste en noms divins isolés, sans attache avec une divinité romaine». Sulle epiclesi celtiche di Marte, Mercurio e Apollo in *Gallia Narbonensis*, cfr. LAVAGNE 1979 (quindi per una sola provincia e quasi mezzo secolo fa).

³² LAMBERT 2013, p. 116.

³³ *RIB*, 2, 2 (South Shields): *Apollini Anextlomarō M(arcus) A(i) Sab(inus?)*; CIL XIII, 3190 (Le Mans): *[Apollin]i(?) Anex [tlomarō(?)] [--- sac(er)dos] eius dei [aedem cum suis ornam]entis d(edit)*; ugualmente usato come antroponimo: LAMBERT 2013, p. 116, cfr. CIL XIII, 11583.

³⁴ CIL XIII, 1318 (Mauvières).

³⁵ WIDEHEN, KASPRZYK 2016, p. 33; *AE* 2018, 1211 (Mâlain).

³⁶ COCU *et alii* 2013; *AE* 2013, 1084 (Mesnil-Saint-Nicaise): *Deo Apollin(i) Vatumaro Iunianus Iuni fil(ius) d(e) s(uo) d(edit)*.

³⁷ BAZIN *et alii* 2013.

³⁸ BAZIN *et alii* 2021, p. 8.

notato che questi epiteti possono anche circolare da un dio all'altro: così Mercurio è anche lui *Atepomaros* a Rennes³⁹, e l'antroponimo è ugualmente ben attestato.

Ci sono anche epiteti verosimilmente topici: a Champoulet⁴⁰, Mercurio⁴¹, la sua consorte *Rosmerta*⁴² e Apollo⁴³ vengono etichettati come *Dubnocaratiacus*, *Dubnocartiaca*, cioè venerati (secondo Michel Lejeune⁴⁴) nella proprietà di un tale **Dubno-carat(i)us*. Più recentemente, M. De Albentis e P. De Bernardo Stempel hanno interpretato l'epiclesi in modo del tutto diverso, come «colui che conclude gli accordi di pace del mondo»⁴⁵. Si potrebbero moltiplicare gli esempi, ma mi fermo qua, non essendo linguista. Questi meccanismi di denominazione divina sono ancora da indagare, anche dal punto di vista dello storico delle provincie romane. Perché, in fin dei conti, non si tratta di *interpretatio*, ma in qualche modo del contrario: di divinità romane a cui vengono imposti qualificativi gallici – presumibilmente ben comprensibili da chi frequentava i loro santuari.

I teonimi a se stanti pongono apparentemente meno problemi. Ho già parlato di *Bele nos* e *Grannos*. Altri nomi divini usati sia soli che in combinazione con Apollo⁴⁶ sono *Maponos*⁴⁷, *Borvo*, *Vindonnus* e *Moritasgus* (fig. 1). Parlerò tra poco di *Moritasgos*. Ma sarà prima opportuno spendere qualche parola su due divinità legate in particolar modo alle acque, *Borvo* e *Vindonnus*.

³⁹ AE 1969-1970, 405b: *In honorem domus divinae et pagi Matantis Deo Mercurio Atepomaro T(itus) Fl(avius) Postuminus sacerdos Romae et Aug(ustorum) quem primum civitas Riedonum perpetuo flamonio Martis Mullonis honoravit bis duovirum(!) omnibus officis apud suos functus statuam cum suis ornamentis de suo posuit l(ocus) d(at)us ex d(ecurionum) s(ententia)*.

⁴⁰ DONDIN-PAYRE, KAUFMANN-HEINIMANN 2009.

⁴¹ AE 1980, 641: *In honorem d(omi)ni d(ivinae) deo Merc(urio) Dubnocaratiaco ex stip(endio) eius sub c(ura) Sedati Valloicis*; AE 1980, 642: *Aug(usto) sac(rum) Merc(urio) Dubnocaratiaco Messa Marulli v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

⁴² AE 1980, 643: *Aug(usto) sac(rum) d(e)ae Rosmert(a)e Dubnocaratiaci Maross(us) Marulli / filius v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / d(e) s(uo) d(edit)*.

⁴³ AE 1980, 644: *Aug(usto) sac(rum) deo Ap(osto)l(ici) Du(b)nocaratiaco Nobili(s) Titiani f(ilius) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

⁴⁴ LEJEUNE 1978; cfr. LAMBERT 2013, pp. 116-117; JOSEPH 2019, pp. 46-47.

⁴⁵ DE ALBENTIS HIENZ, DE BERNARDO STEMPEL 2013, pp. 91-92.

⁴⁶ *Albiorix* rappresenta un caso a parte: può essere usato come epiclesi di Marte (CIL XII, 1300; BARRUOL 1963). Nel santuario di Sauze d'Oulx (*Alpes Cottiae*) (GOLOSETTI 2016, pp. 171-175), le dediche sono rivolte solo ad *Albiorix* (sessantadue o meglio quarantasei occorrenze), o ad Apollo (ventuno o meglio quattordici occorrenze). In una sola iscrizione di difficile lettura, Apollo e *Albiorix* rientrerebbero nella stessa formula teonomica (AE 2013, 989 = AE 2021, 894); in un'altra, Apollo sarebbe associato con Marte (CIMAROSTI, FACCHINETTI 2012, pp. 200-203).

⁴⁷ *Maponos* compare una volta sola in Gallia, su una ben nota *defixio* di Chamalières in lingua gallica (LAMBERT 2002, pp. 269-280 = RIG II, 2) e su cinque iscrizioni della *Britannia*: su quattro di esse, nella formula teonomica *Apollo Maponos* (RIB 1120-1122, Corbridge; RIB 583, Ribchester); sulla quinta, appare da solo (AE 1975, 568, Chesterholm-Vindolanda).

Borvo compare in una quindicina di iscrizioni, essenzialmente su due siti, Bourbonne-les-Bains⁴⁸ e Bourbon-Lancy (i toponimi conservano la traccia del teonimo). Il suo nome è solitamente associato alle acque gorgoglianti. Viene chiamato una sola volta *Apollo Borvo*⁴⁹. Invece, è costantemente associato a una divinità femminile, *Damona*⁵⁰. Questo potrebbe sembrare un caso chiaro in cui l'attrazione nella sfera apollinea sarebbe in funzione di queste sorgenti che anche *Grannus* tutela. *Borvo* fa coppia con *Damona*, mentre *Grannus* fa coppia con *Sirona*⁵¹. Solo tre volte *Damona* non è abbinata a *Borvo* ma a altre divinità. Tralasciando il caso singolare (anche dal punto di vista della distribuzione geografica del teonimo) di una *Damona Matuberginis* che in Aquitania è stata associata ai *numina* degli Augusti⁵², *Damona* è, a Alesia, associata con *Apollo Moritasgus*⁵³ (che, in un'altra circostanza compare accanto a *Sirona*⁵⁴); e, a Chassenay, è abbinata a un dio *Albius*⁵⁵.

⁴⁸ SAUER 2005; MALIGORNE 2011.

⁴⁹ CIL XIII, 5911 (Bourbonne-les-Bains): *Deo Apollini Borvoni et Damonae C(aius) Daminius Ferox civis Lingonus ex voto*.

⁵⁰ CIL XIII, 5911, 5914-5920 (Bourbonne-les-Bains); CIL XIII, 2806-2808; LE BOHEC 2015, pp. 284, 501 (Bourbon-Lancy). Cfr. TASSAUX 2003.

⁵¹ Cfr. *supra*, nt. 24.

⁵² AE 1919, 49.

⁵³ AE 1965, 181: *Deo Apollini Moritasgo [et] Damonae P(ublius) Pontius Apolli[naris]*. L'iscrizione, scoperta nel 1962, non è stata trovata nel santuario di *Apollo Moritasgus* (località "La-Croix-Saint-Charles") di cui si parlerà più dettagliatamente *infra*, ma a 1 km di distanza, nei pressi del centro monumentale di Alesia. Nello stesso settore (località "Le Cimetière Saint-Père") e quasi tre secoli prima (nel 1652) è stata ritrovata un'altra dedica al dio *Moritasgus* (CIL XIII, 2873; testo a nt. 84), che menziona un portico offerto da un certo *Tiberius Claudius Professus Niger* nel suo testamento. Queste due iscrizioni hanno talvolta fatto supporre l'esistenza di un secondo luogo di culto di *Apollo Moritasgus* nel centro stesso di Alesia. Ma probabilmente a torto. Blocchi decorati o iscritti devono essere stati portati da "La Croix-Saint-Charles" al "Cimetière-Saint-Père", in particolare dopo l'abbandono del santuario e forse già prima. Inoltre, la dedica ad *Apollo Moritasgus* e *Damona* è stata ritrovata insieme ad altri frammenti lapidei di recupero che potrebbero provenire da qualsiasi punto del sito: PROVOST *et alii* 2009, 1, p. 499; DE CAZANOVE, DONDIN-PAYRE 2016, p. 108.

⁵⁴ CIL XIII, 11243: [*Apollini*] *et S[iro]n(a)e*. La restituzione è sicura, nonostante le poche lettere conservate. Infatti la S iniziale del secondo nome (dopo *et*) è annotata con una D barrata (Ð) che indica la spirante dentale. Ora, è con questa consonante che inizia il teonimo *Sirona*. Si può ad esempio confrontare il busto di *Sirona* trovato a Saint-Avold (Mosella, Mediomatrici), scoperto nel 1751 e distrutto nel 1870: *Deae Dironae Maior Magiati filius v.s.l.m.* CIL XIII, 4498. Di conseguenza, prima *et*, si può tranquillamente restituire *Apollini*, partner abituale di *Sirona*. Il frammento di Alesia è stata trovato nel santuario di *Apollo Moritasgus* a "La Croix-Saint-Charles", a pochi metri da un edicola con vasca centrale e piccola statua di dea con patera e serpente, cioè *Sirona* nella sua iconografia abituale che è molto simile a quella di Igea: DE CAZANOVE *et alii* 2012, pp. 107-110.

⁵⁵ CIL XIII, 2840 (Chassenay, *Haedui*): *Aug(usto) sacr(um) deo Albio et Damonae Sex(tus) Mart(ius) Cocillus ex iussu eius v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

Passiamo al caso di *Vindonnus*. Il teonimo è attestato tre volte, in un unico sito, quello di *Essarois* in Borgogna (nel territorio dei Lingoni). A valle del torrente della Cave, sono stati costruiti due templi a pianta centrale quadrata, scavati a più riprese nell'Ottocento e nel Novecento, preceduti da strutture protostoriche⁵⁶. Il teonimo *Vindonnus* compare da solo su un *ex voto* anatomico in calcare, raffigurante un ginocchio, probabilmente da datare nella seconda metà del II secolo o più tardi⁵⁷. Offerte simili esistono ad Alesia e alle Sources de la Seine. La formula *deus Apollo Vindonnus* compare due volte, sulla base di una statua⁵⁸ e sul frontone di un'edicola. Quest'ultima dedica è rivolta congiuntamente al dio e alle Fonti⁵⁹ (fig. 4).

Il luogo di culto di *Apollo Vindonnus*, quelli di *Borvo* o *Apollo Borvo*, quello di *Apollo Moritasgus* ad Alesia e molti altri (Hochscheid⁶⁰, Neuenstadt⁶¹, Ihn-Niedaltdorf⁶²) sono indiscutibilmente santuari di sorgente. Un'etichetta di cui si abusa troppo spesso, ma qui pienamente giustificata. Per parlare di santuario di sorgente, non bastano bacini o canalette. L'acqua deve essere materialmente o simbolicamente al centro del culto. Un'illustrazione letterale di ciò è fornita dal santuario di Apollo e *Sirona* alle fonti del Koppelbach (Hochscheid). L'acqua della sorgente veniva convogliata al centro della cella in una vasca di circa 1,30 m di lato. Statue e iscrizioni permettono di attribuire il tempio ad Apollo e *Sirona*. Quest'ultima è raffigurata con diadema e un serpente in mano, secondo l'iconografia consueta (fig. 5).

Almeno in Gallia, la *communis opinio* collega indiscriminatamente i santuari di sorgente a funzioni salutari, nonostante le giuste osservazioni di John Scheid più di trent'anni fa⁶³. Si tende a farne una categoria a parte, che sarebbe emersa dopo la conquista romana,

⁵⁶ MIGNARD 1847-1852; DAVIET, DAVIET 1966; CURIE *et alii* 2011 (quest'ultimo contributo fornisce un aggiornamento sul sito, ma avanza un'ipotesi su un'offerta recentemente scoperta che non può essere accolta).

⁵⁷ CIL XIII, 5646: *Vind(onno) Mai f(ilia) Iulia v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

⁵⁸ CIL XIII, 5644: *Deo Apollini Vindon[no] Urbicius Flaccus v(otum) [s(olvit) l(ibens)] m(erito)*.

⁵⁹ CIL XIII, 5645: (Espérandieu 3414): *[Deo Apollini Vind]onno et Fontibus [--] Prisci v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

⁶⁰ WEISBERGER 1975.

⁶¹ KORTÜM 2009; KORTÜM 2010; KORTÜM 2011; KORTÜM 2013.

⁶² Lo *status* del sito di Ihn-Niedaltdorf, nel territorio dei Treviri, ha acceso un dibattito: si tratta di un luogo di culto a sé stante o piuttosto di un santuario di villa, come sostenuto da SCHWINDEN 1995? Non lontano da un insediamento rurale dal tipico impianto planimetrico, l'area di culto recintata da un muro è addossata al pendio di una collina. Sono state trovate una quindicina di dediche, ad Apollo (la maggior parte), a *Sirona* (MERTEN 1989), ma anche a Mercurio e ROSMERTA. L'acqua arrivava nella vasca centrale di un ninfeo poligonale che doveva essere sormontata da una statua di *Sirona*: MAISANT 1994.

⁶³ SCHEID 1992; cfr. SCHEID 1991.

poiché un'altra idea diffusa è che, con poche eccezioni, l'acqua non avrebbe avuto un ruolo di spicco nei luoghi di culto della Gallia indipendente⁶⁴. Un valido indicatore di questo tipo di santuario verrebbe individuato nelle offerte che rappresentano una parte del corpo umano⁶⁵. Sarebbe quindi grazie al patrocinio esercitato da *Apollo Grannus, Vindonnus, Moritasgus, Borvo, etc.* su tali luoghi di culto che si manifesterebbe il potere salutare del dio. In breve, Apollo “respingerebbe le malattie”, per dirla con Cesare, in quanto titolare di santuari delle acque.

Questa visione delle cose, troppo schematica, deve essere sfumata:

- è vero che i santuari di Apollo che sono stati oggetto di scavi archeologici sufficientemente approfonditi nelle province nord-occidentali sono legati all'acqua e alle sorgenti. Detto questo, sarebbe imprudente estrapolare e fare di questo un principio valido per tutti i luoghi di culto del dio in Gallia e Germania – la grande maggioranza dei quali sono noti solo attraverso iscrizioni, o esplorati solo in minima parte o ancora di dubbia attribuzione –, compresi, ad esempio, quelli *intra muros*⁶⁶;
- viceversa, non tutti i santuari di sorgente sono apollinei: *Sequana* alle Sources de la Seine⁶⁷, forse Mercurio e *Rosmerta* a Genainville⁶⁸, *etc.*
- anche i votivi anatomici non sono necessariamente legati ai santuari di sorgente. Questo era già vero in Italia, dove potevano essere offerti praticamente a qualsiasi divinità e in qualsiasi tipo di santuario⁶⁹. Questo rimane vero in Gallia. Nel caso degli *ex voto* in legno, bisogna tenere conto della loro sopravvivenza in ambiente umido mentre spariscono altrove⁷⁰. Per le offerte in pietra, basta pensare al santuario di Halatte, dove sono ampiamente attestate ma senza traccia di sorgente⁷¹.
- Infine, è davvero dimostrato il postulato secondo cui l'acqua non viene valorizzata nel culto prima dell'età romana? Contro-esempi sono le dediche a *Belenos* della Francia meridionale incise su vasche⁷², le fibule protostoriche (Ha D1-D2 et

⁶⁴ BARRAL *et alii* 2019, pp. 80-81.

⁶⁵ BOURGEOIS 1991, pp. 125-167.

⁶⁶ Così, in particolare, per il tempio circolare di Apollo che si ritiene si trovasse al centro di Autun-*Augustodunum*, capoluogo della città degli Edui, sulla base di dati d'archivio: LABAUNE *et alii* 2015, p. 206.

⁶⁷ DEYTS 1983; DEYTS 1994.

⁶⁸ VERMEERSCH 2012.

⁶⁹ DE CAZANOVE 2016a; DE CAZANOVE 2016b.

⁷⁰ DEYTS 1983.

⁷¹ *Temple gallo-romain* 2000.

⁷² Cfr. *supra*, nt. 12.

LTA2-B1, ossia dall'inizio del VI all'inizio del IV secolo a.C.) della risorgenza della Douix à Châtillon-sur-Seine⁷³, etc.

È quindi necessario non formarsi un'immagine troppo semplicistica e univoca di Apollo nelle Gallie. L'eccessiva semplificazione è spesso il risultato di una mancanza di informazioni che porta a sopravvalutare gli elementi disponibili. Quando c'è più documentazione, le cose diventano più complesse e sfumate.

Questo è il caso del luogo di culto di *Apollo Moritasgus* ad Alesia (fig. 6). Il santuario è stato oggetto di ricerche occasionali nel XIX secolo, poi di diverse campagne di Émile Espérandieu tra il 1909 e la Prima Guerra Mondiale⁷⁴, e infine di undici campagne della nostra équipe⁷⁵ tra il 2008 e il 2018⁷⁶, attualmente in corso di pubblicazione. Bisogna innanzitutto sottolineare che la nostra indagine ha portato a dieci il numero di dediche apollinee ad Alesia⁷⁷. *Apollo Moritasgus* è il titolare indiscusso del santuario, l'unico dio maschile ivi attestato, associato una volta a *Damona*, l'altra a *Sirona*, come già detto. Il santuario romano è stato preceduto sullo stesso sito da una fase di frequentazione limitata del IV-III secolo a.C., e poi da un recinto con fossato risalente a La Tène D1b (120-80 a.C. ca)⁷⁸. Anfore viinarie Dressel 1 e ossa animali forniscono una prova eloquente dello svolgimento di grandi banchetti a base di carne e vino. La ripresa del santuario avviene all'epoca di Tiberio, con i primi gesti rituali e i primi apprestamenti legati all'acqua⁷⁹. Il santuario si monumentalizza nel corso del I secolo d.C., con tempio ottagonale, terme⁸⁰ e portico con avancorpi⁸¹. Il sistema di approvvigionamento idrico diventa ora più complesso⁸², con vasche anche per l'immersione ed *ex voto* prima a sbalzo su laminette di bronzo e poi scolpite in calcare⁸³.

Lo iato di circa un secolo inizialmente postulato tra recinto protostorico e luogo di culto romano tende ora a ridursi. Il riesame dei materiali e datazioni ¹⁴C di bovini sacrificati potrebbero far ritenere che l'attività non sia cessata del tutto, anche se in misura minore.

⁷³ CICOLANI *et alii* 2015. In età romana, offerte antropomorfe in pietra sono attestate nello stesso luogo (RENARD 2001).

⁷⁴ Un punto sulle ricerche precedenti si trova in DE CAZANOVE 2012.

⁷⁵ DE CAZANOVE 2019a.

⁷⁶ Completate da un saggio di verifica sul tempio a marzo-aprile 2023.

⁷⁷ DE CAZANOVE, DONDIN-PAYRE 2016.

⁷⁸ GOLOSETTI *et alii* 2019.

⁷⁹ DE CAZANOVE 2019a, pp. 58-62.

⁸⁰ DE CAZANOVE *et alii* 2012, pp. 98-112.

⁸¹ DE CAZANOVE 2012, pp. 166-169.

⁸² DE CAZANOVE, GOUVERNEUR 2020.

⁸³ DE CAZANOVE *et alii* 2012, pp. 112-118; DE CAZANOVE, DONDIN-PAYRE 2016.

La memoria del sito è resa evidente dalla rioccupazione quasi identica del recinto lateniano. Infine, il nome stesso del dio, chiaramente celtico, è un altro elemento di continuità. Ancora in piena epoca romana, compare il teonimo *Moritasgos* da solo, sulla dedica (oggi perduta) di un portico⁸⁴ risalente all'ultimo terzo del I secolo d.C. Le altre dediche ad *Apollo Moritasgus* sono posteriori.

L'etimologia di *Moritasgos* è tanto chiara quanto sorprendente: *Mori-tasgos*, in lingua gallica, significa «tasso di mare». Il primo elemento, *mori-* è indubbiamente il mare, l'Oceano, come dimostrato dal nome dei popoli dei *Morini* che vivono sul litorale della Manica, degli *Aremorici* che «stanno di fronte al mare»⁸⁵, o ancora dalle iscrizioni che menzionano la figura del commerciante transmarino – *moritex* o *moritix* –, che viaggiava tra il continente e l'Inghilterra. Un caso chiaro è quello di un tale Caio Aurelio, che si definisce *moritex* e negoziante con la Britannia, fa una dedica a Colonia⁸⁶ e un'altra nel santuario di Nehalennia in Zelanda⁸⁷. Un altro *moritix* proveniente dalla Francia è attestato a Londra⁸⁸. Quanto allo zoonimo *tasgos*, tasso, è stato usato per formare numerosi antroponimi in Gallia e oltre: *Tasgos*, *Tasgetios*, *Tasgillos*, *Tasgedo*⁸⁹. Tuttavia, un «tasso di mare» sembra avere poco senso, a meno che non si pensi a un uso metaforico⁹⁰, per indicare un animale marino così chiamato per confronto con un animale terrestre. Questa creatività

⁸⁴ CIL XIII, 2873: *Ti(berius) Cl(audius) Professus Niger omnibus honoribus apud (H)aeduos et Lingonas functus deo Moritasgo porticum testamento poni iussit suo nomine et Iuliae Virguliniae uxoris et filiarum Cl(audiae) Professae et Iul(iae) Virgulae(lae). Iul(ia) Virgula fil(ia) pos(uit)*. Contesto della scoperta: cfr. *supra*, nt. 53.

⁸⁵ Glossario di Endlicher: *De uerbis gallicis... Aremorici, ante mare. are ante, more dicit mare. et ideo Morini marini* (e sul manoscritto di Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, MS 89: *DE NOMINIBUS GALLICIS... Aremorici; antemarini. quia are; ante. more, mare, morici. marini.*): BLOM 2011, che commenta (p. 172): «*aremorici*: ethnic name. The first element is a Gaulish prefix *are-* attested in ethnic and place-names, cf. *Are-sequani, Are-comici, Are-brigum*; it corresponds to OI *air* “before, for”, W *ar, er* “before, for”, etc. The second element (also in *Morini*) is glossed separately in *DVG* and *DNG* as *more* gl. *Mare*; that is *more* “sea”, from **mori* with reduced final vowel. Exact cognates are OI *muir* < **mori*, W *môr*, C *mor*, B *mor*; cf. Lat. *mare*, Goth *marei* “sea”, OCS *morje*, Lithuanian *mārė*».

⁸⁶ CIL XIII, 8164a (Köln): *Apollini C(aius) Aurelius C(ai) l(ibertus) Verus negotiator Britannicianus moritex d(onum) d(edit) l(ocus) d(atius) d(ecreto) d(ecurionum)*.

⁸⁷ AE 1983, 722 (Colijnsplaat): *Deae Nehalenniae C(aius) Aurelius Verus negotiator Britannicianus ex voto l(ibens) m(erito)*. Cfr. DERKS 2014.

⁸⁸ AE 2002, 882 (Londra): *Num(inibus) Augg(ustorum) deo Marti Camulo Tiberinius Celerianus c(ivis) Bell(ovacus) moritix Londiniensium primus [---] [---]VA[.*

⁸⁹ BALMELLE, DUPUIS, LAMBERT 2014, p. 39; PETIT 2021, pp. 233-234.

⁹⁰ Ringrazio É. Dupraz (École Pratique des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, Parigi e Université Libre de Bruxelles) per lo scambio che abbiamo avuto sull'argomento e per questo suggerimento illuminante.

linguistica era già ben attestata in latino⁹¹, al punto da essere segnalata da Varrone: *vocabula piscium pleraque translata a terrestribus ex aliqua parte similibus rebus*⁹². I pesci possono essere chiamati in base a una qualche analogia con cose o animali terrestri (nel *De lingua latina* sono presi, tra l'altro, gli esempi del *lupus*, «lupo di mare» o ancora di *canicula*, «dogfish»). Un altro esempio di questa trasposizione di una nomenclatura terrestre ad animali marini, ma questa volta mammiferi, è il cosiddetto “ariete di mare” (*aries*, *krios*) menzionato da Plinio⁹³ e Eliano⁹⁴, che è una balena misticeta (cioè munita di fanoni) piuttosto che un'orca⁹⁵. Lo stesso procedimento è pure frequente nelle lingue europee attuali, com'è ben noto: «Seehund» = «phoque veau marin» = «foca vitulina», «sea-lion», «sea-elephant», e così via.

Quale animale marino potrebbe essere stato assimilato a un tasso? Si potrebbe pensare alla foca⁹⁶, meno probabilmente all'orca⁹⁷. Ma è inutile dilungarsi in ipotesi non dimostrabili⁹⁸. Basta notare, per il nostro argomento, che il teonimo rinvia senza dubbio all'Oceano⁹⁹ e anche che è attestato altrove, ma questa volta come antroponimo: Cesare menziona un tale *Moritasgos* che, all'arrivo di Cesare in Gallia, era re dei Senoni (il popolo stanziato

⁹¹ GUASPARRI 1998; TRINQUIER 2021, pp. 117-115. Ringrazio Jean Trinquier (Scuola Normale Superiore, Parigi), grande specialista della storia culturale degli animali nell'antichità, per avermi segnalato questo contributo e quelli citati nelle note che seguono. Ha gentilmente accettato di discutere con me l'ipotesi qui brevemente esposta, ma di cui naturalmente mi assumo la piena responsabilità, nonché degli eventuali errori che potrei avere commesso.

⁹² VARRO *ling.* 5.77.

⁹³ PLIN. *nat.* 9.10; 145; 32.144.

⁹⁴ AEL. *NA* 15.2.

⁹⁵ TRINQUIER, RODRIGUES 2020.

⁹⁶ «Le phoque est présenté comme l'équivalent aquatique des quadrupèdes terrestres, auxquels il se substitue», come nota TRINQUIER 2010, in un contributo che, a partire dal mitico branco di foche di Proteo, fa il punto sull'immagine della foca nell'antichità. Quest'ultima occupa «dans la littérature antique ... une place modeste», nonostante il fatto che il motivo del branco di Proteo testimoni della «conviction profonde que tous les animaux qui hantaient la surface de la terre devaient se retrouver, sous une forme apparentée, dans les profondeurs de la mer».

⁹⁷ Per via delle maschera facciale. Cfr. contributo citato a nt. 95.

⁹⁸ Non c'è alcun collegamento esplicito, nelle fonti antiche, tra Apollo e la foca (mediterranea: quindi la foca monaca), se non in negativo o puramente aneddótico: Delos senza Apollo sarebbe rimasta un'«isola di foche», cioè deserta (*b.Ap.* 77-78); e d'altra parte, Apollo trasforma in *tumidam phocen* il nipote del fiume Cefiso (*Ov.met.* 7.388-389); cfr. JOHNSON, LAVIGNE 1999, pp. 11, 15, 29, 35.

⁹⁹ Già nel 1910, quando all'inizio del suo secondo anno di scavi, Émile Espérandieu identifica la divinità di cui sta indagando il santuario come *Apollo Moritasgus* grazie a diverse dediche appena portate alla luce, Camille Jullian, a quei tempi massimo esponente degli studi sulla Gallia, aggiunge a margine del suo rapporto: «Il nome Moritasgus, diventato epiteto di Apollo, di un dio delle sorgenti, è tanto più curioso. Deve significare qualcosa di “marino”, *mor-* = mare. Ma *tasgus*? Una pianta? Il tasso (arbusto)? Un animale? In ogni caso,

intorno al fiume Yonne fino alla sua confluenza con la Senna e oltre)¹⁰⁰. Perché un dio marino ad Alesia, così lontano nell'entroterra¹⁰¹? La soluzione potrebbe essere la seguente: Alesia si trova su una strada che porta all'Oceano, e persino nel mezzo del percorso che collega due assi fluviali di estrema importanza, l'asse Rodano-Saona e l'asse Yonne-Senna (fig. 7a). Tra i due, c'è un tratto di transito terrestre obbligato che non è altro che la "soglia di Borgogna" (seuil de Bourgogne), spartiacque tra il Mediterraneo, l'Atlantico e il Mare del Nord¹⁰². A partire dal periodo augusteo, il percorso terrestre della via d'Agrippa verso l'Oceano¹⁰³ passa una quarantina di chilometri più a ovest, via Saulieu¹⁰⁴. Ma prima di allora, il transito via terra più breve tra i due bacini idrografici era quello dall'Ouche all'Armançon, affluenti rispettivamente della Saône e della Yonne¹⁰⁵ (fig. 7b), a meno che la via di trasporto terrestre non abbia collegato direttamente l'Ouche al corso superiore della Senna¹⁰⁶ (fig. 7a). In entrambi i casi, Alesia si troverebbe sul percorso più breve di collegamento tra queste vie navigabili. Questa centralità di Alesia sulla rotta Mediterraneo-Atlantico attraverso la Gallia aveva già colpito Jérôme Carcopino oltre sessant'anni fa¹⁰⁷.

Poco più a sud del santuario di *Apollo Moritasgus*, è stato individuato da *surveys* aerei e geofisici un grande edificio di oltre 1000 m², organizzato intorno a un cortile centrale (Fig. 6, in basso a sinistra). La sua disposizione è quella tipica di un edificio per ospitare viaggiatori, insomma di una *mansio* (ciò detto senza ignorare i problemi che pone la denominazio-

l'attribuzione di un elemento marino all'Apollo gallico è una novità importante e lo avvicina ancora di più (almeno credo) all'Apollo greco» (ESPÉRANDIEU 1910b, p. 286).

¹⁰⁰ CAES. *Gall.* 5.54.2.

¹⁰¹ Va notato, tuttavia, che le foche, e in particolare la foca vitulina, risalgono abbastanza frequentemente i fiumi, la Senna e la Loira, fino a diverse centinaia di chilometri dalla foce (ad esempio fino in Borgogna, a Nevers). Resti ossei confermano questa realtà fin dalla preistoria (NOTTEGHEM 2012). In ogni caso, lo zoonimo/antroponimo/teonimo *Moritasgos* si riferisce esplicitamente a un animale, qualunque esso sia, considerato prevalentemente marino e non fluviale.

¹⁰² KASPRZYK, NOUVEL 2010.

¹⁰³ STR. 4.6.11 (C 208).

¹⁰⁴ NOUVEL 2011. *L'itinerarium Antoninum* e la Tavola di Peutinger riportano un percorso via *Sidoloucum/Sidoloco* (Saulieu) che coincide in parte con la via dell'Oceano.

¹⁰⁵ FILET 2021, pp. 379-30 e 391 (l'Ouche sarebbe navigabile fino a Sombornon-Mâlain); pp. 381-382 e 394 (l'Armançon sarebbe navigabile fino a Tonnerre). Da Sombornon a Tonnerre ci sono circa 93 km. Il percorso più breve passa per Alesia, posta al primo terzo della strada. La via antica Sombornon-Alésia è perfettamente riconoscibile, rettilinea per ampi tratti e segnata da edifici romani, come l'arco del Landran (RIBOLET 2017).

¹⁰⁶ Per l'esistenza di un porto fluviale a Vix, contemporaneo dell'insediamento halstattiano, CHAUME 2020.

¹⁰⁷ CARCOPINO 1957, pp. 98-99.

ne delle stazioni stradali¹⁰⁸). L'avevamo dapprima considerato come uno di questi *hospitalia* di santuari citati in una iscrizione di Wassebillig¹⁰⁹, [*sacror(um) cele*]brandorum gr[atia, quindi un edificio con funzione di accoglienza per i periodi di feste religiose. Bisogna forse rovesciare la prospettiva. Il santuario ha certamente una capacità di attrazione propria, ma la sua ragione di essere è dovuta anche e soprattutto alla sua posizione su un asse di traffico (e questo vale anche per Alesia in generale), un asse che è sì più importante nel periodo preromano che in quello successivo, ma che continua a esistere lo stesso. Il santuario di età imperiale doveva essere visibile da molto lontano¹¹⁰. L'antica strada proveniente da Sombornon, che tagliava dritta attraverso il plateau stretto e lungo del Penneville, lo manteneva costantemente nel suo campo visivo. Il luogo di culto fungeva quindi da monumentale facciata per l'insediamento urbano per coloro che vi si avvicinavano da sud-est, ma poteva anche essere una tappa per il viaggiatore che transitava dalla soglia della Borgogna. La presenza di terme¹¹¹ oltre a quella del grande edificio a cortile centrale menzionato sopra potrebbe essere un'altra indicazione in tal senso. L'attrattiva propria del luogo di culto e il traffico lungo la via si combinano per conferire al santuario un posto di rilievo.

Alle origini del santuario apollineo di Alesia, dunque, non ci sono uno ma più fattori che presiedono alla scelta del luogo e alla sua definizione funzionale: un recinto culturale protostorico; una tappa centrale sulla via dell'Oceano, a cui rimanda il teonimo *Moritasgos*: in qualche modo, *Apollo Moritasgos* è insediato sulla strada che porta all'Estremo Occidente e oltre, verso i lontani confini iperborei; e infine una situazione idrologica privilegiata, laddove le sorgenti sgorgano dal pendio, all'interfaccia tra calcari e marna. L'intera microstoria del santuario è consistita nell'incanalare queste sorgenti e nel convogliarle in vasche e terme, per sfruttare al meglio la preziosa risorsa idrica¹¹². Le dediche al dio compaiono su manici di patere profonde utilizzate per attingere l'acqua¹¹³ o su *ex voto* anatomici¹¹⁴. Altre offerte anatomiche, non iscritte, mostrano il contatto fisico con l'acqua: un piede con

¹⁰⁸ Sull'uso talvolta improprio dei termini *mansio* e *mutatio* nella letteratura archeologica moderna, cfr. CROGIEZ-PÉTREQUIN 2016.

¹⁰⁹ CIL XIII, 4208, Wassebillig (Treveri), 232 d.C.: *Deo Mercurio [et deae Ros] mertaē aedem c[um signis orna]mentisque omn[ibus] Doccius(?)] Acceptus tabul[arius IIIII]vir] Augustal[is donavit(?)] item hospitalia [sacror(um) cele]brandorum gr[atia pro se libe]risque suis ded[icavit ---] Iulias Lupo [et Maximo co(n)s(ulibus)].*

¹¹⁰ Un portico a avancorpi, lungo più di 43 m, era rivolto verso la via. Dietro di esso, la "cella-torre" del tempio ottagonale doveva raggiungere su un'altezza notevolmente superiore: DE CAZANOVE 2012, pp. 163-169.

¹¹¹ Cfr. *supra* nt. 80.

¹¹² DE CAZANOVE *et alii* 2012, pp. 103-112; DE CAZANOVE, GOUVERNEUR 2020.

¹¹³ DE CAZANOVE, DONDIN-PAYRE 2016.

¹¹⁴ CIL XIII, 11240-11242.

una spugna, una gamba a se stante appoggiata sull'urna della sorgente¹¹⁵. Naturalmente, in quel periodo (II secolo d.C.), l'Apollo di Alesia presenta un volto giovanile, la caratteristica disposizione delle lunghe ciocche di capelli e gli attributi consueti, forse un grifone frammentario o ancora un plettro. Insomma, rientra in quest'idioma visuale condiviso per dirla con G. Woolf in un contributo sull'iconografia provinciale di Apollo¹¹⁶. Un buon confronto è la grande statua seduta di Entrains oggi al Museo di Archeologia Nazionale a Saint-Germain-en-Laye¹¹⁷ (fig. 8).

Il caso di studio di Alesia mostra come le preesistenze locali, i vincoli spaziali e geomorfologici, e, beninteso, le scelte delle comunità civiche e le richieste devozionali di coloro che frequentano il santuario contribuiscano a comporre l'immagine di un santuario apollineo piuttosto rappresentativo e di media importanza.

Un'ultima annotazione, per concludere: lo studio dei luoghi di culto di Apollo, così come dei santuari della Gallia in generale, deve assolutamente prendere nel debito conto il fattore tempo, la diacronia. Il processo di assimilazione è all'opera nella «longue durée», non avviene tutto in una volta, tra il periodo cesariano e quello augusteo. O almeno procede a ritmi diversi, a seconda dei popoli e delle città, dell'ubicazione all'interno della *civitas* e dello *status* dei dedicanti, e persino del tipo di evidenze materiali. Il processo inizia prima della conquista, come abbiamo visto all'inizio, e continua nel I secolo d.C. *Grannos*, *Maponos*, *Moritasgos* compaiono per la prima volta da soli nell'epigrafia gallica e latina, mentre viceversa ad Alesia, alla fine del processo, Apollo compare da solo, senza l'epiclesi *Moritasgus*¹¹⁸. Ad Alesia, la lingua parlata e scritta rimane a lungo quella gallica, in particolare nei contesti culturali¹¹⁹. La pietrificazione monumentale non è necessariamente un indicatore assoluto di "romanizzazione religiosa". Il grande tempio ottagonale e il portico antistante vengono eretti per un dio che si chiama ancora *Moritasgus tout court*, in un luogo di culto dove continuano ad essere attestati graffiti gallo-greci¹²⁰. Ma, giova ripeterlo, le situazioni e i ritmi possono essere molto diversi. La sontuosa decorazione di Saint-Martin-au-Val a Chartres¹²¹, nella ricca città dei Carnuti, oppure il tempio recentemente scavato a

¹¹⁵ DE CAZANOVE 2019b, pp. 29-34.

¹¹⁶ WOOLF 2003.

¹¹⁷ ESPÉRANDIEU 1910c, 2243.

¹¹⁸ *CIL* XIII, 11239; DE CAZANOVE, DONDIN-PAYRE 2016, pp. 116-117.

¹¹⁹ DE CAZANOVE, ESTARAN TOLOSA 2023, pp. 218-231. Emblematico da questo punto di vista è l'iscrizione di *Ucuetis* (*RIG* II.1, L 13.), ma numerosi sono anche i graffiti gallo-greci, nel settore del cosiddetto monumento di *Ucuetis*, nel "santuario urbano" e in quello di *Moritasgus*. C'è anche una iscrizione gallo-greca nel santuario delle Sorgenti della Senna: *RIG* II.1, L 13.

¹²⁰ ESPÉRANDIEU 1910 a, p. 273; DE CAZANOVE, ESTARAN TOLOSA 2023, p. 222, nt. 64.

¹²¹ Cfr. *supra* nt. 37 e nt. 38.

Neuenstadt¹²², nella Germania Superiore, sembrano avere poco a che fare con le modeste realizzazioni di Alesia, Essarois¹²³ o Hochscheid¹²⁴. Tuttavia, tutti questi santuari insieme ci permettono di ricostruire il panorama variegato ed evolutivo del culto di Apollo nelle province nord-occidentali.

¹²² Cfr. *supra* nt. 61.

¹²³ Cfr. *supra* nt. 56.

¹²⁴ Cfr. *supra* nt. 60.

BIBLIOGRAFIA

ANDO 2005

C. ANDO, *Interpretatio Romana*, «CIPhil» 100, 1, 41-51.

BALMELLE, DUPUIS, LAMBERT 2014

A. BALMELLE, B. DUBUIS, P.-Y. LAMBERT, *Inscription sur tige de plomb trouvée à Reims*, «Études Celtiques» 40, 35-40.

BARRAL *et alii* 2019

P. BARRAL *et alii*, *Les sanctuaires laténiens dans le centre-est de la Gaule. Actualisation des données et contribution à la connaissance du paysage religieux*, in *Sanctuaires de l'Age du Fer*, 63-86.

BARRUOL 1963

G. BARRUOL, *Mars Nabelcus et Mars Albiorix*, «Ogam», 345-368.

BAZIN *et alii* 2013

B. BAZIN *et alii*, *Le complexe monumental suburbain et l'ensemble funéraire de Saint-Martin-au-Val (Chartres, Eure-et-Loir). Etat de la recherche (2006-2011)*, «Gallia» 70, 2, 91-195.

BAZIN *et alii* 2021

B. BAZIN *et alii*, *Un grand complexe cultuel antique pour honorer les Dieux à Autricum-Chartres (Eure-et-Loire)*, Orléans.

BLOM 2011

A. BLOM, *Endlicher's Glossary*, «Études Celtiques» 37, 159-181.

BOURGEAIS 1991

C. BOURGEAIS, *Divona I. Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, Paris.

BRUSIN 1939

G. BRUSIN, *Beleno, il nume tutelare di Aquileia*, «AquilNost» 10, 1-26.

CARCOPINO 1957

J. CARCOPINO, *Promenades historiques au pays de la dame de Vix*, Paris.

CAZANOVE 2012

O. DE CAZANOVE, *Le lieu de culte d'Apollon Moritasgus à Alésia. Données anciennes et récentes*, «RA» 1, 158-169.

CAZANOVE 2016a

O. DE CAZANOVE, *Anatomical votives (and swaddled babies): from Republican Italy to Roman Gaul*, in J. DRAYCOTT, E.-J. GRAHAM (a cura di), *Bodies of evidence. Ancient anatomical votive, past, present and future*, London, 63-76.

CAZANOVE 2016b

O. DE CAZANOVE, *Les offrandes anatomiques dans les lieux de culte du monde romain: une histoire longue, de l'Italie à la Gaule, de la République à l'Empire*, «Bulletin de la Société des Sciences de Semur» 124, 211-224.

CAZANOVE 2019a

O. DE CAZANOVE, *Le sanctuaire d'Apollon Moritasgus à Alésia. Onze ans de fouilles (2008-2018)*, «CRAI» 1, 51-75.

CAZANOVE 2019b

O. DE CAZANOVE, *Pieds et jambes. Enquête sur une catégorie «banale» d'offrandes anatomiques*, «Metis» 17, 17-38.

CAZANOVE, DONDIN-PAYRE 2016

O. DE CAZANOVE, M. DONDIN-PAYRE, *Nouvelles dédicaces d'Alésia à Apollon Moritasgus*, «Gallia» 73, 2, 107-121.

CAZANOVE, ESTARAN TOLOSA 2023

O. DE CAZANOVE, M. J. ESTARÀN TOLOSA, *Religion, Language Maintenance and Language Shift: Dedications, Cult Places and Latinization in Roman Gaul*, in A. MULLEN (a cura di), *Transformations of the Roman West: Social Factors in Latinization (workshop, Oxford, 2019)*, Oxford, 206-236.

CAZANOVE et alii 2012

O. DE CAZANOVE et alii, *Le lieu de culte du dieu Apollon Moritasgus à Alésia. Phases chronologiques, parcours de l'eau, distribution des offrandes*, in *Etudier les lieux de culte*, 95-121.

CAZANOVE, GOUVERNEUR 2020

O. DE CAZANOVE, A. GOUVERNEUR, *Spring catchments, water trails, basins and fountains in a place of worship: the sanctuary of Apollo Moritasgus at Alesia (Roman Gaul)*, in I. G. GONZALEZ SOUTELO, S. REBODERA MORILLO, S. SOUTO (a cura di), *Perspectivas Del Agua. Modelos De Captación De La Prehistoria Al Medioevo, III International Congress on Water. October 25th-27th 2018. Ourense Campus of the University of Vigo*, Madrid, 83-96.

CHAUME 2020

B. CHAUME, *Vix (Côte-d'Or) et l'émergence des principautés celtiques: l'hypothèse portuaire et le concept de port of trade*, «Gallia» 77, 1, 435-452.

CICOLANI et alii 2015

V. CICOLANI et alii, *Aux sources de la Douix. Objets et dépôts métalliques en milieu aquatique au premier âge du fer en France à partir de l'exemple d'un site remarquable*, in *Gaulois au fil de l'eau*, 719-756.

CIMAROSTI, FACCHINETTI 2012

E. CIMAROSTI, G. FACCHINETTI, *Albiorix e Apollo nel santuario del monte Genevris (Sauze d'Oulx, TO). I graffiti e le monete*, in *Instrumenta inscripta, 3. Manufatti iscritti e vita dei santuari in età romana*, Macerata, 197-222.

COCU et alii 2013

J.-S. COCU et alii, *Un nouveau dieu provincial chez les Viromanduiens: Apollon Vatumarus*, «Gallia» 70, 2, 315-321

COMPATANGELO-SOUSSIGNAN 2012

R. COMPATANGELO-SOUSSIGNAN, *Apollon en Cisalpine: philosophie, religion et idéologie des élites romaines au IIe siècle av. n.è.*, «MEFRA» 124, 1, 123-150.

CROGIEZ-PÉTREQUIN 2016

S. CROGIEZ-PÉTREQUIN, *Les mansiones et mutationes dans les textes juridiques de l'antiquité et du haut moyen âge*, in P. BASSO, E. ZANINI (a cura di), *Statio amoena. Sostare e vivere lungo le strade romane*, Oxford, 19-26.

CURIE et alii 2011

J. CURIE et alii, *Découverte d'un ex-voto particulier sur le site cultuel d'Essarois (Côte-d'Or). Un cas de polydactylie chez les Gallo-Romains?*, «RAE» 60, 563-568.

CZYSZ 2012

W. CZYSZ, *Das Apollon-Grannus-Heiligtum im vicus von Faimingen*, in V. RUPP, H. BIRLEY (a cura di), *Landleben im römischen Deutschland*, Darmstadt, 119-120.

DAVIET, DAVIET 1966

M. DAVIET, R. DAVIET, *Réflexions sur le sanctuaire d'Apollon Vindonnus à Essarois (Côte-d'Or)*, in R. CHEVALLIER (a cura di), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris, 931-949.

DE ALBENTIIIS HIENZ, DE BERNARDO STEMPEL 2013

M. DE ALBENTIIIS HIENZ, P. DE BERNARDO STEMPEL, *Apolls Epitheta – griechisch, lateinisch, keltisch bzw. keltorömisch. Eine Typologie der Beinamenklassischer Gottheiten*, «Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher Anzeiger» 1-2, 7-126.

DEMAROLLE 2006

J.-M. DEMAROLLE, *Caracalla consulte Apollon Grannus en 213. A Grand (Gaule Belgique) ou à Faimingen (Rhétie)?*, in J. M. DEMAROLLE (a cura di), *La mosaïque de Grand. Actes de la table ronde de Grand, 29-31 octobre 2004*, Metz, 63-82.

DERKS 2014

T. DERKS 2014, *Die Weihealtäre aus den Nehalennia-Heiligtümern und verwandten ländlichen Tempelbezirken in Niedergermanien*, in A. W. BUSCH, A. SCHÄFER (a cura di), *Römische Weihealtäre im Kontext. Internationale Tagung in Köln vom 3. bis zum 5. Dezember 2009*, Friedberg, 199-219.

DEYTS 1983

S. DEYTS, *Les bois sculptés des Sources de la Seine*, Paris.

DEYTS 1994

S. DEYTS, *Un peuple de pèlerins. Offrandes de pierre et de bronze des sources de la Seine*, Dijon.

DONDIN-PAYRE, KAUFMANN-HEINIMANN 2009

M. DONDIN-PAYRE, A. KAUFMANN-HEINIMANN, *Trésors et biens des temples. Réflexions à partir de cas des Gaules: Newy, Champoulet, Cobannus (Éduens)*, «ArchRel» 11, 89-120.

DOULAN et alii 2012

C. DOULAN et alii, *Cassinomagus. L'agglomération et ses thermes. Résultats des recherches récentes (2003 - 2010) à Chassenon (Charente)*, «Aquitania» 28, 99-298.

DUVAL 1954

P.-M. DUVAL, *Observations sur les dieux de la Gaule*, «RHistRel» 145, 1, 5-17.

ESPÉRANDIEU 1910a

É. ESPÉRANDIEU, *Les fouilles d'Alise (Croix Saint-Charles), année 1909*, «BAParis» 3, 255-278.

ESPÉRANDIEU 1910b

É. ESPÉRANDIEU, *À Alésia: le temple de Moritasgus*, «REA» 12, 3, 285-286.

ESPÉRANDIEU 1910c

É. ESPÉRANDIEU, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, 3, Paris.

Etudier les lieux de culte

O. DE CAZANOVE, P. MÉNIEL (a cura di), *Etudier les lieux de culte de Gaule romaine*, Montagnac 2012.

FILET 2021

C. FILET, *Dynamiques d'urbanisation et réseaux d'interactions dans le monde celtique transalpin (IV^e-I^{er} s. BCE)*, thèse, Paris.

FONTANA 1997

F. FONTANA, *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II secolo a.C.*, Roma.

FONTANA 2006

F. FONTANA, *Testimonianze di culti in area nord-adriatica. Il caso di Apollo e Diana*, in F. LENZI (a cura di), *Rimini e l'Adriatico nell'età delle guerre puniche. Atti del Convegno internazionale di studi, Rimini, Musei comunali, 25-27 marzo 2004*, Bologna, 313-331.

FONTANA 2018

F. FONTANA, *Ancora su Apollo in Cisalpina. Tra Iperborei e misticismo orfico-pitagorico*, «ArchCl» 69, 703-717.

Gaulois au fil de l'eau

F. OLMER, R. ROURE (a cura di), *Les Gaulois au fil de l'eau. Actes du 37^e colloque de l'AFEAF, Montpellier, 7-11 mai 2013*, Bordeaux 2015.

GOLOSETTI 2016

R. GOLOSETTI, *Archéologie d'un paysage religieux. Sanctuaires et cultes du Sud-est de la Gaule (Ve s. av. J.-C.-IVe s. ap. J.-C.)*, Venosa.

GOLOSETTI et alii 2019

R. GOLOSETTI et alii, *De l'enclos laténien au sanctuaire julio-claudien: Apollon Moritasgus à Alésia, hiatus et superpositions*, in *Sanctuaires de l'Âge du Fer*, 423-448.

GUASPARRI 1998

A. GUASPARRI, *Varrone linguista. Impositio nominum e creatività linguistica in una tassonomia esemplare*, «BStLat» 25, 408-414.

GUILLEMOT 1861

P. GUILLEMOT, *Antiquités de Sainte-Sabine*, Dijon.

HAINZMANN 2016

M. HAINZMANN, *Grannos und Sirona. Zur epigraphischen Evidenz zweier keltischer Heilgottheiten*, «CarnuntumJb», 39-52.

HOFENEDER 2013

A. HOFENEDER, *Apollon Grannos – Überlegungen zu Cassius Dio 77, 15, 5–7*, in *Théonymie celtique*, 101-111.

HOURLCADE, MAURIN 2013

D. HOURLCADE, L. MAURIN. *Mars Grannus à Cassinomagus (Chassenon, Charente)*, «Aquitania» 29, 137-153.

JOHNSON, LAVIGNE 1999

W. M. JOHNSON, D. M. LAVIGNE, *Monk Seals in Antiquity. The Mediterranean Monk Seal (Monachus monachus) in Ancient History and Literature*, Leiden.

JOSEPH 2019

M. JOSEPH, *Apollon, Mercure et Minerve dans les Gaules et les Germanies*, «RBelgPhilHist» 97, 1, 43-65.

KASPRZYK, NOUVEL 2010

M. KASPRZYK, P. NOUVEL, *Du Val de Saône au Nord-Ouest de la Gaule. Le passage du Morvan de la fin de la préhistoire au Haut Moyen-Âge*, in J.-P. LE BIHAN, J.-P. GUILLAUMET (a cura di) *Routes du monde et passages obligés. Actes du colloque international d'Ouessant, 27 et 28 septembre 2007*, Quimper, 221-250.

KORTÜM 2009

K. KORTÜM, *Der Apollon-Grannus-Tempel bei Neuenstadt a.K.*, «AAusgrBadWürt», 169-175.

KORTÜM 2010

K. KORTÜM, *Heilige Quellen des Apoll in Neuenstadt am Kocher*, «AAusgrBadWürt», 185-189.

KORTÜM 2011

K. KORTÜM, *Heilige Quellen des Apoll*, «ADeutschl» 3, 6-11.

KORTÜM 2013

K. KORTÜM, *Finale in Neuenstadt. Abschluss der Ausgrabungen im Apollon-Grannus-Tempel*, «AAusgrBadWürt», 162-166.

LABAUNE et alii 2015

Y. LABAUNE et alii, *Autun/Augustodunum, cité des Éduens*, «Gallia» 72, 1, 195-215.

LAMBERT 2002

P.-Y. LAMBERT, *Recueil des inscriptions gauloises (R.I.G.)*. 2, 2. Instrumentum, Paris.

LAMBERT 2013

P.-Y. LAMBERT, *Le statut du théonyme gaulois*, in *Théonymie celtique*, 113-124.

LAVAGNE 1979

H. LAVAGNE, *Les dieux de la Gaule Narbonnaise, romanité et romanisation*, «JSav», 155-197.

LE BOHEC 2015

Y. LE BOHEC, *Inscriptions de la cité des Eduens. Inscriptions sur pierre*. Inscriptiones Latinae Galliae Lugdunensis (ILGL). 2. Aedui, Barcelona.

LEJEUNE 1978

M. LEJEUNE, *Note sur les dédicaces de Champoulet*, «CRAI» 122, 4, 806-814.

LEJEUNE 1991

M. LEJEUNE, *Sur une dédicace lémovice à Grannos*, «CRAI» 135, 1, 193-195.

MAISANT *et alii* 1994

H. MAISANT *et alii*, *Das gallorömische Quellheiligtum von Ihn (Kreis Saarlouis)*, Saarbrücken.

MALIGORNE 2011

Y. MALIGORNE, *Les dédicaces de Bourbonne-les-Bains et leur contexte monumental. Quelques observations sur un complexe public de la civitas des Lingons*, in C. DEROUX (a cura di) *Corolla epigraphica. Hommages au professeur Yves Burnand*, Bruxelles, 214-231.

MARASPIN 1967-1968

F. MARASPIN, *Il culto di Beleno-Apollo ad Aquileia*, «AttiCItRom» 1, 145-161.

MERTEN 1989

H. MERTEN, *Apollo und Sirona in Ihn, Niedaltdorf*, «FuAusgrTrier» 21, 30-34.

MIGNARD 1847-1852

P. MIGNARD, *Historique d'un temple dédié à Apollon près d'Essarois*, «Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or» 3, 117-205.

MORET 2015

P. MORET, *Strabon et les fleuves gaulois*, in *Gaulois au fil de l'eau*, 217-234.

MÜLLER 1999

M. MÜLLER, *Faimingen-Phoebiana, 2. Die römischen Grabfunde*, Mainz.

NORTH 2014

J. NORTH, *Caesar on religio*, «ArchRel» 15, 1, 187-200.

NOTTEGHEM 2012

P. NOTTEGHEM, *La présence du Phoque veau-marin dans les fleuves. Réflexions à l'occasion d'observations récentes dans la Loire*, «Revue scientifique Bourgogne-Nature» 15, 42-56.

NOUVEL 2011

P. NOUVEL, *Les voies romaines en Bourgogne antique: le cas de la voie dite de l'Océan attribuée à Agrippa*, in *20ème colloque de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savantes, Saulieu, 16-17 octobre 2010*, Saulieu, 9-57.

PETIT 2021

B. PETIT, *L'originalité de l'anthroponymie et de la théonymie d'origine gauloise du centre-ouest atlantique*, «Nouvelle revue d'onomastique» 63, 219-253.

PROVOST *et alii* 2009

M. PROVOST *et alii*, *Carte archéologique de la Gaule. La Côte-d'Or*. 21, Paris.

RENARD 2001

E. RENARD, *Découverte de sculptures gallo-romaines dans la source de la Douix à Châtillon-sur-Seine (Côte-d'Or, France)*, in *Die Maastrichter Akten des 5. Internationalen Kolloquiums über das Provinzialrömische Kunstschaffen im Rahmen des CSIR. Typologie, Ikonographie und soziale Hintergründe der provinzialen Grabdenkmäler und Wege der ikonographischen Einwirkung*, Maastricht 29. Mai bis 1. Juni 1997, Maastricht, 291-295.

RIBOLET 2017

M. RIBOLET, *Le monument du Landran à Giséy-sous-Flavigny. Un arc monumental d'époque sévérienne dans la proche campagne d'Alsésia*, in S. LEFEBVRE (a cura di), *Iconographie du quotidien dans l'art provincial romain. Modèles régionaux. Actes du XIV^{ème} Congrès international d'art provincial romain, Dijon, 1^{er}-6 juin 2015*, Dijon, 305-318.

Sanctuaires de l'Age du Fer

P. BARRAL, M. THIVET (a cura di) *Sanctuaires de l'Age du Fer, 41^e colloque international de l'AFEAF*, Paris 2019.

SAUER 2005

E. SAUER, *Coins, cult and cultural identity. Augustan coins, hot springs and the early Roman baths at Bourbonne-les-Bains*, Leicester.

SCHEID 1991

J. SCHEID, *Sanctuaires et thermes sous l'Empire*, in *Les Thermes romains. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome, Rome, 11-12 novembre 1988*, Roma, 205-216.

SCHEID 1992

J. SCHEID, *Épigraphie et sanctuaires guérisseurs en Gaule*, «MEFRA» 104, 1, 25-40.

SCHEID 2015

J. SCHEID, *Grand et Apollon, comment identifier un lieu de culte?*, in T. DECHEZLEPRÊTRE, K. GRUEL, M. JOLY (a cura di), *Agglomérations et sanctuaires (actes du colloque de Grand, 2011)*, Epinal, 13-18.

SCHWINDEN 1995

L. SCHWINDEN, *Der römische Tempelbezirk von Niedaltdorf/Ibn - Kultzentrum oder Villenheiligtum?*, «TfZ» 58, 511-523.

SOMMER 2019

M. SOMMER, *Sick not only in the body...Apollo Grannus and the emperor enchanted*, in M. EISENBERG, A. OVADIAH (a cura di), *Cornucopia. Studies in honor of Arthur Segal*, Roma, 1-13.

ŠAŠEL KOS 2000

M. ŠAŠEL KOS, *Sacred Places and Epichoric Gods in the Southern Alpine Area. Some Aspects*, in C. DELPLACE, F. TASSAUX (a cura di), *Les Cultes polythéistes dans l'Adriatique Romaine*, Bordeaux.

ŠAŠEL KOS 2001

M. ŠAŠEL KOS, *Belin*, «Studia Mythologica Slavica» 4, 9-16.

Temple gallo-romain

M. DURAND (a cura di), *Le temple gallo-romain de la forêt d'Halatte (Oise)*, Amiens 2000.

TASSAUX 2003

F. TASSAUX, *Divinités des eaux en Gaule romaine. Borvo et Damona*, «HistriaAnt» 10, 23-34.

Théonymie celtique

A. HOFENEDER, P. DE BERNARDO STEMPEL (a cura di), *Théonymie celtique, cultes, interpretatio / Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio. Akten des X. Workshop F.E.R.C.AN., Paris 24.-26. Mai 2010*, Wien 2013.

TOMMASI MORESCHINI 2008

C. O. TOMMASI MORESCHINI, *Sacerdoti di Belenus nella Gallia del IV secolo? La testimonianza di Ausonio*, in A. SARTORI (a cura di), *Dedicanti e cultores nelle religioni celtiche. VIII Workshop F.E.R.C.AN., Gargnano del Garda, 9-12 maggio 2007*, Milano, 329-357.

TRINQUIER 2010

J. TRINQUIER, *Protée en sa grotte ou le parti pris du phoque*, in A. ROLET (a cura di) *Protée en trompe-l'œil*, Rennes, 63-103.

TRINQUIER 2021

J. TRINQUIER, *Pline l'Ancien et le dénombrement des espèces marines*, «REL» 99, 107-160.

TRINQUIER, RODRIGUES 2020

J. TRINQUIER, A. S. RODRIGUES, *À la recherche des orques perdues de la Méditerranée. Une plongée épiphilologique*, in E. BARATAY (a cura di), *Croiser les sciences pour lire les animaux*, Paris, 241-265.

VERMEERSCH 2012

D. VERMEERSCH, *Le complexe religieux des Vaux-de-la-Celle à Genainville (95): nouvelle proposition de phasage du sanctuaire d'après les dernières fouilles*, in *Etudier les lieux de culte*, 229-243.

WEBSTER 1995

J. WEBSTER, *Interpretatio: Roman World Power and the Celtic gods*, «*Britannia*» 26, 153-161.

WEISBERGER 1975

G. WEISBERGER, *Das Pilgerheiligtum des Apollo und der Sirona von Hochscheid in Hunsrück*, Berna

WIDEHEN, KASPRZYK 2016

M. A. WIDEHEN, M. KASPRZYK, *Au fil de Sirona...la déesse de Mediolanum-Mâlain. Nouvelles données épigraphiques et iconographie*, «*Archéopages*» 43 28-33.

WIŚNIEWSKI 2009

R. WIŚNIEWSKI, *Si fama non fallit fidem: Druids in Latin literature of Late Antiquity*, «*AntTard*» 17, 307-315.

WISSOWA 1917-1918

G. WISSOWA, *Interpretatio romana. Römische Götter im Barbarenlande*, «*ArchRel*» 19, 1-49.

WOJCIECHOWSKI 1996

P. WOJCIECHOWSKI, *Belenus. Die Schutzgottheit von Aquileia*, «*Eos*» 84, 93-101.

WOJCIECHOWSKI 2002

P. WOJCIECHOWSKI, *Il culto di Beleno ad Aquileia romana. Origini, interpretatio Romana e la cosiddetta rinascita celtica*, in *Gli echi della terra. Presenze celtiche in Friuli. Dati materiali e momenti dell'immaginario. Convegno di studi, Castello di Gorizia, 5-7 ottobre 2001*, Pisa, 29-35.

WOOLF 2003

G. WOOLF, *Seeing Apollo in Roman Gaul and Germany*, in S. SCOTT, J. WEBSTER (a cura di), *Roman imperialism and provincial art*, Cambridge, 139-152.

ZACCARIA 2008

C. ZACCARIA, *Cultores Beleni*, in A. SARTORI (a cura di), *Dedicanti e cultores nelle religioni celtiche. VIII Workshop F.E.R.C.A.N. Gargnano del Garda, 9-12 maggio 2007*, Milano, 375-412.

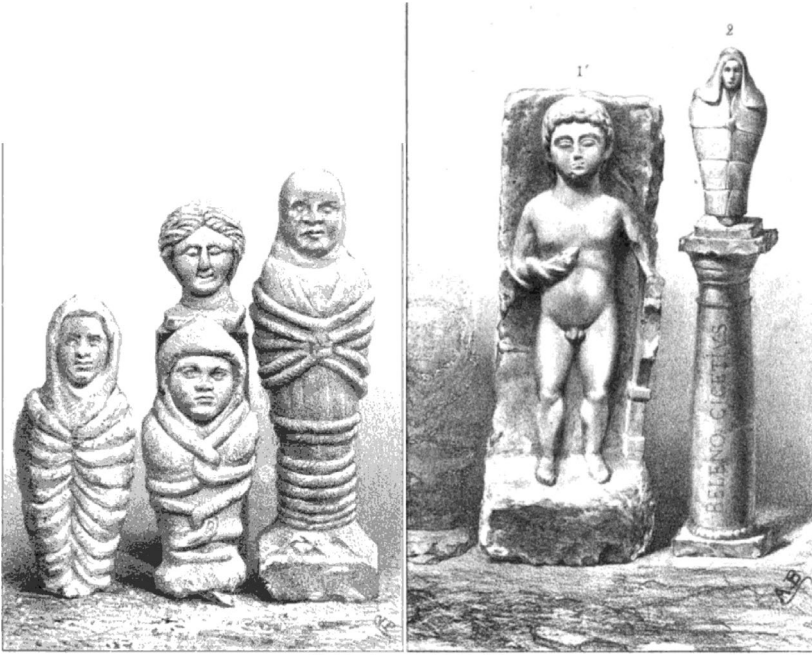
ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Mappa di distribuzione delle attestazioni di Belenos (in rosso), di *Grannos* (in giallo), di *Maponos*, *Moritasgos* e *Vindonnos* (in blu) (elaborazione dell'Autore).
- Fig. 2 Sainte-Sabine. Piccole statue di bambini in fasce, rilievo raffigurante Apollo con la cetra e altra statuetta di bambino in fasce su colonnina con dedica (da Guillemot 1861).
- Fig. 3 Mesnil-Saint-Nicaise. Mortaio don dedica a *Apollo Vatumaros* sul beccuccio (da Cocu *et alii* 2013).
- Fig. 4 Essarois, santuario di *Apollo Vindonnus*. Dediche su un frontoncino frammentario (con restituzione della parte sinistra): *CIL* XIII, 5645; su una base di statua: *CIL* XIII, 5644; su un *ex voto* anatomico (ginocchio): *CIL* XIII, 5646.
- Fig. 5 Santuario di Apollo e *Sirona*, alla Sorgente del Koppelbach. Al centro, il tempio e, sotto, planimetria generale. A sinistra, statue di Apollo. A destra, *Sirona* e sotto, altari con dediche (da Weisberger 1975).
- Fig. 6 Alesia, località La Croix-Saint-Charles, santuario di *Apollo Moritasgus* (planimetria di T. Terrasse, aggiornata al 2018).
- Fig. 7a I bacini idrografici della Gallia. In blu più spesso, i fiumi navigabili; in rosso tratteggiato, le vie di transito terrestre tra di loro. Su questa mappa è stato privilegiato un itinerario di transito Saona-Senna (da Moret 2015).
- Fig. 7b Rete stradale di età romana attraverso la "soglia di Borgogna" e insediamenti preesistenti (da Kasprzyk, Nouvel 2010).
- Fig. 8 Apollo seduto, da Entrains-sur-Nohain. Museo di Archeologia Nazionale, Saint-Germain-en-Laye (foto dell'Autore).

1



2



STATUETTES VOTIVES DU TEMPLE DE BELENUS

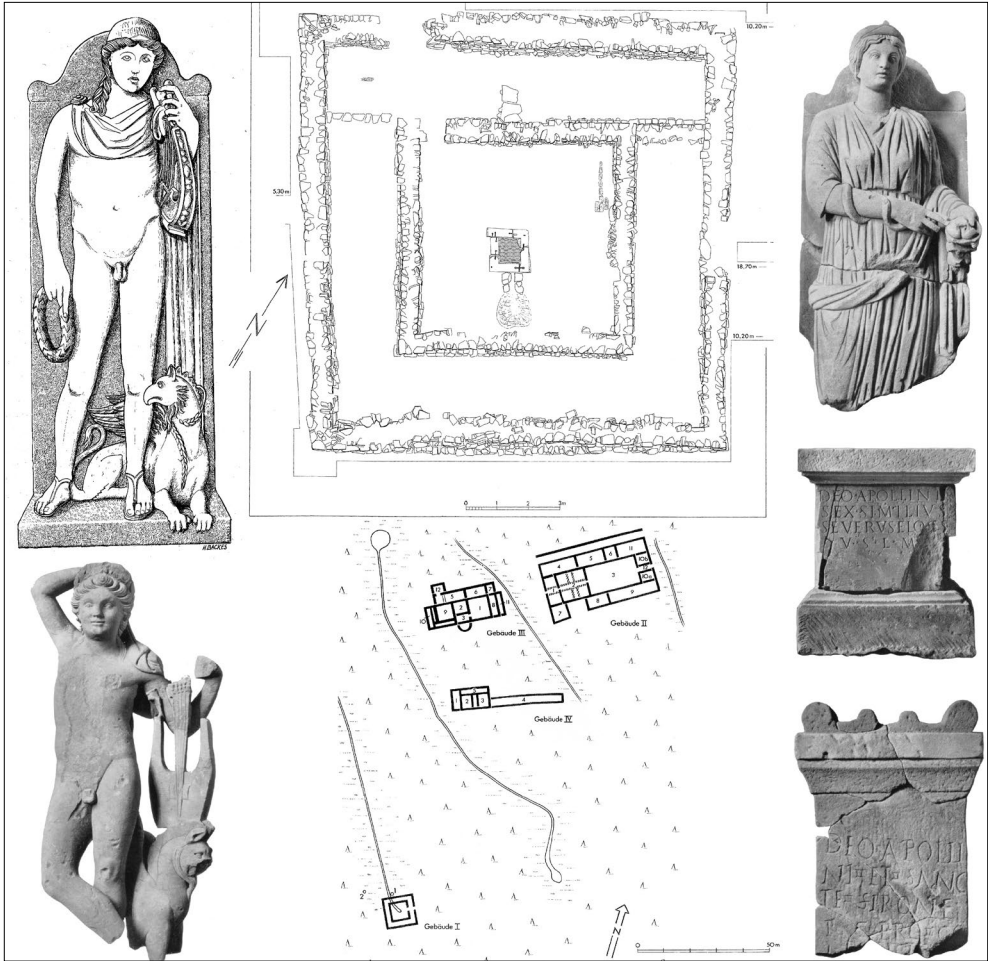
1 IDOLE DE L'ANCIEN TEMPLE.
2 STATUETTE VOTIVE SUR UN PIEDESTAL.

3





5

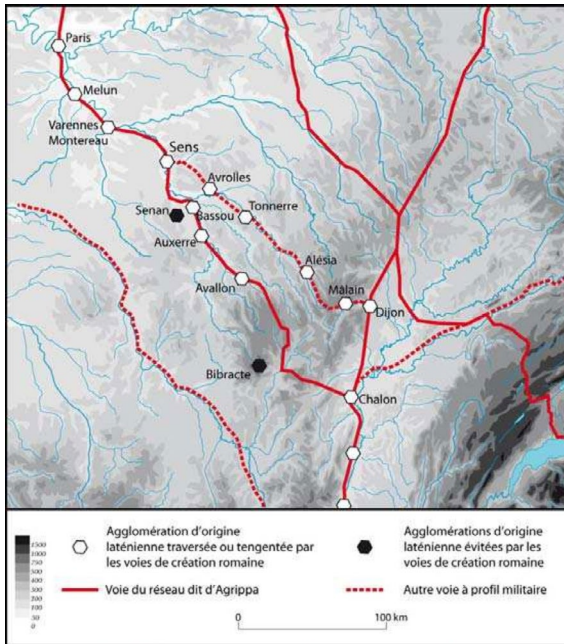




7a



7b





Monica SALVADORI, Eleonora VOLTAN

Sic deus in flammis abiit.

La rappresentazione della “cattura” di Dafne nella pittura pompeiana

ABSTRACT

This paper sets out to explore a well-known myth from the ancient world, that of Apollo and Daphne. Specifically, after a brief introduction concerning the literary sources of the myth, the focus is on the Pompeian pictorial production of this theme. The paintings are analysed, dwelling in particular on the manner in which the nymph's ‘capture’ is depicted, which, in some specific cases, seems to suggest an approach that is not totally hostile towards Apollo.

KEYWORDS

Apollo, Daphne, Iconography, Painting, Pompeii.

Introduzione

«*Sic deus in flammis abiit, sic pectore toto uritur et sterilem sperando nutrit amorem...*», «così il dio prende fuoco, così arde dappertutto nel petto, e alimenta con la speranza uno sterile amore». Questi sono i due famosi versi del libro I delle *Metamorfosi* di Ovidio in cui è descritto lo scatenarsi dell'amore di Apollo per Dafne e da cui si sviluppa la sequenza narrativa dal ritmo incalzante¹: una prima fase caratterizzata dal corteggiamento che passa dalla osservazione da parte del dio delle bellezze fisiche di Dafne (i capelli scompigliati, gli occhi sfavillanti, la boccuccia, le dita, le mani, gli avambracci, le braccia nude) alla enunciazione autoproclamata delle qualità del dio: «Rifletti a chi è che piaci! Non sono un montanaro, non sono un pastore, io; non faccio la guardia a mandrie e greggi come uno zotico. Non sai, impudente, non sai chi fuggi, e per questo fuggi. Io regno sulla terra di Delfi, di Claro e Tènedo, sulla regale Pàtara. Giove è mio padre»².

Probabilmente, questi versi richiamano alla memoria che meno di dieci anni fa (siamo nel 2015), alla Columbia University, il comitato che si occupava di vigilare sul multiculturalismo dell'Università, mise al bando *Le Metamorfosi* di Ovidio, uno dei testi fondamentali della letteratura latina. Leggere il testo del grande poeta avrebbe arrecato gravi disturbi alla psiche dei laureandi. Il comitato parlò allora di «un testo che, al pari di molti libri del 'canone occidentale', contiene materiale offensivo e violento che marginalizza le identità degli studenti nella classe»³. Il caso scoppiò in seguito alla denuncia di una studentessa, vittima di violenza sessuale, che lamentò l'atteggiamento del professore che, nel commentare i versi ovidiani, si era focalizzato «sulla bellezza dello stile e sullo splendore del linguaggio figurato», lasciando in secondo piano il significato cruento dei fatti narrati. Non si tratta, va detto, di una prima volta, ma come si ricava dall'articolo del *Corriere*, che commentò la vicenda⁴, «negli ultimi anni 'materiale potenzialmente offensivo' è stato riscontrato in decine di opere letterarie, responsabili di raccontare – senza alcun filtro protettivo nei confronti dell'uditorio – l'orrore del passato: colonialismo, tortura, pedofilia, schiavitù». Non a caso, sono numerose le università americane che si sono dotate di «un sistema di segnalazioni dei testi che possono rievocare traumi negli studenti». Il termine tecnico in inglese è *trigger*, ovvero una causa scatenante di reazione per chi è stato turbato profondamente da un'esperienza violenta. Il termine sembra avere origine dall'esperienza post-traumatica dei soldati combattenti nella guerra del Vietnam. Ad esempio, un film di guerra per chi sia stato veramente in battaglia può agire da causa scatenante e far rivivere l'esperienza

¹ Ov. *met.* 1.450-567 è la lunga sequenza che narra la vicenda di Apollo e Dafne. La traduzione dei versi citati nel testo è di Bernardini Marzolla.

² Ov. *met.* 1.512-517.

³ Secondo quanto pubblicato in un editoriale del 2015 nel *Columbia Daily Spectator*: MAGGIORELLI 2015, pp. 71-73.

⁴ *Il Corriere della Sera* in data 25/05/2015, *Bollino rosso sui classici*.

bellica traumatica. In questi ultimi anni, nelle università americane viene sempre più spesso consigliato ai professori di indicare quali materiali di un corso possano scatenare dei *triggers* nei loro studenti⁵. La pratica viene denominata *trigger warning* “allarme di attivazione” e viene comunicata dai docenti nei programmi dei loro insegnamenti (*syllabus*). In particolare, nel caso delle *Metamorfosi* di Ovidio, gli studenti si sono lamentati di essere costretti a leggere le descrizioni della violenza sessuale ai danni di Proserpina e Dafne, pagine troppo scioccanti per le vittime di violenze simili, per gli studenti di colore e per quelli di bassa estrazione sociale.

In tutta questa vicenda quello che risulta forse più impattante è soprattutto l'ossessione americana per il “politically correct”, che in questo caso produce esiti paradossali come, appunto, prendere alla lettera un testo poetico. Il malcapitato poeta di Sulmona, pertanto, dopo l'esilio da parte dell'imperatore Augusto e dopo essere stato additato come il diavolo dalla Controriforma, si è ritrovato anche sotto il maglio di un'Università Usa fra le più “progressiste”. Tuttavia, per recuperare il senso profondo e lo spessore del racconto bisogna tornare alle fonti, come ribadito da Silvia Ronchey: «Leggere Ovidio direttamente è infinitamente più forte e più denso che guardare la catena di citazioni che ha generato. Il mito è talmente vivo che chiede continue reinterpretazioni. Quando un testo è un classico ha una tale densità e capacità di colpire che non possiamo certamente farne a meno»⁶.

In ogni caso, si tratta certamente di letture non semplici, perché non è banale discutere con gli studenti di temi tanto complessi, come nello specifico lo stupro, ma forse non potrebbe essere un modo per affrontare in maniera franca tali problematiche, cercando di sensibilizzare i giovani alla situazione storica e culturale descritta?

Il racconto dell'amore che Apollo riversò sulla bella Dafne, occupa un posto di rilievo nel poema di Ovidio, in quanto costituisce la prima di una lunga serie di narrazioni che hanno per tema il desiderio erotico e per protagoniste ninfe braccate per la loro bellezza. Si tratta di una scelta peculiare da parte del poeta augusteo, non del tutto ovvia, dal momento che il dio di Delfi – divinità solare per eccellenza, che sovrintende la musica, l'arte e la poesia – non annovera fra le sue qualità più rilevanti quella di essere un grande seduttore: forse fu proprio per giustificare questa anomalia che Ovidio decise di illustrare le ragioni per cui Dafne si negò al figlio di Latona, inserendo un antefatto, che non risulta altrimenti attestato nella tradizione letteraria relativa al mito e che ha a che fare con la superbia di Apollo, dopo l'uccisione del serpente Pitone, e l'atteggiamento di sfida arrogante nei confronti di Eros. Ma procediamo con ordine e vediamo cosa si ricava dalla tradizione letteraria.

Monica Salvadori

⁵ Una interessante riflessione sull'utilizzo del *trigger warning* nei programmi dei corsi di laurea statunitensi è in CARRERA 2022, pp. 130-131.

⁶ Parole tratte dall'intervista con S. Maggiorelli (MAGGIORELLI 2015).

Il mito nelle fonti letterarie: una breve panoramica

In primo luogo, dirigiamo l'attenzione verso la figura di Dafne. La corrente letteraria più ampiamente diffusa stabilisce che la ninfa sia figlia della Terra e del fiume arcadico Ladone⁷:

καὶ θυγάτηρ Λάδωνος, ἀειδομένου ποταμοῖο,
ἔργα γάμων στυγέουσα δέμας δενδρώσατο Νύμφη,
ἔμπνοα συρίζουσα, καὶ ὀμφήεντι κορύμβῳ
Φοίβου λέκτρα φυγοῦσα κόμην ἐστέψατο Φοίβου.

«Come la figlia di Ladone [Dafne], quel celebre fiume, odiò i matrimoni e la Ninfa divenne un albero con sussurri ispirati, sfuggì al letto di *Phoibas*, ma gli coronò i capelli con grappoli profetici»⁸.

Il primo riferimento a Dafne come figlia di Ladone risale al I secolo d.C.: questa genealogia risulta così diffusa nelle fonti letterarie greche e latine che non ci sono motivi per dubitare che si tratti di un'antecedente forma consolidata del mito⁹. Secondo altre versioni Dafne è figlia di Terra e del dio fluviale *Peneius* in Tessaglia¹⁰, mentre Diodoro Siculo la descrive come figlia di *Teiresias* che, fatta prigioniera nella guerra degli Epigoni, venne donata ad Apollo¹¹.

Apollo Daphnen Penei fluminis filiam uirginem cum persequeretur, illa a Terra praesidium petit, quae eam recepit in se et in arborem laurum commutauit. Apollo inde ramum fregit et in caput imposuit.

«Apollo stava inseguendo la fanciulla Dafne, figlia del fiume Peneo; ella chiese soccorso alla Terra che la accolse in sé e la trasformò nell'albero dell'alloro, dal quale allora Apollo strappò un ramo e se ne coronò il capo»¹².

⁷ NONN. *d.* 42.387-390; PHILOSTR. *VA* 1.16; PAUS. 8.20.2; sul tema si veda: FORBES IRVING 1990, pp. 261-263; KNOX 1990, p. 188; LIGHTFOOT 1999, p. 471.

⁸ NONN. *d.* 42.387-390; traduzione a cura di MALETTA 2020.

⁹ DIXON-KENNEDY 1998, p. 104; FORBES IRVING 1990, pp. 261-263. In generale, si veda anche: *EEA* II, *s.v. Dafne*, pp. 987-988 (F. BROMMER); HARARI 2007, pp. 29-47; *LIMC* III, *s.v. Daphne*, pp. 344-348 (O. PALAGIA).

¹⁰ HYG. *fab.* 203; OV. *met.* 1.452.

¹¹ D.S. 4.66.

¹² HYG. *fab.* 203; traduzione a cura di GASTI 2017.

Per quanto riguarda la ben più nota storia di Apollo e Dafne, il prologo del mito coincide con l'uccisione del serpente Pitone da parte di *Phoebus*¹³. Quest'ultimo, fiero di sé, vantandosi delle proprie imprese con il dio Eros, comincia a deriderlo, definendosi migliore e aggiungendo che le sue armi, l'arco e le frecce, non si addicono a lui. Si tratta di un antefatto che è narrato, secondo quanto ci è noto, solo da Ovidio e che offre alla vicenda la svolta decisiva¹⁴: Eros, fortemente irritato per le accuse mosse da Apollo, decide di scagliare verso quest'ultimo un dardo con una freccia d'oro, in grado di far innamorare d'immediato dèi e mortali della prima persona su cui avessero posato gli occhi dopo il colpo. Verso la ninfa Dafne, di cui Apollo si era invaghito, scaglia una freccia di piombo, il cui effetto è invece quello di rifiutare l'amore. La ninfa, colpita dalla freccia, comincia a fuggire non appena le compare dinanzi agli occhi Apollo. Il dio inizia ad inseguirla, finché non giungono entrambi presso il fiume Peneo; qui la ragazza prega il padre di aiutarla, o secondo altre varianti la ninfa si rivolge alla dea Terra¹⁵. Secondo il mitografo Igino¹⁶, il dio insegue la ninfa per tutta la Tessaglia, mentre per Pausania il fatto accade in Arcadia¹⁷. In seguito a queste suppliche, Dafne inizia a trasformarsi in un albero di *Laurus nobilis* (alloro): un pesante torpore inizia ad afferrare le sue membra, una corteccia sottile le si chiude sul petto, i capelli si trasformano in foglie, le braccia in rami, i piedi in un attimo sono bloccati e velocemente mutati in radici, il suo volto inizia gradatamente a perdere le originali fattezze. Solamente la sua bellezza splendente viene lasciata inalterata. Il dio, ormai impotente, decide di rendere omaggio a questa pianta sempreverde considerandola a lui sacra e proclamandola come un simbolo di gloria da porre sul capo dei migliori fra gli uomini¹⁸.

Le fonti ricordano anche una versione alternativa del primo racconto, che ci presenta Dafne come una mortale, figlia di Amicla¹⁹. La fanciulla, appassionata di caccia, è fermamente determinata a preservare la verginità, in quanto seguace della dea Artemide. In questa versione del mito entra in gioco la figura del giovane Leucippo che, invaghitosi di lei, decide di travestirsi da donna e di unirsi al gruppo delle cacciatrici per avvicinarsi all'amata. A questo punto Apollo, colto da gelosia, decide di smascherare l'inganno instillando nel

¹³ DIXON-KENNEDY 1998, p. 104; FORBES IRVING 1990, pp. 261-263. In questa sede si ripercorrono per sommi capi alcune delle principali fonti classiche sul tema; per approfondire il tema si veda: *EAA* II, *s.v. Dafne*, pp. 987-988 (F. BROMMER); GHEDINI 2008, pp. 357-377; GHEDINI 2009, pp. 171-181; *LIMC* III, *s.v. Daphne*, pp. 344-348 (O. PALAGIA).

¹⁴ Per un'analisi puntuale, si veda: GHEDINI 2009, pp. 173-174.

¹⁵ Sul tema: GHEDINI 2008, pp. 357-377.

¹⁶ HYG. *fab.* 203.

¹⁷ PAUS. 8.20.2.

¹⁸ SEGAL 2005, pp. XVII-CI.

¹⁹ PARTH. 15.

gruppo di giovani donne il desiderio di bagnarsi in una sorgente. Leucippo, costretto a spogliarsi, viene di conseguenza scoperto:

τοῦ λόγου δὲ τοῦ ἐς Δάφνην τὰ μὲν Σύροις τοῖς οἰκοῦσιν ἐπὶ Ὀρόντη ποταμῷ παρήμι, λέγεται δὲ καὶ ἄλλα τοιαύδε ὑπὸ Ἀρκάδων καὶ Ἡλείων. Οἰνομάω τῷ δυναστεύσαντι ἐν Πίσῃ Λεύκιππος ἦν υἱός. οὗτος ἐρασθεὶς Δάφνης ὁ Λεύκιππος ἐκ μὲν τοῦ εὐθέος μνώμενος γυναῖκα ἔξειν ἀπεγίνωσκεν αὐτὴν ἅτε ἅπαν τὸ ἄρσεν γένος φεύγουσαν· παρέστη δὲ οἱ τοιόνδε ἐς αὐτὴν [3] σόφισμα. ἔτρεφεν ὁ Λεύκιππος κόμην τῷ Ἀλφειῷ· ταύτην οἶα δὴ παρθένος πλεξάμενος τὴν κόμην καὶ ἐσθῆτα ἐνδὺς γυναικεῖαν ἀφίκετο ὡς τὴν Δάφνην, ἐλθὼν δὲ Οἰνομάου τε ἔλεγεν εἶναι θυγάτηρ καὶ ὡς συνθηρᾶν ἐθέλοι τῇ Δάφνῃ. ἅτε δὲ εἶναι παρθένος νομιζόμενος, καὶ τὰς ἄλλας ὑπερβεβλημένος παρθένους γένους τε ἀξιώματι καὶ σοφίᾳ τῇ ἐς τὰ κυνηγέσια, πρὸς δὲ καὶ τῇ θεραπείᾳ περισσῇ χρώμενος, ἐς φιλίαν ἰσχυρὰν [4] ἐπάγεται τὴν Δάφνην. οἱ δὲ τὸν Ἀπόλλωνος ἔρωτα ἐς αὐτὴν ἄδοντες καὶ τάδε ἐπιλέγουσιν, Ἀπόλλωνα Λευκίππῳ νεμεσῆσαι τῆς ἐς τὸν ἔρωτα εὐδαιμονίας, αὐτίκα δὲ ἐπεθύμησεν ἐν τῷ Λάδωνι ἢ Δάφνῃ καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι νῆχεσθαι, καὶ τὸν Λεύκιππον ἀποδύουσιν ἄκοντα· ἰδοῦσαι δὲ οὐ παρθένον τοῖς τε ἄκοντίοις αὐτὸν καὶ ἐγγερινόις τύπτουσαι διέφθειραν.

«Tralascio ciò che di Dafne raccontano coloro i quali abitano in Siria sull'Oronte: si dicono però queste altre cose ancora dagli Arcadi e dagli Eléi. Di Oenomaos, il quale dominò in Pisa, era figlio Leucippo. Costui acceso d'amore per Dafne, siccome credeva che se si fosse mostrato suo pretendente non l'avrebbe giammai in moglie, poiché essa fuggiva gli uomini; perciò, gli venne in mente questa astuzia. Egli nutriva la chioma all'Alfèo; ponendosela adunque come una vergine intrecciata, vestitosi di una veste da donna si diresse verso Dafne. Giunto le disse che era figlia di Oenomaos e che insieme con Dafne voleva uscire alla caccia. E dato che colui era stato scambiato per una vergine, e le altre donzelle per la dignità del linguaggio e la sua intelligenza nella caccia superava, ed inoltre usava molta cortesia verso di lei, riuscì a stringere con Dafne una forte amicizia. Quelli, che cantano l'amore di Apollo verso di lei aggiungono che il dio invidiasse a Leucippo la sua fortuna nell'amore. Allora Dafne e le altre fanciulle vollero nuotare nel Ladone e spogliarono Leucippo nonostante la sua riluttanza. Poi, accorgendosi che non era una fanciulla, lo uccisero con i loro giavellotti e pugnali»²⁰.

Durante questo momento di trambusto, Apollo cerca di rapire Dafne, la quale però riesce a sfuggirgli e, dietro sua preghiera, è trasformata da Zeus in alloro. Questa storia, in parte differente, narrata dal poeta ellenistico Partenio nell'opera "*Erotica Pathemata*"²¹, sembra aver riscosso meno successo rispetto alla più famosa versione forgiata nei versi delle "Metamorfosi" di Ovidio. Una versione, cristallizzata nella maggior parte del repertorio

²⁰ PAUS. 8.20.2; traduzione a cura di MOGGI, OSANNA 2007.

²¹ Sul tema: LIGHTFOOT 1999.

iconografico raffigurante il mito, in particolare nel comprensorio pompeiano, in cui risultano chiaramente distinti i tre momenti centrali della vicenda: il corteggiamento della ninfa da parte del dio, l'inseguimento e, infine, la cattura di Dafne²².

Eleonora Voltan

Il mito nella tradizione iconografica

Una tavoletta in steatite verde, rinvenuta a Sirkap, viene comunemente menzionata nella letteratura scientifica come prima rappresentazione del mito²³, sebbene una consolidata tradizione figurativa non sembri attestarsi prima dell'età neroniano-flavia²⁴. Infatti, è proprio in questa fase che nel repertorio pittorico vesuviano il mito inizia a diffondersi e ad impiegarci con maggior frequenza, concentrandosi in particolare sui tre momenti salienti della vicenda: la fase del corteggiamento, l'inseguimento e il raggiungimento di Dafne. Complessivamente gli affreschi contraddistinti da questo tema sembrerebbero presentarsi privi di formule archetipiche nella formulazione iconografica, caratterizzati anzi da un certo grado di autonomia compositiva²⁵.

Iniziamo l'indagine con alcune delle pitture pompeiane riconducibili al corteggio della bella ninfa. Nella pittura proveniente dal cubicolo 12 della Casa dell'Efebo (I, 7, 11) si osserva Apollo seduto sopra una sporgenza rocciosa con faretra e un mantello legato al collo che lascia scoperta la quasi totalità del corpo (fig. 1)²⁶. Un braccio è parzialmente sollevato verso l'alto, mentre l'altro è proteso verso un ramoscello di alloro che sembrerebbe svilupparsi dalla schiena di Dafne. Quest'ultima, rappresentata di spalle con il volto e lo sguardo rivolti però verso il dio, regge un manto che le avvolge solo le gambe mentre il resto del corpo rimane scoperto. I bordi superiori della veste sono stretti tra le mani e in parte sollevati verso l'alto in un gesto di seduzione che, come pura suggestione, potrebbe rievocare il rituale dell'*anakalypsis* o della *velificatio*. Una rappresentazione del mito in cui forse convivono sia l'intenzione seduttiva di Apollo e anche di Dafne, sia l'incipit della metamorfosi della ninfa. La rappresentazione del ramoscello di alloro potrebbe funzionare

²² Uno studio puntuale è condotto in: GHEDINI 2008, pp. 357-377.

²³ FRANCFORT 1979, pp. 9-10; LIMC III, s.v. *Daphne*, n. 8 (O. PALAGIA). Ad ogni modo, alcuni studiosi dubitano riguardo l'identificazione del mito nella raffigurazione di questa tavoletta in steatite; si veda: GHEDINI 2008, pp. 357-377.

²⁴ GHEDINI 2009, p. 175.

²⁵ GHEDINI 2009, p. 175.

²⁶ GHEDINI 2008, pp. 357-377; LIMC III, s.v. *Daphne*, pp. 344-348 (O. PALAGIA).

pertanto come simbolo identificativo della figura di Dafne, la quale però sembra connotata da un atteggiamento di complicità seduttiva, come parrebbe indicare il suo gesto di sollevare il manto sopra la testa.

Una composizione simile, probabilmente derivante dal medesimo cartone, si riscontra nel quadretto dell'*oecus* della Casa della Venere in Conchiglia (II, 3, 3)²⁷; in questo caso però l'atteggiamento della ninfa appare più "pudico" e più refrattario nei confronti di Apollo: il manto, che nella precedente composizione è sollevato discostandosi dalla figura, è invece stretto tra le mani della ninfa in modo da coprire e avvolgere la parte superiore del corpo (fig. 2).

Altri tre quadretti ripropongono il momento del corteggiamento. Nella Casa di Meleagro (VI, 9, 2; fig. 3)²⁸ Apollo appare in piedi mentre suona la cetra; la faretra, che non è collocata sulle sue spalle, come nelle Case dell'Efebo (fig. 1) e della Venere in Conchiglia (fig. 2), si trova appoggiata nelle vicinanze della figura del dio, così come appare anche nella Casa del Camillo (VII 12, 23; fig. 5), mentre nella Casa di Apollo e Coronide (VIII 3, 24) non sembrerebbe proprio figurare (fig. 4). Tale dettaglio potrebbe consentire di rilevare i tratti di una scena di seduzione in cui il dio, infiammato d'amore per la bella Dafne, abbandona momentaneamente uno dei suoi elementi caratteristici di "forza divina" per concentrarsi, invece, solo sullo strumento musicale che più lo identifica. Nella scena, pertanto, in maniera simile alle composizioni della Casa di Apollo e Coronide (fig. 4) e del Camillo (fig. 5), sembrerebbe emergere in maniera netta il tentativo di una conquista "dolce" da parte del dio tramite il suono della sua cetra. Tra queste composizioni varia però, per alcuni aspetti, la reazione di Dafne. Nella Casa di Meleagro (fig. 3) la ninfa regge con una mano il manto all'altezza della vita, coprendo le gambe ma lasciando scoperta la parte superiore del busto, mentre con l'altra mano solleva verso l'alto il bordo. Un gesto di seduzione che, come per la Casa dell'Efebo (fig. 1), potrebbe evocare alla lontana il rituale dell'*anakalypsis* o della *velificatio*.

Un'allusiva seduttività connota la figura del dio nella Casa di Apollo e Coronide nel disegno di Abbate (1840; fig. 4): seduto sopra una sporgenza rocciosa e con lo sguardo rivolto all'amata, la figura appoggia una mano sopra la cetra e solleva l'altra sopra il capo nel gesto del Liceo, allusivo alla messa in atto di una scena di seduzione. Dafne è rappresentata stante con ramoscelli di alloro che le spuntano dalle spalle e non parrebbe intimorita o refrattaria alle lusinghe del dio. Nella Casa del Camillo (fig. 5)²⁹ il dio, identificabile dalla faretra e dalla cetra posti ai suoi piedi, è raffigurato nell'atto di afferrare un lembo del manto

²⁷ GHEDINI 2008, pp. 357-377; LIMC III, s.v. *Daphne*, pp. 344-348 (O. PALAGIA); PPM III, p. 147

²⁸ La pittura è attualmente conservata presso il Museo Archeologico Nazionale di Napoli, n. inv. 9534; GHEDINI 2008, pp. 357-377; LIMC III, s.v. *Daphne* (O. PALAGIA), pp. 344-348.

²⁹ Il dipinto è andato completamente distrutto, ma testimoniato dalla documentazione fotografica (DAIR 72.561): PPM VII, p. 556.

della figura femminile, che la più parte della letteratura scientifica riconosce come Dafne³⁰. Quest'ultima, rappresentata secondo un archetipo della statuaria, sembrerebbe volersi allontanare dalle attenzioni rivolte dal dio: lo sguardo si volge dalla parte opposta e la mano destra è in parte alzata in un gesto che parrebbe voler respingere le *avances* di Apollo. Una gestualità simile sembrerebbe ravvisabile anche nel dettaglio della sala q della Casa dei *Vettii* (VI 15, 1; fig. 6), dove è rappresentata una scena di inseguimento di Dafne da parte di Apollo³¹. Il dio, che indossa solamente un mantello legato al collo, porta la faretra sulla spalla destra, mentre nella mano sinistra regge due giavellotti. La figura è raffigurata in movimento verso sinistra: il suo mantello viene gonfiato dal vento mentre insegue la fanciulla seminuda, anch'essa in corsa. Quest'ultima, in cui sembrano riconoscibili dei germogli di ramoscelli di alloro fra i suoi capelli, afferra infatti con la mano destra un lembo del suo abito per non perderlo a causa del vento, mentre solleva la mano sinistra quasi a indicare il rifiuto verso le richieste del dio, cercando di allontanarlo.

Tra le attestazioni riconducibili alla fuga di Dafne, la letteratura scientifica annovera anche la pittura della Casa di *Chlorus e Caprasia* (IX 2, 10; fig. 7)³². In questa scena Apollo è rappresentato seduto, coronato e con un manto che gli avvolge il collo e che copre solo parte della gamba destra, lasciando scoperto il resto del corpo. Dafne è colta avanzante: con una mano regge un lembo del velo che le copre solo parte delle gambe, lasciandone comunque trasparire la *silhouette*. L'avanzare del braccio sinistro, che si contrappone a quello della gamba che procede in avanti, è rallentato dalla presa del dio che ne starebbe ostacolando la fuga. In particolare, merita attenzione il gesto di Apollo che afferra il polso dell'amata quasi ricalcando lo schema del $\chi\epsilon\iota\rho' \acute{\epsilon}\pi\iota \kappa\alpha\rho\pi\acute{\omega}$, ampiamente conosciuto e attestato come espressione di possesso amoroso nel repertorio classico con diversi gradi di drasticità, dalla violenza del ratto vero e proprio alla misurata ritualità della cerimonia nuziale.

Nell'arte greca più antica questo gesto coincide con l'affettuoso benvenuto e commiato, come già attestato in Omero:

ἦ μὲν δὴ ὅτε τ' ἦε λιπὼν κάτα πατρίδα γαῖαν,
δεξιτερὴν ἐπὶ καρπῷ ἔλῶν ἐμὲ χεῖρα προσηύδα

«[...] (Penelope riferendosi ad Odisseo) Dico il vero: quando lui stava per partire lasciando la patria mi prese la mano destra, mi strinse il polso e disse [...]»³³.

³⁰ Si veda: *PPM VII*, p. 556.

³¹ *PPM V*, p. 543.

³² La pittura è attualmente conservata presso il Museo Archeologico Nazionale di Napoli, n. inv. 9533; *PPM VIII*, p. 1097.

³³ *HOM. Od.* 18.257-258; traduzione a cura di CIANI 1994.

Δολίος δ' ἰθὺς κίε χεῖρε πετάσσας
ἀμφοτέρας, Ὀδυσσεύς δὲ λαβῶν κύσε χεῖρ' ἐπὶ καρπῶ

«[...] Dolio corse verso di lui a braccia aperte, prese per il polso la mano di
Odisseo e la baciò [...]»³⁴.

In epoca tardo-arcaica e classica l'afferrare il polso diventa quasi rituale quando si conduce a casa la novella sposa³⁵. Significativamente, però, a partire dal V secolo a.C. lo stesso gesto è impiegato anche da *Hermes* psicopompo, a significare il controllo sul defunto da lui guidato verso l'oltretomba, come nel rilievo a tre figure del Louvre (I secolo a.C.) nel quale è rappresentato l'addio di Orfeo ad Euridice, dove *Hermes* tiene dolcemente la donna per il polso (fig. 8)³⁶.

Tornando alla pittura pompeiana in analisi (fig. 7), si nota come la posa del dio si avvicini maggiormente a quelle presenti nelle attestazioni pittoriche ricollegabili alle scene di corteggiamento precedentemente menzionate: Apollo è seduto e non si notano movimenti irruenti che lo metterebbero in collegamento con una possibile scena di inseguimento, come invece accade nella Casa dei *Vettii* (fig. 6) o, in maniera ancora più marcata, nelle altre tipologie compositive che riguardano la cattura della ninfa, che tratteremo a breve. Nella Casa di *Chlorus* e *Caprasia*, Dafne è sì rappresentata avanzante, ma non parrebbe scappare terrorizzata dalle lusinghe del dio; lo sguardo è rivolto verso di lui che, nell'atto di afferrarle il polso, dettaglio che si colloca al centro della composizione figurativa, sembrerebbe volerla avvicinare verso di sé senza esercitarle violenza.

Per quanto riguarda il momento della cattura di Dafne, questo risulta essere, insieme al corteggiamento, uno dei temi che maggiormente destò l'interesse degli artigiani operanti a Pompei³⁷. Tra le attestazioni pittoriche si riscontra la derivazione da un medesimo modello compositivo nelle pitture delle Case dei *Postumii* (VIII 4, 4; fig. 9)³⁸, di *Marcus Lucretius* (IX 3, 5-24; fig. 10)³⁹ e dei Dioscuri (VI 9, 6-7; fig. 11)⁴⁰, in cui si osserva la figura di Apollo che, nell'atto di afferrare la ninfa per la vita, incombe sulla sua figura rappresentata in ginocchio. Il manto dietro le sue spalle configura una sorta di nicchia che segue la posizione

³⁴ HOM. *Od.* 24.398; traduzione a cura di CIANI 1994.

³⁵ Sul tema, si veda: *EAA* VII, s.v. *Schemata*, pp. 96-107 (I. JUCKER).

³⁶ *EAA* III, s.v. *Euridice*, p. 539 (M. FLORIANI SQUARCIAPINO).

³⁷ GHEDINI 2008, pp. 357-377; GHEDINI 2009, pp. 175-177.

³⁸ *PPM* VIII, p. 476.

³⁹ La pittura è attualmente conservata presso il Museo Archeologico Nazionale di Napoli, n. inv. 9536; *PPM* IX, p. 301,

⁴⁰ *PPM* IV, p. 938.

reclinata all'indietro della figura, il cui braccio destro è sollevato verso l'alto in un gesto di supplica rivolto probabilmente verso la madre *Tellus*⁴¹. Uno schema a due che appare nell'attestazione della Casa dei *Postumii* (fig. 9), dove compare anche il piccolo Eros, colpevole del dramma che si sta svolgendo, mentre sostiene un lembo della veste della ninfa.

Si discosta da questa modalità compositiva la pittura proveniente dalla Casa dei Capitelli Colorati (VII, 4, 31, 51; fig. 12)⁴². Il dio, coronato e con faretra sulla spalla, è colto mentre scosta un lembo della veste della fanciulla; questa, dalla cui testa spuntano dei germogli di alloro, solleva una mano verso il capo mentre sul suo volto si dipinge un'espressione di spavento e incertezza. Il gesto dello scostare la veste da parte di Apollo potrebbe alludere tanto alla violenza tanto, come proposto nella letteratura previa, all'imminente trasformazione della ninfa⁴³. Trasformazione che, in linea generale, può essere segnalata in due modi nel repertorio iconografico: è semplicemente allusa dalla presenza di un albero di alloro sullo sfondo o è suggerita dai piccoli germogli di alloro che crescono dai capelli, dalle braccia o dalla schiena⁴⁴. Un processo che nella produzione pittorica pompeiana compare appena accennato, sebbene in Luciano si ritrovi un esplicito riferimento a tale rappresentazione nella pittura come termine di confronto per descrivere un fenomeno simile:

Τότε δὲ τὸν ποταμὸν διαπεράσαντες ἢ διαβατὸς ἦν, εὐρομεν ἀμπέλων χρῆμα τεράστιον· τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τῆς γῆς, ὁ στέλεχος αὐτὸς εὐερνῆς καὶ παχύς, τὸ δὲ ἄνω γυναικείας ἦσαν, ὅσον ἐκ τῶν λαγόνων ἅπαντα ἔχουσαι τέλεια - τοιαύτην παρ' ἡμῖν τὴν Δάφνην γράφουσιν ἄρτι τοῦ Ἀπόλλωνος καταλαμβάνοντος ἀποδενδρουμένην. ἀπὸ δὲ τῶν δακτύλων ἄκρων ἐξεφύοντο αὐταῖς οἱ κλάδοι καὶ μεστοὶ ἦσαν βοτρυῶν. καὶ μὴν καὶ τὰς κεφαλὰς ἐκόμων ἐλιξί τε καὶ φύλλοις καὶ βότρυσι.

«Traversato il fiume dov'era il guado, trovammo un nuovo miracolo di viti. La parte di giù che usciva della terra era tronco verde e grosso: in su eran femmine, che dai fianchi in sopra avevano tutte le membra femminili, come si dipinge Dafne nell'atto che Apollo sta per abbracciarla ed essa si tramuta in albero. Dalle punte delle dita nascevano i tralci, che erano pieni di grappoli: e le chiome dei loro capi erano viticci, e pampini, e grappoli»⁴⁵.

Una metamorfosi che, ad ogni modo, si osserva raffigurata in una fase più avanzata in alcune composizioni figurative del mito presenti in altre tipologie di supporti,

⁴¹ Come già proposto in GHEDINI 2008, pp. 357-377.

⁴² *PPM* VI, p. 1005.

⁴³ GHEDINI 2008, pp. 357-377.

⁴⁴ KNOX 1990, pp. 183-202.

⁴⁵ LUC. *VH* 1.8; traduzione a cura di CATAUDELLA 1990.

come nel caso di un mosaico del II secolo d.C. conservato presso il Museo Nazionale Romano (n. inv. 106433)⁴⁶.

Monica Salvadori, Eleonora Voltan

Conclusioni

Dall'analisi svolta in questo lavoro parrebbero delinearci alcuni elementi di scarto fra la tradizione letteraria e quella iconografica. In particolare, osservando le rappresentazioni relative al corteggiamento, sembrerebbe trasparire in alcune delle composizioni pompeiane esaminate un atteggiamento non totalmente oppositivo da parte di Dafne, che non si attesta nelle fonti letterarie preservate. I gesti e gli atteggiamenti fanno trasparire un atteggiamento seduttivo, forse collegato al stato di giovinezza della ninfa, in versioni più o meno ambigue. Tanto la riproposizione di una gestualità che potrebbe evocare il rituale dell'*anakalypsis* o della *velificatio*, tanto lo sguardo ricambiato della ninfa potrebbero suggerire, pertanto, un preludio amoroso ancor più significativo se osserviamo il contesto archeologico in cui i quadri sono collocati. Il caso della Casa dell'Efebo (fig. 1), per esempio, parrebbe eloquente: la scena, pregnante di allusiva seduzione, è ubicata nel cubicolo della *domus*; si potrebbe ravvisare, di conseguenza, una significativa funzionalità e corrispondenza tra la scelta del tema, e della sua variante iconografica, con l'ambiente di collocazione.

La bellezza lucente e quasi palpabile della ninfa Dafne che emerge dai versi ovidiani, carica di una valenza seduttiva ancora inconsapevole e ingenua, assumerebbe invece maggiore consapevolezza proprio in alcune delle testimonianze presentate. Si potrebbe trattare forse della riproposizione iconografica di altre versioni del mito o di una differente tradizione figurativa. O ancora, potrebbe trattarsi del filtro interpretativo adottato dal pittore antico, magari meno raffinato e più vicino ai modelli iconografici già diffusi e adottati, come nel caso delle scene di corteggiamento che, senza dubbio, ripropongono lo schema delle conversazioni amorose ampiamente attestate nel repertorio romano⁴⁷. A questo, infine, si deve aggiungere anche il peso che poteva avere il gusto specifico del committente nella scelta della tematica e della sua proiezione figurativa. Un dilemma che, tuttavia, non sarà possibile sciogliere in questa sede, ma su cui sarà indispensabile proseguire nello studio e nell'analisi dei testi letterari e delle testimonianze archeologiche.

⁴⁶ LIMC III, s.v. *Daphne*, pp. 345-346 (O. PALAGIA).

⁴⁷ EAA VII, s.v. *Schemata*, pp. 96-107 (I. JUCKER).

Infine, riallacciandoci con *l'incipit* di questo contributo e, in particolare alla polemica esplosa alla Columbia University, riteniamo che il “caso ovidiano” di Apollo e Dafne possa contribuire ancor di più a riflettere sull'approccio verso il mondo antico. Le fonti, tanto letterarie quanto iconografiche e archeologiche in generale, rappresentano dei frammenti di sapere indispensabili nell'arduo compito di restituzione del passato. Frammenti che, per essere letti correttamente, necessitano delle corrette chiavi di lettura che, molto spesso, si discostano dalla nostra attuale visione e comprensione delle cose e su cui, soprattutto, dobbiamo operare nel modo più rigoroso possibile. Pertanto, come correttamente sottolineato da Canfora: «Infliggere censure a testi arrivati sani è contro ogni spirito critico, contro ogni conoscenza storica, è la negazione di tutto»⁴⁸.

Eleonora Voltan

⁴⁸ Citazione estratta dall'editoriale del 2015 nel *Columbia Daily Spectator*: MAGGIORELLI 2015, pp. 71-73.

BIBLIOGRAFIA

CARRERA 2022

A. CARRERA, *Sapere*, Bologna.

CATAUDELLA 1990

Q. CATAUDELLA, *Luciano. Storia vera*, Milano.

CIANI 1994

M. G. CIANI, *Odissea. Omero*, Venezia.

DIXON-KENNEDY 1998

M. DIXON-KENNEDY, *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*, Oxford.

FORBES IRVING 1990

P. M. C. FORBES IRVING, *Metamorphosis in Greek myths*, Oxford.

FRANCFORT 1979

H. P. FRANCFORT, *Les palettes du Gandhara*, Paris.

GASTI 2017

F. GASTI, *Igino. Miti del mondo classico*, Santarcangelo di Romagna.

GHEDINI 2008

F. GHEDINI, *Ovidio e la cultura figurativa coeva: il mito di Apollo e Dafne*, in *Tracce dei luoghi. Tracce della storia. L'Editore che inseguiva la Bellezza. Scritti in onore di Franco Cosimo Panini*, Modena-Roma, 357-377.

GHEDINI 2009

F. GHEDINI, *Temi ovidiani nel repertorio glittico. Il ruolo di Eros nel mito di Apollo e Dafne*, in G. SENA CHIESA, E. GAGETTI (a cura di), *Aquileia e la glittica di età ellenistica e romana, Atti del Convegno Il fulgore delle gemme. Aquileia e la glittica di età ellenistica e romana, Aquileia, 19-20 giugno 2008*, Trieste, 171-181.

HARARI 2007

M. HARARI, *Alle origini di Dafne. Donne fogliute, donne fiorite nell'immaginario greco-romano*, «Eidola» 4, 29-47.

KNOX 1990

P. E. KNOX, *In pursuit of Daphne*, «TransactAmPhilAss» 120, 183-202.

LIGHTFOOT 1999

J. L. LIGHTFOOT, *Parthenius of Nicaea. The poetical fragments and the "Erôtika pathēmata"*, Oxford.

MALETTA 2020

M. MALETTA, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache IV (Canti 37-48)*, Milano.

MAGGIORELLI 2015

S. MAGGIORELLI, *Chi ha paura di Ovidio? La censura delle Metamorfosi alla Columbia University*, «Left», Cultura, 71-73.

MOGGI, OSANNA 2007

M. MOGGI, M. OSANNA, *Pausania. Guida della Grecia. Libro VIII: L'Arcadia*, Roma.

SEGAL 2005

C. SEGAL, *Il corpo e l'io nelle Metamorfosi di Ovidio*, in A. BARCHIESI (a cura di), *Ovidio. Metamorfosi*, I, Milano, XVII-CI.

ILLUSTRAZIONI

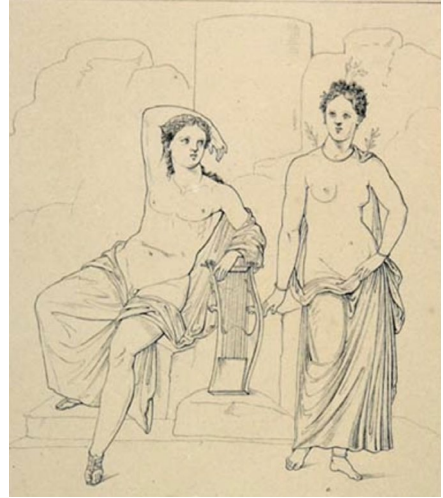
- Fig. 1 Pompei, Casa dell'Efebo (I 7, 11), Apollo corteggia Dafne (© Jackie and Bob Dunn www.pompeiiinpictures.com).
- Fig. 2 Pompei, Casa di Venere in conchiglia (II 3, 3), Apollo corteggia Dafne (da *PPM* III, p. 147, fig. 55).
- Fig. 3 Pompei, Casa di Meleagro (VI, 9, 2), Apollo corteggia Dafne (© Jackie and Bob Dunn www.pompeiiinpictures.com).
- Fig. 4 Pompei, Casa di Apollo e Coronide (VIII 3, 24), Apollo e Dafne (© Jackie and Bob Dunn www.pompeiiinpictures.com).
- Fig. 5 Pompei, Casa del Camillo (VII 12, 23), Apollo corteggia Dafne (da *PPM* VII, p. 556, fig. 30).
- Fig. 6 Pompei, Casa dei *Vettii* (VI 15, 1), Apollo e Dafne (da *PPM* V, p. 544, fig. 127).
- Fig. 7 Pompei, Casa di *Chlorus* e *Caprasia* (IX 2, 10), Apollo e Dafne (da *PPM* VIII, p. 1097, fig. 8).
- Fig. 8 Rilievo a tre figure del Louvre (da *EAA* III, p. 539, fig. 654).
- Fig. 9 Pompei, Casa dei *Postumii* (VIII 4, 4), Apollo e Dafne (© Jackie and Bob Dunn www.pompeiiinpictures.com).
- Fig. 10 Pompei, Casa di *Marcus Lucretius* (IX 3, 5-24), Apollo e Dafne (© Jackie and Bob Dunn www.pompeiiinpictures.com).
- Fig. 11 Pompei, Casa Dioscuri (VI 9, 6-7), Apollo e Dafne (© Jackie and Bob Dunn www.pompeiiinpictures.com).
- Fig. 12 Pompei, Casa dei Capitelli Colorati (VII, 4, 31, 51), Apollo e Dafne (da *PPM* VI, p. 1005, fig. 12).







4



5



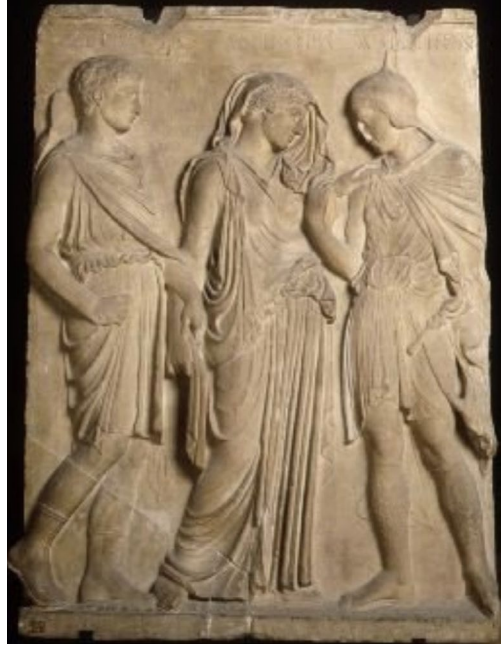
6



7



8



9









Fulvia DONATI

Divagazioni apollinee: il tema dei putti “gioiosi”

ABSTRACT

L'iconographie du putto apparaît dans différents contextes, en présence prédominante de Vénus ou avec les attributs divins de Bacchus ou d'Héraclès et de Mars, tandis que d'autres cas échappent à une classification spécifique. Les scènes de jeu ou d'activité des petits érotés, de manière parfois librement imaginative ou plus conforme à la réalité, sont alors classées dans la catégorie des scènes de genre ou parodiques en raison de l'aspect comique intrinsèque qu'elles expriment. Moins mis en avant sont les exemples dans lesquels les putti apparaissent comme des serviteurs du dieu alors qu'ils s'affairent autour du trépied apollinien, ou organisant peut-être un concours musical en l'honneur du dieu, comme le montrent les principaux attributs de la lyre et de la couronne florale comme prix ou alors qu'ils conduisent le char d'Apollon tiré par paires de Grifi jouant de la cithara, comme on le voit notamment dans les peintures murales des sites vésuviennes.

KEYWORDS

Putti, Art romain, Mural Painting.

Se l'iconografia del putto, per così dire erede infantile con effetto moltiplicatore della figura di Eros, si presta alle più varie rappresentazioni dell'arte antica in associazione a contesti diversi¹, alla presenza prevalente di Venere o appropriandosi degli attributi divini di Bacco o di Eracle e Marte, altri casi sfuggono a uno specifico inquadramento; le scene di gioco o libera attività che vedono impegnati i piccoli putti, con modalità talora del tutto fantasiose oppure più aderenti alla realtà, vengono allora rubricate nella categoria di scene di genere o parodistiche per l'intrinseca *vis comica* che esprimono.

I più estesi repertori dedicati a indagare e censire la multiforme figura del putto nei diversi connotati e contesti, fra cui resta fondamentale la monografia di Roger Stuveras, edita nel 1969 per la collana Latomus², come pure la successiva voce "Eros" del *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, compilata da Nicole Blanc e Françoise Gury³, non registrano un legame peculiare con il dio Apollo, mentre maggiore risalto assumono senz'altro Venere, che ne è in qualche modo la madre putativa, e con la quale si instaura una molteplicità di rapporti connotati dall'amore⁴: in tal caso i putti sono associati alle colombe o portano i gioielli della dea, oppure ne divengono messaggeri. Ma assai stretto è anche il legame con Dioniso, e naturale è la familiarità con personaggi del tiaso dionisiaco, siano essi Pan, oppure satiri e menadi, e con gli animali a questo associati, come il leone, la pantera e il centauro, e con attributi come il tirso il *pedum*⁵. Non infrequente è trovare piccoli eroti alle prese con le armi e la panoplia di Marte, come accade in particolare su rilievi neoattici⁶ e diviene poi soggetto prediletto in numerosi sarcofagi romani⁷, oppure con lo scudo di Atena o col pavone di Giunone dove questi sembrano interpretare le funzioni del putto-*camillus*, quale valletto servitore degli dèi nelle principali funzioni legate alle scene di sacrificio e non solo⁸. Seppure attestato in misura minore, a quest'ambito possono essere assegnate le scene in cui i piccoli putti servitori si affaccendano intorno a un grande tripode apollineo, allestendo forse un concorso musicale in onore del dio (cfr. *infra*), alla presenza di alcuni degli attributi principali, fra cui la lira e la corona floreale, oppure nel caso in cui i putti siano rappresentati alla guida del carro di Apollo tirato da coppie di grifi

¹ Il tema del fanciullo divino riecheggia nei racconti su Dioniso, Ermete, Apollo, Ercole, Dioniso e i Cureti.

² STUVERAS 1969.

³ LIMC III, s.v. *Eros*, pp. 850-1049 (N. BLANC, F. GURY); cfr. anche ROSCHER LEX., s.v. *Eros*, col. 1357 (A. FURTWÄNGLER) e SAPELLI 1998.

⁴ Cfr. ad esempio l'iconografia degli Amori in gabbia, BLANC 2020.

⁵ In particolare sul "putto bacchico" cfr. STUVERAS 1969, pp. 13-18.

⁶ FUCHS 1959.

⁷ Cfr. BONANNO ARAVANTINOS 1995.

⁸ STUVERAS 1969, pp. 140-142.

o di cigni, e suonando la cetra. In ogni caso il riferimento all’atmosfera apollinea è da considerarsi maggiore di quanto sia stato fin qui evidenziato, e già sotteso alle espressioni di lieta spensieratezza e di estrosa giocosità in grado di trasmettere un senso di serena armonia che rendono tali scene permeabili sia alla dimensione ultraterrena che più in generale alla rappresentazione della gioia di vivere.

Il riferimento è innanzitutto alla pittura murale dei siti vesuviani, dove lo spazio assegnato alle scene di questo tipo assume solitamente la forma di fregi o basse predelle di formato ridotto, come pure di vignette miniaturistiche a impreziosire il campo centrale di pannelli monocromi; per loro natura facilmente isolabili in singoli quadretti, dimensioni e soggetto figurato ne hanno spesso favorito negli scorsi secoli il distacco dalla superficie parietale per costituire un’ideale “pinacoteca”, con pressoché irrimediabile perdita del contesto. Finite in buona parte ad abbellire le sale della reggia di Portici e poi confluite nel Museo Nazionale Archeologico di Napoli, la sistemazione a suo modo distinta di tali scenette dipinte era stata sancita nel giudizio espresso dalla Commissione appositamente istituita dal 1826 che le aveva raggruppati nella categoria di “*Puttini, Bambocciate, chimere o frammenti preziosi*”⁹.

È questo il caso di una serie di *pinakes* rettangolari di identico formato provenienti dagli scavi di Ercolano¹⁰ dove piccoli amorini sono ritratti alle prese con attività di vario tipo, artigianale e commerciale – non del tutto “appropriate” al mondo infantile – che li mostrano intenti con grande serietà e acribia imitativa a forgiare le armi, oppure a svolgere il mestiere di carpentieri, profumieri, tintori e calzolai, scene attinte a un bagaglio iconografico solo in apparenza popolare.

Significativo è poi l’esempio di altri quadretti con putti, perlopiù ritenuti pertinenti ad un contesto unitario all’interno della Casa dei Cervi (VI, 21), a decorare ambienti di passaggio, come il criptoportico e gli ambulacri Nord e Ovest, di cui resta difficile precisare la collocazione e il programma decorativo in cui erano impaginati, perlopiù entro sistemi pittorici di IV stile, dal momento che in seguito allo stacco avvenuto all’epoca dei primi scavi borbonici (1748) furono poi montati su telaio ligneo e raggruppati, come si è detto, in base all’assonanza tematica o banalmente estetica.

Alcuni fra i *pinakes* superstiti hanno goduto di una particolare visibilità e di maggiore attenzione da parte degli studiosi in quanto oggetti itineranti di replicate esposizioni tematiche di età moderna, come è accaduto per tre quadretti al Museo Nazionale Archeologico di Napoli¹¹ che si segnalano per la grande cura nel dettaglio, denotata ad esempio nella

⁹ SAMPAOLO 2015, p. 12.

¹⁰ *Pitture d’Ercolano* 1757, I, tavv. XXX-XXXII, XXXIV, XXXVI; MAIURI 1958, p. 315, fig. 252.

¹¹ MANN, nn. inv. 9176-9177, 9179; TRAN TAM TINH 1988, pp. 63, 66, 97, figg. 103-104, 107-110, 116; *Rosso Pompeiano* 2008, p. 164-165 (C. MURRO); *Roma. La pittura* 2009, pp. 289-290, fig. a p. 218-219, cat. n. II. 14-15 (E. LA ROCCA).

vignetta che rappresenta la bottega del calzolaio che bene illustra nell'economia dello spazio assegnato, gli arredi del locale, la mensola porta utensili e l'armadio dalle ante aperte di cui si evidenziano le calzature sui singoli ripiani. Non è mancato chi ha pensato di riferire i modelli di queste rappresentazioni¹² all'opera del pittore greco *Peràikos* nelle fonti definite "*ryparògraphos*" ovvero "pittore di cose umili" con predilezione per ambientazione di interni, nondimeno assai apprezzate dai contemporanei, come botteghe di barbieri e di calzolai (PLIN. *nat.* 35.112: *quoniam humilia quidem secutus humilitatis tamen summam adeptus est gloriam*); il che ci riconduce sempre a una considerazione in tono minore per tale soggetto iconografico.

Degna di interesse è in particolare la prima serie di tali vignette accomunate dal tema musicale¹³: da sinistra un erote muove passi di danza volgendo indietro la testa, con le braccia aperte, tenendo nella mano destra abbassata le canne di un doppio flauto richiuso, mentre un compagno si prepara aggiustandosi sul capo la corona vegetale (fig. 1). Segue un'altra coppia di amorini danzanti di cui il primo putto pizzica le corde di un'arpa triangolare che tiene appoggiata sulla spalla sinistra, mentre il compagno danza al ritmo di strumenti forse riconoscibili come crotali stretti in entrambe le mani; accanto si ripete lo stesso schema con un erote che danza in equilibrio sulla gamba destra, al suono del doppio flauto che il secondo amorino di fronte a lui impugna con entrambe le mani; la dinamicità dell'azione è accentuata dal movimento fluttuante delle clamidi che scendono sul dorso ondeggiando liberamente intorno ai loro corpi paffuti in nudità (fig. 2). Nell'ultimo quadretto l'erote danza accompagnandosi da solo con la cetra poggiata sulla spalla destra, mentre il compagno è rappresentato stante con una lunga asta (forse una face) bilanciata sulla spalla destra. A differenza di altri quadretti, dove amorini cacciano cervidi e lepri¹⁴, oppure pescano con la lenza affrontati sugli scogli ai lati di un laghetto¹⁵, manca qui ogni notazione paesaggistica o di interni e le figure si muovono con passi aggraziati contro un fondale neutro proiettando al suolo l'ombra portata.

Seguono in altra serie, forse pertinente allo stesso contesto decorativo, eroti che intrecciano ghirlande in preparazione di eventi religiosi o festività, poggiandole sul piano di un tavolo a quattro gambe; mentre nella scenetta successiva tre putti inscenano una *pièce* comica che la presenza della maschera visibile nelle mani protese verso gli altri due dall'erote a sinistra riporta al contesto di una rappresentazione teatrale certo riconoscibile dagli spettatori contemporanei (cfr. *supra* fig. 1).

¹² Roma. *La pittura* 2009, p. 289.

¹³ MANN, n. inv. 9176-9177; Roma. *La pittura* 2009, pp. 289-290, cat. n. II.14-15 a-d (E. LA ROCCA).

¹⁴ Vedi ad esempio MANN, n. inv. 9347: *Romana Pictura* 1998, p. 310, cat. n. 131 (V. SAMPAOLO).

¹⁵ Roma. *La pittura* 2009, p. 289, cat. n. II. 14-15g (E. LA ROCCA).

Ancora dalle collezioni del Museo di Napoli provengono altre vignette singole accostate in sequenza, con amorini in volo o danzanti su fondo nero, con attributi perlopiù riferibili alla sfera dionisiaca¹⁶.

Altrettanto frequente è la rappresentazione di amorini alla guida di carri con modalità proprie di veri aurighi del circo, tema che diverrà caro al rilievo funerario: fra questi troviamo talvolta *bigarii* trainati da animali bizzarri come ad esempio una coppia di cigni – in un quadretto da Pompei al Museo Archeologico di Napoli (n. inv. 9173) - oppure dei delfini, ancora dal criptoportico della Casa dei Cervi a Ercolano¹⁷.

Questo tuttavia non è che un aspetto della rappresentazione che, come possiamo vedere, sperimenta anche altri registri, che potremmo definire più aulici, i cui schemi sembrano la trasfigurazione, resa con un ritmo più lieve grazie alla presenza di putti alati, di contesti rituali o propri di solennità religiose del calendario romano non ancora ben comprese, che meritano di essere osservate come un insieme unitario.

Sotto questo aspetto i fregi dei putti artigiani della Casa dei *Vettii* (VI, 15)¹⁸ costituiscono senza dubbio l'insieme più celebre all'interno della pittura pompeiana fin dalla loro scoperta nel 1874. Troviamo qui un repertorio assai esteso, se non pressoché completo di tali rappresentazioni, ancora *in situ*, concentrato sia nella cosiddetta “Sala dei Cupidi” (amb. q), con ogni probabilità in funzione di grande triclinio estivo aperto sul giardino, che in ambienti di passaggio - atrio e vestibolo - della casa, tanto da evidenziare l'importanza programmatica di tali temi in composizioni di significato allegorico¹⁹. La struttura compositiva del grande triclinio mostra pareti suddivise in livelli orizzontali e verticali con pannelli centrali nella zona mediana, perlopiù a fondo rosso, con figure fluttuanti nell'aria, alternati a stretti compartimenti allungati a fondo nero dove si innalzano tripodi e candelabri vegetali. Il fregio con amorini, per cui in particolare la pittura è nota, corre in basso in tutta la stanza, su fondo nero, dove fra le molteplici attività di cui sono protagonisti, questi cavalcano a dorso di caprette inscenando singoli duelli, armati di lancia e scudo, oppure appaiono reggere le briglie alla guida di “improbabili veicoli” come granchi e crostacei, e

¹⁶ MANN, n. inv. 9128: *Romana Pictura* 1998, pp. 309-310, cat. n. 130 (V. SAMPAOLO).

¹⁷ Vedi anche le rappresentazioni di eroti cacciatori, in special modo a lepri o cervidi, animali sacri ad Apollo: ad esempio Pompei, VI 6, 28, cubicolo 8, fregio con amorini che cacciano un cerbiatto su fondo nero.

¹⁸ SOGLIANO 1898; *PPM* 5, 1994, p. 478, fig. 14; 479, figg. 16, 18; NAPPO 1998, p. 134; *Rosso Pompeiano* 2007, p. 156.

¹⁹ RICHARDSON 2000, p. 36, attribuisce le predelle con amorini ed i riquadri con fanciulli dipinti nei basamenti dello zoccolo dell'atrio (d), nonché le predelle, il fregio degli amorini e le coppie di amanti divini posti al centro dei pannelli della zona mediana del salone (q) alla mano di un *pictor imaginarius* da lui denominato “Dioscuri Painter”. Contrariamente ESPOSITO 2007, p. 149 ritiene che le pitture della Casa dei *Vettii* siano state realizzate tutte da una stessa officina di pittori, capace di utilizzare e di combinare moduli e schemi decorativi anche molto diversi in base all'importanza ed al ruolo dell'ambiente da decorare.

sono impegnati in vivaci corse nel circo su bighe tirate da coppie di animali; non mancano inoltre anche in questo caso rappresentazioni di veri e propri mestieri, che li vede produttori e venditori di vino, ora intenti alla vendemmia, ora alla spremitura in una scena dominata dalla presenza di un torchio a leva, mentre altrove compaiono putti floricultori e profumieri oppure orafi. Nella successione di singoli allestimenti – quasi in una sorta di stands espositivi della merce, che trascrive in forme colte l'immediatezza realistica delle botteghe artigiane del Foro espressa nel fregio dell'atrio 24 nei *Praedia* di *Iulia Felix*²⁰ – troviamo rappresentati in bella vista prodotti di artigianato rurale o manifatturiero, che si accompagnano alla confezione di ghirlande floreali, attività in cui vediamo impegnate anche delle giovani *Psychai* o altre presenze servili.

Alcuni di questi momenti ludici sembrano più esplicitamente rimandare a episodi legati al ciclo di festività annuali del calendario romano riferite a divinità diverse che compaiono raffigurate in molteplici scomparti sulle pareti della Casa dei *Vettii* e nella stessa Sala dei Cupidi (amb. q): da leggere in tal senso sono le scene in cui i putti stanno partecipando a una vera e propria pompa bacchica o preparano il banchetto per Dioniso, mentre al di sotto di uno dei candelabri verticali ricorre una scena di sacrificio a Diana in pendant con Apollo che nella predella corrispondente sull'altro lato della stessa parete Est, è rappresentato con gli attributi tipici, in atto di suonare la cetra presso l'*omphalòs* avvoluppato dal serpente, sopra cui è appesa la faretra²¹ (fig. 3).

Non casualmente il programma decorativo dell'ultima fase di Pompei della Casa di Meleagro (VI, 9. 2, 13)²², in particolare il tablino (amb. 8) che rappresenta in pittura e stucco policromo a rilievo²³ per così dire un "centone" dell'immaginario mitologico, possiamo vedere Dioniso o Ercole ebbro soprastante un quadretto con amorini cacciatori, *Hylas* e ninfe, Atteone e Diana, *Hermes* oppure ninfa e Pegaso con tutto il corredo accessorio, accanto ad Apollo sia a figura singola che in associazione con altri personaggi del mito, fra cui Dafne, accostati a stretti fregi o predelle con amorini cacciatori.

In base a quest'assunto si giustifica forse la formazione di tutto un bagaglio decorativo, ricorrente sia in fregi dipinti che nel rilievo, attestato anche nella plastica funeraria di tutta l'età imperiale romana, che comprende un esteso repertorio di rappresentazioni infantili²⁴,

²⁰ OLIVITO 2013, pp. 211-221.

²¹ ESPOSITO 2007, pp. 152, 161, fig. 31.

²² *Pittura pompeiana* 2015, pp. 274-301 (L. ROCCO).

²³ MANN, n. inv. 9625; *PPM* IV, p. 685, fig. 55; BLANC 1991, p. 129; *Pittura pompeiana* 2015, 121 a-c, 127d.

²⁴ Il rapporto putto-bambino è certamente biunivoco visto che al putto sono trasferite tutte le caratteristiche più graziose del bambino mentre viceversa sappiamo che non era infrequente nella vita reale travestire in putti dei bambini veri. L'iconografia del putto avrà inoltre grande influenza sul mondo

che coprono un ampio repertorio di attività umane, sportive e ludiche, non esclusa l'esibizione di vere e proprie *venationes* contro animali nell'arena.

Nel ventaglio delle possibili occasioni da citare alla base di tali rappresentazioni si può fare dunque riferimento a momenti o eventi legati alle festività del calendario romano, come i *Floralia* celebrati in primavera in cui dovevano svolgersi anche parodie di ludi circensi e gladiatori; o ai *Lupercalia* celebrati il 15 di febbraio, in cui era evidente la componente giovanile, indice del valore iniziatico della festa (SVET. *Aug.* 31; *Ov. fast.* 4.905)²⁵ che vedevano corse sfrenate di bambini piccoli anche “en travesti” con ali posticce nell'arena, come pure ai *Ludi Apollinares* che si svolgevano dal 5 al 13 luglio e comprendevano giochi e spettacoli teatrali nel giorno conclusivo che avevano luogo nel Circo Massimo. Come ho cercato in altri contributi di documentare, anche i *pueri* in età infantile o pre-adolescenziale potevano avere in tale contesto un proprio ruolo come partecipanti se non di protagonisti in intervalli di alleggerimento e quasi di “*divertissement*” nel palinsesto della giornata dei giochi che non escludeva incidenti di percorso accanto ad altre amenità²⁶.

In ogni caso l'apparente spontaneità associata al carattere duttile della figura del putto, alter ego del bambino, che con scambio di ruoli ama travestirsi o giocare svolgendo mestieri da adulti si presta al gusto per tali rappresentazioni che esercitano un notevole fascino, e contribuiscono a infondere serenità o creare atmosfere di “gioia apollinea”²⁷, non già come mere riproduzioni in “tono minore” o banalizzazione di modelli canonici, lettura su cui si è spesso orientata la critica.

dell'infanzia per il quale l'arte antica mostra per lungo tempo una scarsa familiarità. Il rapporto binario fra scene di tipo più canonico interpretate da personaggi adulti o propri del mito - come Meleagro e la caccia - accostate a rappresentazioni analoghe che vedono amorini come protagonisti, risulta evidente in alcuni sarcofagi che sfruttano il differente formato della fronte e del coperchio: a titolo di esempio si può citare il sarcofago dalla Serpentara, conservato al Museo Nazionale Romano con giochi di circo impersonati da putti sull'alzata e geni funerari sulla cassa (AMEDICK 1991, n. 184, tav. 99, 2-3). Altrettanto simile è l'immagine che decora un sarcofago, proveniente da Auletta (Sa), attribuito alla seconda metà del III secolo d.C., in cui l'immagine centrale di Arianna dormiente è circondata da una serie di scene che hanno come protagonisti eroti e fanciulli intenti a svolgere varie attività rurali e cultuali che, come convincentemente proposto da Amedick, alluderebbero ai mesi evocando quella condizione di *felicitas temporum* che la defunta, assimilata all'eroina, percepirà nell'aldilà (MANN, n. inv. 144 995. AMEDICK 1990; ZANKER, EWALD 2008, pp. 165-166).

²⁵ Cfr. CARAFA 2006; RESCIGNO 2014; PARODO 2017; LENTANO 2022, in particolare p. 286 che ricorda come la corsa sfrenata dei *luperci* in nudità richiami l'adolescenza “selvaggia” di Romolo e Remo.

²⁶ DONATI 2005.

²⁷ In generale, secondo La Rocca, in *Roma. La pittura* 2009, p. 289 (E. LA ROCCA), tali rappresentazioni in cui gli eroti compaiono come ministri del culto o servitori degli dèi si alternano a scene di vita quotidiana e schemi iconografici di ascendenza ellenistica mutuati da contesti diversi conferendo alle scene un tocco «d'innocenza e di freschezza».

Riconosciuta l'ascendenza ellenistica del tema, riflesso nel repertorio delle *Imagines* di Filostrato²⁸ e lo svilupparsi della predilezione per le rappresentazioni infantili, senza dubbio questo diviene più diffuso in età augustea e primo imperiale, facendo ingresso anche nell'arte ufficiale, allusione alla fecondità assicurata dal nuovo secolo nei suoi molteplici frutti, che invitano alle gioie della vita anche in chiave di propaganda demografica²⁹.

Del tutto centrato in tale assunto – ed esplicitamente riferito alla sfera apollinea – è un interessante quadretto pittorico di dimensioni quadrangolari regolari (cm 80 x 88,5) inserito entro telaio ligneo che ancora si conserva in stato di carbonizzazione, proveniente da un'abitazione al piano superiore di una bottega affacciata sul Decumano Massimo di Ercolano e di recente oggetto di un'esposizione presso la Reggia di Portici sui manufatti in legno incombusti³⁰ (fig. 4).

La composizione, dal ritmo assai bilanciato e ben organizzato nello spazio, si svolge all'interno di un recinto murario oltre al quale si immagina un ambiente naturalistico connotato da alberi e arbusti che si stagliano al di sopra contro un fondo ceruleo, e consiste di nove amorini variamente atteggiati in atto di allestire un "set" apollineo. Al centro in una nicchia campeggia un grande tripode bronzeo che occupa tutta l'altezza del quadro poggiando sull'*omphalòs* che a sua volta insiste sopra una base circolare marmorea, e intorno al quale a diverse altezze sono affacciati tre amorini, mentre a terra poggia uno scudo ovale con umbone. Due puttini, in equilibrio sulla sommità del muro da entrambi i lati, sono evidentemente intenti ad erigere il tripode afferrandone con entrambe le mani la vasca di cui sono evidenziati gli intagli ornamentali e i riflessi della luce sulla superficie metallica, mentre un terzo erote in piedi all'interno degli alti fusti a sostegno di questo, cerchiati da doppio anello, poggia i piedi sopra l'*omphalòs* con le gambe incrociate reggendo trasversalmente un ramo di alloro.

In basso a terra stanno, a destra altri due eroti, anch'essi provvisti di ali, col corpo pingue nudo eccetto per la lunga clamide fluttuante sul dorso, sono intenti ad accordare la cetra che uno dei due, in posizione retrostante, sorregge in obliquo, mentre il compagno accovacciato al suolo, sembra accordare lo strumento toccando le corde con una sorta di bacchetta; alle loro spalle un terzo amorino col corpo per metà panneggiato sorregge una corona gemmata, in tutta evidenza destinata in premio per il vincitore della gara musicale. Nella metà sinistra tre putti stanno inoltre procedendo ad innalzare alla sommità della

²⁸ Su Filostrato maggiore e i riflessi nella pittura pompeiana cfr. *Immagini di Filostrato* 2004; BARBAZZA 2004.

²⁹ Per l'interesse per la festa dei *lupercalia* nutrito dal *princeps*, manifesto già nel rilievo di *Tellus* sull'*Ara Pacis*, come anche in alcune lastre campana dalla casa di Livia con scene di corsa dei *luperci*, cfr. PARODO 2017, fig. 1.

³⁰ ASCIONE, PAGANO 2000, pp. 94-95; *Materia. Il Legno che non bruciò* 2023.

parete la faretra del dio con l'ausilio di una lunga benda legata all'estremità superiore di questa: il putto a terra in primo piano regge con cura l'oggetto con entrambe le mani che un compagno in posizione bilanciata sulle gambe sopra il muretto sta tirando a sé, mentre il terzo, in secondo piano a sinistra con il mantello annodato sui fianchi alla maniera dei personaggi servili, si limita a tenere l'altra estremità del nastro. Un ultimo amorino, seduto in bilico sul muro a destra, sta cercando di tendere l'arco per incoccare la freccia.

Come si vede la scenetta propone tutti gli elementi del repertorio apollineo a cominciare dal tripode connesso al culto e ai riti di Delfi, che occupa lo spazio principale del quadro, ma non mancano l'arco e le frecce con la faretra in allusione all'azione vendicatrice del dio, mentre la cetra lo designa per la musica e il canto, e l'alloro allude alla metamorfosi di Dafne, poi simbolo di vittoria nei giochi pitici. All'interno di un'ambientazione che sembra identificarsi con il Bosco sacro di un santuario dedicato ad Apollo, gli amorini svolgono compostamente il loro ruolo in un'atmosfera idillica, denunciata anche dal serto vegetale che essi indossano sui capelli, svolgendo i preparativi di allestimento per una festa in onore del dio.

L'eccellenza della composizione, evidente nella raffinata trattazione pittorica, e nella efficace resa prospettica che si avverte negli scorci con cui gli amorini sono rappresentati secondo un punto di vista dal basso verso l'alto dove quelli in primo piano appaiono leggermente più grandi degli altri proiettando a terra l'ombra portata, si realizza anche nel gioco cromatico limitato ai colori bianco crema, marrone rossiccio e grigio ceruleo con gradazioni sfumate, che indirizzano verso la mano di un *pictor* piuttosto esperto. Il quadretto, accuratamente montato su tavola piana e cornice in legno provvista di incastri, sembra costituire uno dei rari esempi conservati di decorazioni precomposte realizzate in casseformi mobili, prodotto di botteghe specializzate, per la vendita e l'inserimento in posizione di rilievo nell'impaginato di una parete dipinta verosimilmente in quarto stile. In seconda ipotesi, che ci sembra meno probabile, la scenetta, asportata da un precedente contesto decorativo, potrebbe essere frutto di un riutilizzo secondario, sebbene resti da spiegare la congruità con il contesto di ritrovamento all'interno di una abitazione apparentemente modesta (*cenaculum*), in relazione a un vano di uso commerciale sul fronte strada, evidentemente non sprovvisto di risorse economiche e di aspirazioni al decoro.

In conclusione, verso una lettura di questa come di scene simili dove teorie di eroti e bambini divengono portatori di senso in riferimento a momenti ludici legati al ciclo mensile - piuttosto che esclusivamente stagionale - ad illustrazione delle festività più apprezzate del calendario, possono forse orientarsi cicli pittorici attestati anche più tardi in ambito provinciale, su cui occorre un supplemento di riflessione. Lo scorrere dei singoli mesi può essere efficacemente compendiato tramite una serie di figure infantili, talora in una sorta di vignette in sequenza, che evocano attività agricole o venatorie, giochi o corse di carri, op-

pure essere portatori di attributi significativi, oggetti del rito e doni da offrire al dio, come sembra avvenire nel sarcofago con Arianna dormiente sopra citato³¹, ma è presente anche in alcuni contesti pittorici. Fra questi mi è gradito segnalare quello, pur frammentario, recentemente portato all'attenzione dalla villa gallo-romana di Schieren nel Lussemburgo, riferibile alla metà del III secolo d.C., che presenta teorie di personaggi chiaramente infantili (putti e bambini) associati ad attributi fra cui forse strumenti musicali, accanto ai quali compare la figura di Apollo con la cetra entro medaglione, secondo un programma (interpretato) quale sorta di calendario rupestre³².

³¹ Cfr. *supra*, nt. 24.

³² GROETEMBRIL, WECH 2021; in analogia vedi anche le pitture rinvenute negli scavi di Tongres nel Belgio, GROETEMBRIL, SANYOVA, LEFÉVRE c.s.

BIBLIOGRAFIA

AMEDICK 1999

R. AMEDICK, *Monatsbilder auf einem antiken Sarkophag*, «RM» 97, 197-215.

ASCIONE, PAGANO 2000

G. C. ASCIONE, M. PAGANO, *L'Antiquarium di Ercolano*, Napoli.

BARBAZZA 2004

F. BARBAZZA, *Bambini che giocano, in Immagini di Filostrato*, 91-98.

BLANC, GURY 1987

N. BLANC, F. GURY, *Schémas italiens, schémas locaux: la représentations des amours dans la peinture provinciale*, in A. BARBET (a cura di), *La peinture murale antique. Restitution et iconographie. Actes du IXe séminaire de l'Association Française pour la Peinture Murale Antique*, Paris, 27-28 avril 1985, Paris, 33-45.

BLANC 1991

N. BLANC, *Architectures du IVe style pompéien dans la décoration en stuc*, «KölnJbVFrühGesch» 24, 125-133.

BLANC 2020

N. BLANC, *Oiseaux en cage, Amours en vente? A propos d'un stuc de Prima Porta*, in F. DONATI, I. BENETTI (a cura di), *Sistemi decorativi della pittura antica: funzione e contesto, Atti del II Colloquio AIRPA, Pisa, 14-15 giugno 2018*, Pisa, 195-206.

BONANNO ARAVANTINOS 1995

M. BONANNO ARAVANTINOS, *Sarcofagi romani raffiguranti eroti con armi*, in G. KOCH (a cura di), “125 Jahre Sarkophag-Corpus”, *Akten des Symposiums, Marburg, 4-7 oktober 1995*, Mainz am Rhein, 73-96.

CARAFÀ 2006

P. CARAFÀ, *I Lupercali*, in A. CARANDINI (a cura di), *La leggenda di Roma I. Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Milano, 477-493.

DONATI 2005

F. DONATI, *Pueri nell'arena. Fonti per una iconografia*, «ArchCl» 56, 303-349.

ESPOSITO 1999

D. ESPOSITO, *La Bottega dei Vettii: vecchi dati e nuove acquisizioni*, «RStPomp» 10, 23-62.

ESPOSITO 2007

D. ESPOSITO, *I pittori dell'officina dei Vettii a Pompei. Meccanismi di produzione della pittura parietale romana*, «BABesch» 82, 149-164.

FUCHS 1959

W. FUCHS, *Die Vorbilder der neuattischen Reliefs*, Berlin.

GROETEMBRIL, WECH 2021

S. GROETEMBRIL, P. WECH, *Evreux (Eure), rue de l'horloge. Scène d'écriture*, in J. BOISLÈVE, M. CARRIVE, F. MONIER (a cura di), *Peintures et stucs d'époque romaine. Etudes toichographologiques, Actes du 31e Colloque de l'AFPMA, Troyes, 23-24 novembre 2018*, Bordeaux, 166-177.

GROETEMBRIL, SANYOVA, LEFÈVRE c.s.

S. GROETEMBRIL, J. SANYOVA, J. F. LEFÈVRE, *Les calendriers rustiques de Tongres (Belgique) et de Schieren (Grand-Duché de Luxembourg). Approches stylistiques et techniques*, A. FERNANDEZ DIAZ (a cura di), *Antiqua Pictura. Técnicas y procesos de ejecución, conservación y puesta en valor, Actas XV Congreso Internacional AIPMA, Cartagena, 12-16 septiembre 2022*, c.s.

Immagini di Filostrato

F. GHEDINI, I. COLPO, M. NOVELLO (a cura di), *Immagini di Filostrato Minore. La prospettiva dello storico dell'arte*, Roma 2004

LENTANO 2022

M. LENTANO, *Mos erat in Lupercalibus discurrere. Semiotica della corsa nel rito dei luperci*, in G. FERRI (a cura di), *Ritual Movement in Antiquity (and beyond)*, Lavis, 278-291.

MAIURI 1958

A. MAIURI, *Ercolano*, Roma.

Materia. Il Legno che non bruciò 2023

F. SIRANO, S. SIANO (a cura di), *Materia. Il Legno che non bruciò ad Ercolano, Catalogo della Mostra, Reggia di Portici, 14 dicembre 2022- 31 dicembre 2023*, Napoli.

NAPPO 1998

S. NAPPO, *Pompei: guida alla città sepolta*, Vercelli.

OLIVITO 2013

R. OLIVITO, *Il Foro nell'atrio. Immagini di architetture, scene di vita e di mercato nel fregio dai Praedia di Iulia Felix (Pompei, II, 4, 3)*, Bari.

PARODO 2017

C. PARODO, *La maledizione della sterilità. I Lupercalia come strumento di legittimazione sacrale della politica augustea di incremento demografico*, «Otium» 3, 1-20.

Pitture d'Ercolano

Accademia Ercolanense, Le pitture antiche d'Ercolano e contorni, incise con qualche spiegazione, Napoli 1757-1779.

Pittura pompeiana

I. BRAGANTINI, V. SAMPAOLO (a cura di), *La pittura pompeiana*, Verona 2015.

RESCIGNO 2014

C. RESCIGNO, *I ludi apollinares*, in T. E. CINQUANTAQUATTRO, C. CAPALDI, V. SAMPAOLO (a cura di), *Augusto e la Campania: da Ottaviano a Divo Augusto, 14-2014 d.C.*, Milano, 52-53.

Roma. La pittura

E. LA ROCCA *et alii* (a cura di), *Roma. La pittura di un impero, Catalogo della Mostra, Roma, 24 settembre 2009-17 gennaio 2010*, Milano 2009.

Romana Pictura

A. DONATI (a cura di), *Romana Pictura. La cultura pittorica romana dalle origini all'età bizantina, Catalogo della Mostra, Rimini, 28 marzo-30 agosto 1998*, Milano 1998.

Rosso Pompeiano

M. L. NAVA, R. PARIS, R. FRIGGERI (a cura di), *Rosso Pompeiano. La decorazione pittorica nelle collezioni del Museo di Napoli e a Pompei, Catalogo della Mostra, Roma, 20 dicembre 2007-31 marzo 2008*, Milano 2007.

RICHARDSON 2000

Jr. L. J. RICHARDSON, *A Catalog of Identifiable Figure Painters of Ancient Pompeii, Herculaneum, and Stabiae*, Baltimore-London.

SAMPAOLO 2015

V. SAMPAOLO, *La collezione degli affreschi del Museo di Napoli*, in *Pittura pompeiana*, 11-18.

SAPELLI 1998

M. SAPELLI, *Gli eroti*, in *Romana Pictura*, 93-97.

SCHAUBURG 1976

K. SCHAUBURG, *Erotenspiele*, «AW» 7, 3, 39-52.

SOGLIANO 1898

A. SOGLIANO, *La Casa dei Vettii*, Roma.

STUVERAS 1969

R. STUVERAS, *Le putto dans l'art romaine*, Bruxelles.

TRAN TAM TINH 1988

V. TRAN TAM TINH, *La Casa dei Cervi a Herculaneum*, Roma.

ZANKER, EWALD 2008

P. ZANKER, B. C. EWALD, *Vivere con i miti. L'iconografia dei sarcofagi romani*, Torino.

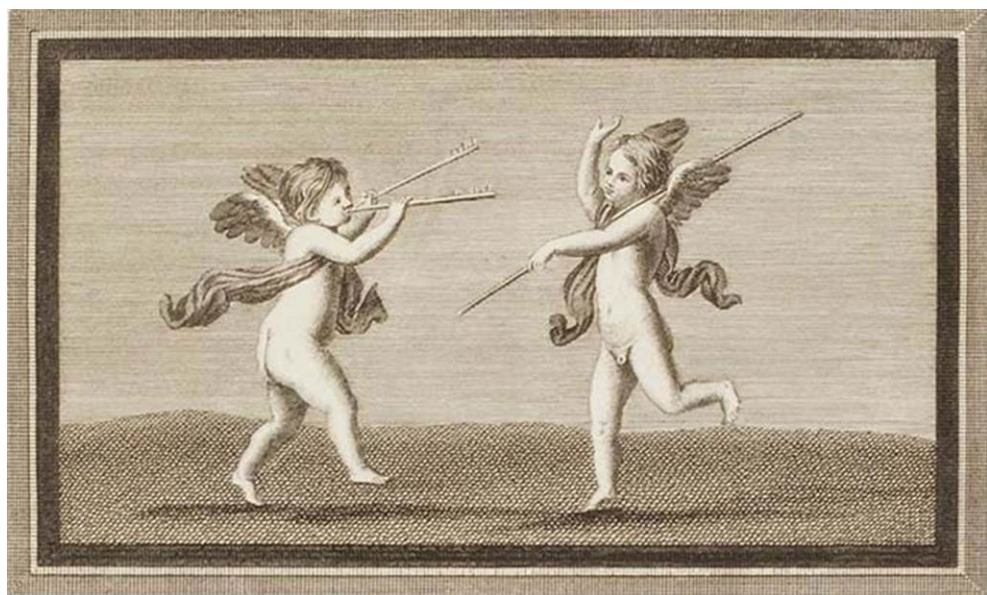
ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Napoli, Museo Nazionale Archeologico (n. inv. 9176). Quadretti dipinti con amorini musici, danzanti e attori dalla Casa dei Cervi di Ercolano (da La Rocca *et alii* 2009, pp. 218-219).
- Fig. 2 Napoli, Museo Nazionale Archeologico (n. inv. 9176). Putti danzanti al suono del doppio flauto da Ercolano (da *Pitture d'Ercolano* 1757, 1, p.163, tav. XXXI).
- Fig. 3 Pompei, Casa dei *Vettii* (VI, 15.1). Sala dei cupidi: Ambiente q, parete Est Da <http://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R6/6%2015%2001%20cupids%20p2.htm>. (marzo 2023 J. Eber).
- Fig. 4 Quadretto dipinto con amorini che allestiscono una festa in onore di Apollo, da una abitazione soprastante una bottega di Ercolano: n. inv. 145509 (su autorizzazione del Ministero della Cultura Parco Archeologico di Ercolano, prot. n. 4598-A del 11/09/2024 con divieto di ulteriore riproduzione).

1



2







Palma KARKOVIĆ

Notes on the Roman cult and the depictions of Apollo from the territory of *Salona*

ABSTRACT

This paper presents findings related to the cult and depictions of Apollo in the territory of *Salona*, in the Roman province of *Dalmatia*. An analysis of inscriptions on two altars suggests that Apollo was worshipped in *Salona* both publicly and privately. The image of Apollo in a mosaic, as part of the floor decoration of a Roman residence, further attests to the popularity of his iconography for decorative purposes. As for the statues identified in the literature as depictions of Apollo, there is no definitive conclusion yet regarding whether they indeed represent the deity, or what their intended function was.

KEYWORDS

Apollo, Apollo *Kitharodos*, *Liber*, *Diomedes*, *Meleager*, *Salona*, *Dalmatia*, altars, mosaic, sculpture, statues.

Despite the importance and popularity of the cult of Apollo in Roman times, only a few monuments can be associated with this deity from the territory of the capital of the Roman province of *Dalmatia – Salona*. These include: two altars dedicated to Apollo, one mosaic portraying his torso, and the three statues whose iconography can be linked to known representations of Apollo in sculpture. To date, the inscriptions have received only sporadic attention¹, with somewhat more focus on the mosaic² and the statues in the context of Roman sculpture studies in the province³. Since the theme of this conference is related to the figure of Apollo, it was considered appropriate to compile the data on his cult and representations in Roman *Salona*.

Altars with a dedication to Apollo

The first of the two inscriptions was found at the site «fondo Doca, proprietà di Marino Bulić» in 1886 (fig. 1)⁴. The inscription was published in the same year by *don* Frane Bulić in the *Bullettino di Archeologia e storia Dalmata*, and later in the volume III of the *Corpus Inscriptionum Latinarum*⁵. Today, it is preserved in the Archaeological Museum in Split⁶. It is a fragment of a limestone altar, measuring 71 cm in height and 35 cm at its widest point. The inscription field and body of the altar, as well as most of the upper cornice, are well-preserved. The inscription reads: *A]pollini Sa/ncto Anto/nius Castor / Ilvir col(oniae) Salon(ae) / ex praecepto dei / posuit*⁷. *Antonius Castor*, *duovir* of the colony of *Salona*, erected the altar to Apollo, according to the god's command. The *Antonii* family, likely of Italian origin⁸, is confirmed in *Salona* by numerous inscriptions, dating from the 1st to the 4th cen-

¹ For the inscription by *Antonius Castor*: BULIĆ 1886, p. 113; *CIL* III, 8659; MATIJEVIĆ 2008, pp. 209-210, nt. 50. For the inscription by *C. Iulius Numida*: BULIĆ 1911, p. 44; *AE* 1913, n. 42; *ILJug* 3, n. 2751.

² BULIĆ 1923, p. 80; CAMBI 2002, p. 187; MATULIĆ 1995, pp. 155-172; MEDER 2003, p. 108; JELIČIĆ RADONIĆ 2019, p. 314, *passim*.

³ The first statue has no certain identification and is cited as a statue of Apollo, or a statue of the emperor in the form of *Diomedes* or *Hermes*; KUBITSCHKEK, LOEWY 1879, p. 165; BRUNŠMID 1904, pp. 220-221; CAMBI 2005, pp. 50-53. The second statue is identified in the literature as «the torso of Apollo or Dionysus»; CAMBI 2005, pp. 22-23; CAMBI 2014, p. 26; JELIČIĆ-RADONIĆ 2015, p. 23, *passim*. The third statue was only recently published and identified as *Apollo Kitharodos*; SANADER 2024, pp. 581-588.

⁴ BULIĆ 1886, p. 113.

⁵ BULIĆ 1886, p. 113; *CIL* III, 8659.

⁶ N. inv. AMS-A-1143.

⁷ EDCS-28701334.

⁸ *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology* I, s.v. *Antonia Gens*, p. 210 (W. SMITH); ALFÖLDY 1969, p. 59.

turies⁹. Among them, *L. Antonius Firmus, aedilis, quattuorvir iure dicundo*, prefect of *fabrii* and Imperial Procurator, and *D. Antonius Proculus*, a decurion of the colony of *Salona*, stands out. *Antonius Castor* himself also performed one of the most important functions within the city council - that of city *duovir*¹⁰. Their *cursus honorum* suggests that *Antonii* were an important Salonitan family¹¹.

Throughout the Roman Empire, several inscriptions were erected by city *duoviri* in honour of Apollo¹². Additionally, a review of inscriptions dedicated to Apollo in Roman inscription databases reveals that, besides *duoviri*, many dedications came from individuals holding various civil or military roles, such as provincial procurators, *propraetors*, consular beneficiaries, and legion centurions¹³. Most of these inscriptions date to the 2nd and 3rd centuries and are found in provinces with significant military activity during this period, such as *Dacia* and *Moesia Inferior*. This suggests that the cult of Apollo during the Principate period was often associated with state and military functions. Given that the *duovir* was one of the most important magistracies of a Roman colony, it can be assumed that *Castor's* dedication to Apollo was tied to his official role and its successful execution. The name formula, which consists of two parts, and palaeographical characteristics suggest that the monument dates to the second half of the 2nd century and the end of the 3rd century¹⁴. It can be inferred that the inscribed fragment was once part of a large altar, possibly from a sanctuary dedicated to Apollo.

⁹ CIL III, 2004; CIL III, 2174; CIL III, 2175; CIL III, 2176; CIL III, 2177; CIL III, 2178; CIL III, 2179; CIL III, 2460; CIL III, 2770; CIL III, 8876; CIL III, 8877; CIL III, 8878; CIL III, 8879; CIL III, 8712; CIL III, 8996; CIL III, 12935; CIL III, 14231; *Bullettino di archeologia e storia dalmata* 1904, 92; *Bullettino di archeologia e storia dalmata* 1912, 59; *Bullettino di archeologia e storia dalmata* 1911, 35, 58; *VjesDal* 1922, 45.

¹⁰ LDNP 4 2004, p. 739; MOURITSEN 2015, p. 229, *passim*. On the *duoviri* of the colony of *Salona*, see: MILETIĆ 2022, pp. 177-188.

¹¹ CIL III, 2075 (*Salona*); CIL III, 2770 (*Rider*); MATIJEVIĆ 2008, 209.

¹² AE 2014, 1028 (Misajlovina, *Dalmatia*); CIL III, 12462 (*Adamclisi, Dacia*); CIL V, 821 (*Alba Pompeia, Regio IX*); AE 1939, 246 (Tsarev Brod, *Moesia Inferior*); dedication to Apollo, Diana and *Silvanus*, AE 1988, 980 (*Viminacium, Moesia Superior*).

¹³ See for example: CIL III, 990, CIL III, 14469, AE 1995, 1291, AE 2002, 1218 (*Alba Iulia, Dacia*); dedication to Apollo, Diana and Leto, AE 1980, 735 (*Alba Iulia, Dacia*); CIL III, 1415, AE 1983, 841 (*Sarmizegetusa, Dacia*); dedication to Apollo *Grannus* and *Sirona*, CIL III, 74, AE 1983, 828 (*Sarmizegetusa, Dacia*).

¹⁴ EDCS-28701334; HD062335. On dating based on binary nomenclature see: SALWAY 1994, p. 131, *passim*. The inscription is written in standard capital letters, with unique features like an 'open' P and a T with a slightly rounded top. It is believed that letters resembling handwritten forms, such as the letter T in the inscription, suggest a date from the period after the end of the 1st century; KEPPIE 1991, pp. 28-29; EDMONDSON 2015, pp. 124-125.

The site where the monument was discovered - Fondo Doca - might be linked to the area of Solin known as Grudine (fig. 2)¹⁵. Based on the 1830 cadastral records, this area includes a diagonal stretch running east to west, within the ancient Salonitan *Urbs Orientalis* (fig. 2)¹⁶. This generally suggests that the monument was located *intra muros*, within the western ramparts of *Salona*. Considering this, along with *Antonius Castor's* status as a city official, and the significance of Apollo's cult in Roman state and religion, it can be concluded that the cult of Apollo in *Salona* was likely a public city cult.

The second dedication to Apollo from *Salona* was discovered between 1909 and 1911 at Crikvina site, located between Solin and Split, in present-day Vranjic¹⁷. It was first published in 1911 by F. Bulić in the *Bullettino di Archeologia e storia Dalmata*, and by *L'Année épigraphique* in 1913¹⁸. Made of limestone, the altar measures 30,5 cm in height and 21,5 cm at its widest point, and is now housed in the Archaeological Museum in Split (fig. 3)¹⁹. It is a simple parallelepiped altar, with the crown and base nearly fully preserved. The upper half of the inscription field reads: *C(aius) Iulius Numida / Apollini / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*²⁰. The use of *tria nomina* suggests that the dedicator held Roman citizenship. His cognomen, *Numida*²¹ indicates either African origins or a connection to the roman province of Numidia, meaning he likely was not from *Salona*. Based on the name formula of the dedicator, the inscription can be dated between the 1st and the end of the 2nd centuries²².

Today's Vranjic consists of the old part of the town situated on a small peninsula that was probably an island in the past. From this area, a modern settlement has developed toward the mainland. In antiquity, Vranjic belonged to the territory of *Salona*. A settlement existed on the peninsula, while the mainland hosted *villae rusticae* and the site known as Crikvine, referred to in scholarly literature as the fourth *Salona* cemetery. This cemetery likely served the settlement located on the islet (fig. 2)²³. Between 1909 and 1911,

¹⁵ <https://edh.ub.uni-heidelberg.de/edh/geographie/G005421> (accessed 01/07/2024).

¹⁶ <https://maps.arcanum.com/en/map/cadastral/?layers=3%2C4&bbox=1832538.4011888115%2C5393356.981861097%2C1837084.0157146456%2C5395002.766626363> (accessed 01/10/2024).

¹⁷ Recently, N. Švolnja conducted a study and identified the location of the Crikvina site using archival sources; ŠVONJA 2022, pp. 627-644.

¹⁸ BULIĆ 1911, p. 44; *AE* 1913, n. 42.

¹⁹ N. inv. AMS-A-4356.

²⁰ HD026955.

²¹ KAJANTO 1965, p. 50; ALFÖLDY 1969, p. 254.

²² Dating according to HD026955. The letters of the inscription measure 3 cm in the first two lines and 2 cm in the third line, but they are quite irregular and unevenly distributed across the inscription field. The overall appearance of the monument, with its poorly arranged text, suggests that it was of a lower quality.

²³ ŠVONJA 2022, pp. 685-644.

a section of the Crikvine terrain was leased for marl extraction. An altar to Apollo was discovered among fragments of Late Antique sarcophagi from the quarry²⁴. As a result, it is difficult to determine the original context of this votive altar. Since in the broader area around Crikvina and Vranjic, several sites with Roman remains have been discovered, most of which are identified as villas or similar rural production complexes. It is likely, that the altar dedicated to Apollo originated from one of these locations, possibly a small rural or extra-urban shrine dedicated to the god.

Based on these two inscriptions, it is assumed that the cult of Apollo was present in the territory of *Salona* between the 1st and 3rd centuries. Though venerated on a smaller scale, Apollo was likely worshipped both publicly and privately.

The mosaic depicting Apollo's bust

The mosaic depicting Apollo's bust (figs. 4-5) was discovered in 1923, during the excavations at the Zubanovac site, located in the central part of Roman *Salona* and the area known as *Urbs Orientalis* (fig. 2). In the following years, further remains of the architecture of a Roman residence, along with additional mosaic floors, were uncovered. Among these, the mosaics featuring Orpheus and Triton's bust stand out (figs. 6-7)²⁵. A few years earlier F. Bulić had discovered column at the same location with the inscription *scrib(a) co(n)s(ularis)*²⁶. Based on the discovery of the column, the quality of the mosaics, and the site's proximity to the city gates *Porta Caesarea* and key infrastructure, Bulić interpreted these findings as part of a residence that likely belonged to the governor of the province of *Dalmatia*²⁷. He dated the mosaics primarily to the 1st century A.D.

During the World War II, in 1942, Italian archaeologists reopened the site and resumed excavations. After their campaign, the mosaics featuring figural representations of the gods were removed and transported to the Archaeological Museum in Split, where they are currently on display²⁸.

²⁴ BULIĆ 1911, pp. 40-49.

²⁵ BULIĆ 1924-1925, pp. 88-89. For more on the history of the discovery, see also: JELIČIĆ RADONIĆ 2019, pp. 313-314.

²⁶ *ILJug* 2, 2117; HD034553.

²⁷ BULIĆ 1924-1925, pp. 88-89.

²⁸ The results of the Italian excavations were never published, and only recently, Emilio Marin brought an interpretation of part of the documentation of the mentioned researches, expressing his opinion only about figural mosaics. MARIN 2002, pp. 14-15, 19, nt. 75. This was recently discussed in an article by J. Jeličić

The Apollo mosaic is polychrome, and measures 242 x 242 cm (figs. 4-5). The square surface features several borders with geometric motifs²⁹ and is filled with four decorated concentric circles³⁰, with a male bust at the centre. Four feline animals, including two lions depicted in profile, are located in each corner between the square field and the circles. A garland of leaves and a ribbon interwoven with a thread from which flowers emerge decorates the concentric circles. In the central medallion, there is a bust of a nude male figure, with his head and gaze directed to the left, while his body faces forward. The figure wears a wreath made of olive leaves on his head. His face is oval and expressive, with prominent brow arches, upper eyelids, upper lip, and chin. His body is athletic, with defined pectoral muscles. On the right side of his back, a quiver is visible, with its strap draped across his chest from the right side, and it appears that he is holding it with his right hand. Based on the iconographic elements, especially the olive wreath leaves and quiver, the figure can be associated with known depictions of Apollo in both painting and sculpture³¹.

In creating the mosaic, small *tesserae* were used (0,5 cm), allowing for detailed description of Apollo's facial features. The subtle transitions of colour on the decorative bands within the circles, as well as on the anatomical elements of Apollo and the animals, are masterfully executed. The rich use of colour is generally considered one of the mosaic's defining characteristics³². In contrast, the circular wreath of leaves and the meander motif on the outer square border are more simplified. The mosaic depicting Triton shares nearly identical formal and stylistic features, suggesting the work of a distinguished workshop. These mosaics are attributed in scholarly literature³³ to the renowned Salonitan mosaic

Radonić; JELIČIĆ RADONIĆ 2019, pp. 313-329. Inventory numbers of mosaic depicting Apollo: AMS-38042, Triton: AMS-38043, Orpheus: AMS-38044.

²⁹ Regarding the type of decoration/motives, see: *Décor* 2002, p. 75, h (T-meander); p. 74, h (polychrome variety); pp. 26-27, i (double file).

³⁰ Regarding the type of decoration/motives, see: *Décor* 2002, p. 26, i (double file); p. 141 c (garland of adjacent laurel leaves superposed in fives on a white lateral and dark median ground); colsef reference: pp. 26-27 j (bichrome double file); p. 115 (polychrome three-dimensional undulating ribbon in frontal perspective) intersected with a band with flowers; pp. 32-33, b (symmetrically shaded band).

³¹ If we were to seek models for the depiction of the torso, it would likely refer to representations of the god in a standing position with a quiver on his back, known from depictions of Apollo in sculpture or relief. *LIMC* II, s.v. *Apollon*, n. 602 (W. LAMBRINUDAKIS, *et alii*); *LIMC* II, s.v. *Apollon/Apollo*, statues: nn. 59, 67, 68; statuettes: nn. 301-302, 308; reliefs: nn. 373, 375, 530; frescoes: n. 485 (E. SIMON, G. BAUCHHENS).

³² «The rich colorism is certainly the greatest feature of these mosaics. The presentation itself is relatively simple, but still harmonious and flexible», CAMBI 2002, p. 187.

³³ MATULIĆ 1994, pp. 155-172; JELIČIĆ-RADONIĆ 2003, pp. 513-521.

workshop, which operated in *Salona* and other areas of the province, particularly along the coast, from the 1st to the 6th century³⁴.

Based on an analysis of excavation reports and archival photos, the figural mosaics belonged to two of the four phases of the Roman house – *domus* (fig. 8). According to Emilio Marin, the mosaic depicting Orpheus was part of the second phase of the house dated to the mid or late 2nd century, while the mosaics featuring Apollo and Triton belonged to the third phase – dated to the end of the 2nd or early 3rd century³⁵. This renovation of the house has been linked in the literature to changes in the hydrography of the Jadro River, which flows through the centre of *Salona*, and the rising of water levels. These changes required significant infrastructural modifications, not only to the *domus* but also to other locations in *Salona*³⁶.

Based on archival evidence from the discoveries and stylistic features, most scholars propose that the mosaic dates to the period between the late 2nd and early 3rd centuries³⁷. This hypothesis is supported by the somewhat simplified yet expressive features of Apollo's face, especially the prominent eyes, which bear similarities to the portraiture of that period³⁸.

To date, F. Bulić's theory that this was the residence of the governor of the Roman province of *Dalmatia* has not been confirmed. However, considering the size of the house, its central location within the topography of *Salona*, and the quality of the mosaics, it likely belonged to a prominent member of the community. The Apollo and Triton motifs depicted in the mosaics can be interpreted as decorative elements, reflecting the personal taste of the owner rather than his religious beliefs³⁹. Apollo was a common subject in Roman art due to his rich iconography and association with various aspects both of public and private everyday life⁴⁰.

³⁴ On the salonitan mosaic workshop: MATULIĆ 1994, pp. 155-172; JELIČIĆ-RADONIĆ 2003, pp. 513-521.

³⁵ MARIN 2000, pp. 14-15, 19.

³⁶ JELIČIĆ RADONIĆ 2019, p. 323.

³⁷ MEDER 2003, p. 108; CAMBI 2002, p. 187. Jeličić Radonić thinks that the mosaics may be somewhat later, from the second half of the 4th century; JELIČIĆ RADONIĆ 2019, pp. 320-321.

³⁸ KLEINER 2002, p. 268, *passim*.

³⁹ Jeličić Radonić considers the possibility of a connection between the figure of Triton and the *collegium ad Tritones*, as supported by inscriptions from the early 4th century found in *Salona*; JELIČIĆ RADONIĆ 2019, pp. 321-323.

⁴⁰ For example, see Apollo on mosaics: LIMC II, s.v. *Apollon/Apollo*, nn. 446, 452, 468, 576 (E. SIMON, G. BAUCHHENS).

Depictions related to Apollo in full sculpture

In a similar manner, it is challenging to determine the function of the three statues related to the iconography of Apollo, as the context of their discovery within *Salona* remains unknown.

The first statue originating from *Salona* and associated with the iconography of Apollo is currently housed in the Archaeological Museum in Zagreb (figs. 9-10)⁴¹. Most information about the statue comes from the catalogue published by Josip Brunšmid in 1904 in *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu*⁴². The statue was discovered between 1820 and 1825 near the Church of St. Dujam in Solin. It was acquired for the Museum in Zagreb in 1870 from a private collection. Based on Brunšmid's words, it can be assumed that the statue was found in several fragments which were later assembled in a restoration workshop in Vienna. In 2020, during the great earthquake that struck the City of Zagreb, the statue of Apollo was broken in several places due to falling from its pedestal. Conservation and restoration work on the statue followed. The statue was thoroughly cleaned and reassembled. Today, it is part of the permanent exhibition of antiquities at the Archaeological Museum in Zagreb⁴³. The statue is made of marble and measures 155,5 cm with the base.

It depicts a young man in a standing pose, in *contrapposto*, draped with a chlamys around his neck and part of his torso. There are remnants of red colour pigment visible on the chlamys. Based on the position of the folds of back of the chlamys, it can be assumed that the mantle extended toward the left hand. Next to his right leg, up to the midpoint of the thigh, a trunk is decorated with a branch or bush of laurel, with numerous leaves at the very top. The base is relatively short of an irregular shape. The statue is a work of high craftsmanship and it's dated to the first decades of the 1st century A.D.⁴⁴.

In the earliest publications, the statue was identified as Apollo⁴⁵. However, in a 2005 monograph on Roman sculpture in *Dalmatia*, N. Cambi argued that it may represent

⁴¹ KUBITSCHKEK, LOEWY 1879, p. 165; BRUNŠMID 1904, pp. 220-221. See also: SEDLAR TORLAK 2014, 193-194.

⁴² BRUNŠMID 1904, p. 220.

⁴³ A head found in the same location was attached to the statue for a long time, but it was determined that it did not belong to him, and today they are exhibited separately; cfr. BRUNŠMID 1904, pp. 220-221; CAMBI 2005, p. 50. The conservation and restoration work was carried out by the company Kvirin. For details regarding the restoration methods and the results of the research conducted, see: Izvještaj o provedenim konzervatorsko-restauratorskim sanacijskim radovima na tri arheološka spomenika oštećena u potresu (inv. br. ks-13 kip apolona, ks-39 kip viktorije i ks-128 reljef silvana) iz fundusa arheološkog muzeja u Zagrebu Podstrana, 2024.

⁴⁴ CAMBI 2005, pp. 50-51. Initially, he dated the statue more generally to the 1st century A.D.; CAMBI 2002, p. 94. Brunšmid dates the statue to the Early Imperial period; BRUNŠMID 1904, p. 221.

⁴⁵ BRUNŠMID 1904, p. 221, with previous literature; CAMBI 2002, p. 94.

the emperor in the form of *Diomedes* or *Hermes*, a theory which was also accepted by the Archaeological Museum in Zagreb. Cambi questions the identification with Apollo due to the absence of Apollo's attributes, believing that the closest analogy is a statue of the ideal *Hermes* type⁴⁶. He also discusses the statue's appearance, specifically the slot for the head, which has a conical shape: «Such mounts are typical for portraits, especially of imperial statues. Other types of sculptures rarely have compositions where parts like mounts and accessories are attached using pegs»⁴⁷. Cambi suggests that it was an ideally shaped statue, adorned with a portrait head, probably of an emperor. Without the head, however, it is difficult to either confirm or reject this theory, as there are examples of statues of both private individuals and gods where the head was made separately⁴⁸. I also believe that the absence of attributes cannot be a strong argument for the identification (or non-identification), as both forearms and hands, where an attribute might have been held, are missing. The position of the shoulders and upper arms suggests that both arms were relatively close to the body, with the right arm slightly further away from the body than the left. Midway along the lateral side of the right thigh, there is visible surface damage in an elliptical shape, possibly indicating a pin that supported the right arm or an attribute that the figure may have been holding. The left forearm would also have needed to be positioned somewhat away from the body, considering that the chlamys was draped over this arm. In addition, the statue represents an athletically built but relatively petite male body, and for this reason, I would not match it with a portrait of an emperor. Rather, I would say it depicts a young man or deity. I would also exclude the identification with *Hermes* due to the absence of attribute marks on the feet.

Can this iconography be associated with Apollo? Yes, it can. There are several known statues and reliefs depicting the god in *contrapposto*, leaning against a tree trunk or a column, wearing a chlamys draped in folds around the neck and over one arm. One of the most famous statues of Apollo, in which the god wears the chlamys in this exact manner, is the Apollo of the Belvedere palace in Vatican⁴⁹. This statue belongs to the iconographic type of Apollo the archer - often referred to as the *Bogenschütze*, and there are comparative examples for the statue from *Salona* depicted in this way⁵⁰. Several statues and depictions of Apollo show him wearing a chlamys draped around his neck and holding a lyre, a type

⁴⁶ CAMBI 2005, pp. 50-51.

⁴⁷ CAMBI 2005, pp. 52-53.

⁴⁸ Cfr. KARKOVIĆ TAKALIĆ, MUDRONJA 2020, p. 116, nt. 95.

⁴⁹ LIMC II, s.v. *Apollon*, n. 79 (W. LAMBRINUDAKIS *et alii*).

⁵⁰ LIMC II, s.v. *Apollon/Apollo*, nn. 555-560 (E. SIMON, G. BAUCHHENS).

known as the *Kitharödengewand*, which can also be compared to the statue from *Salona*⁵¹. Another important detail is the red colour of the chlamys. In fresco paintings and polychrome mosaics, the chlamys is depicted in light blue, light pink, or red⁵².

I would also consider the possibility that the trunk with laurel leaves references the famous myth of Apollo and Daphne⁵³. In depictions related to this myth, Apollo is shown standing or sitting, often wearing only a chlamys, holding either a lyre or a bow and quiver⁵⁴. Daphne is typically depicted alongside him, either as a girl with a laurel tree between them or as a girl already transforming into a laurel tree. Therefore, the possibility that a lyre or a similar object was placed beside the Salonitan figure on the right side should not be excluded, given both the iconographical references and the indications of an object resting against the thigh. If this is the case, the closest iconographic reference to the statue as Apollo is a *Bogenschütze* sculpture from *Virunum*⁵⁵.

This type of iconography – a standing youth wearing a chlamys – also has references in depictions of other deities and demigods, such as *Diomedes*, *Meleager*, and others. *Diomedes* is sometimes depicted standing, leaning against a pillar or similar support, naked, with a chlamys draped over one hand⁵⁶. However, I am not aware of any statuary examples where he is shown with a chlamys gathered around his neck, as seen in the statue from *Salona*.

There are also examples of statues and reliefs of *Meleager* in a standing position, leaning against a column or similar support, naked, with a chlamys around his neck and draped over one hand⁵⁷. This iconography likely originates from a statue created by Scopas in the mid-3rd century B.C.⁵⁸. In this iconographical type, *Meleager's* right arm is bent at the elbow, with part of the forearm and palm positioned behind his back, and his left arm leans

⁵¹ LIMC II, s.v. *Apollon/Apollo*, nn. 533 (E. SIMON, G. BAUCHHENS). An example of a relief depiction: LIMC II, s.v. *Apollon/Apollo*, nn. 359, 461, 565 (E. SIMON, G. BAUCHHENS).

⁵² See for example Apollo from the residence of Augustus in Rome <https://colosseo.it/opere/affresco-con-apollo-citaredo/>; depictions of Apollo and Dafne from *Casa dell'Efebo* in Pompei <https://www.pompeionline.net/regione-i/casa-dell-efeb-i-7-10-12-19> (accessed 01/10/2024); or LIMC II, s.v. *Apollon/Apollo*, nn. 276, 277, 283, 281, 286, 297, 300, 420, 421, 421a-b (E. SIMON, G. BAUCHHENS).

⁵³ Ov. *met.* 1.444-481.

⁵⁴ For comparative examples in the depictions of Apollo and Daphne: LIMC II, s.v. *Apollon/Apollo*, nn. 283, 444 a-c, 446, 452 (E. SIMON, G. BAUCHHENS).

⁵⁵ LIMC II, s.v. *Apollon/Apollo*, n. 556 (E. SIMON, G. BAUCHHENS).

⁵⁶ LIMC III, s.v. *Diomedes*, nn. I 38, I 38 b, I 80 (J. BOARDMAN, C. E. VAFOPOULOU-RICHARDSON).

⁵⁷ See: LIMC VI, s.v. *Meleager*, nn. 3, 71, 72, 193 (S. WOODFORD, I. KRAUSKOPF). In 2022, a pigment analysis was conducted on the fragmentary statue of a young, naked man with a chlamys around his neck, identified as either *Diomedes* or *Meleager*. The study revealed that the chlamys was initially painted red, and later repainted yellow; NERI, NASR, STRIVAY 2022, p. 833, *passim*.

⁵⁸ LIMC VI, s.v. *Meleager*, n. 3 (S. WOODFORD, I. KRAUSKOPF).

against a stick. Based on this, one would expect to find an impression of right arm on the lower back area or of the stick along the left side of the body, neither of which are present on the statue from *Salona*. There are also statues identified as *Meleager*, depicted with his arms lowered alongside his body.

Meleager's figure often appears in relief decorations of sarcophagi, particularly those depicting his myth and death and the themes associated with him in Roman art are most commonly linked to the motif of tragic death and the funerary context. The location where the statue was found is linked to a necropolis. The area around the Church of St. Dujam lies north of the *Salona* city walls, near Manastirine, one of the most renowned early Christian cemetery complexes of *Salona* (fig. 2). «According to traditional interpretation, an estate house with a cemetery was built on the outskirts of Manastirine. After the Edict of Milan in 313, a simple Christian church was constructed on this site». In the 5th century, a basilica was erected there, which, together with the cemetery, remained in use until the 7th century⁵⁹. To the west of Manastirine, at the Bencunuša site, remains of a 1st century Roman necropolis have also been discovered⁶⁰. The necropolises are associated with the road that led from the northern gate of *Salona* toward the city's northern hinterland. Determining whether the statue could have belonged to one of these necropolises is difficult, as no fully sculpted statues depicting *Meleager* have been recorded in funerary contexts - only depictions of him on sarcophagi reliefs. Even if this is not a depiction of *Meleager*, other proposed identifications of the statue, such as Apollo or *Diomedes*, also do not align with a funerary context.

Since a female head of a goddess was found alongside the male statue, it is possible that both originated from the same area. The sculptures are dated to the first decades of the 1st century A.D., a period when *Salona* was still a smaller city, primarily organized within the walls of the so-called *Urbs Vetus* (fig. 3). Aside from the necropolis, no remains of other Roman architecture have been found in the surrounding area, although this does rule out their existence. Therefore, given the size of the male statue, which is life-sized or slightly smaller, and the relatively low irregular base on which it stands, it can be presumed that it was a decorative statue belonging to a residential complex located within or near the northern periphery of the city. At present, the most likely identification of the statue is either Apollo or *Meleager*. However, given the presence of the laurel leaf motif on the trunk, I am more inclined to identify it as Apollo.

⁵⁹ MARIN, MARDEŠIĆ 2000, pp. 88-92, *passim*; citation, MARIN, MARDEŠIĆ 2000, p. 88 (translation by Author).

⁶⁰ KATAVČIĆ, JERONČIĆ 2014, pp. 81-112.

Another statue related to the iconography of Apollo is a nude male torso, part of the permanent exhibition of the Archaeological Museum in Split⁶¹. The context of its precise origin within *Salona* is unknown⁶². It's preserved from the height of the clavicles and shoulders down to the groin (figs. 11-12). On the back, along the centre of the torso, there is a trapezoidal depression, likely made in modern times for the purpose of displaying the statue. It is made of white marble, and measures 70 cm. The depicted figure is athletically built, with well-defined pectoral and abdominal muscles. At each shoulder, the tips of a gently undulating lock of hair are visible. This highly skilled work is dated to the early 1st century A.D.⁶³.

Given the fragmentary nature of the statue and the absence of attributes, there is some debate in the literature about whether it depicts Apollo or *Dionysos/Liber*⁶⁴. However, the prevailing opinion today leans toward the latter⁶⁵. The position of the body and shoulders is slightly inclined to the right and downward, as if the statue may have rested against some kind of support. This position is "followed" in the shape of the left and right shoulder and the appearance of the corresponding breaks, suggesting that the left arm was slightly extended away from the body and raised, while the right arm was most likely lowered.

From the vast *corpus* of sculpture attributed to Apollo, several nude or semi-nude statues resemble the torso from *Salona*. In most of those examples, the god has one arm extended and bent at the elbow toward his head, while the other arm is lowered, holding a lyre, and/or resting against a tripod or column⁶⁶. Among them there are examples with locks of Apollo's hair falling on the shoulders⁶⁷. It is possible that the torso from *Salona* belonged to one of these types of statues of Apollo. Based on the position of the body and the assumed position of the arms, there are, however, comparative examples in the iconog-

⁶¹ N. inv. AMS-B-40.

⁶² A. Duplančić notes that in the museum catalogue of statues and torsos, F. Bulić recorded, in 1885 under number 40: «Torso di marmo (senza testa, mani, piedi)». Bulić indicated the year and location of discovery as 1882 in Solin, and that 30 florins were paid for it from the allocation for 1885. He then added 'Apollo' in pencil as a postscript. Later, O. Hirschfeld and R. Schneider added the information that the statue may have been found near the theater in *Salona*. See: DUPLANČIĆ 2015, p. 189; cfr. HIRSCHFELD, SCHNEIDER 1885, p. 59; JELIĆ, BULIĆ, RUTAR 1894, p. 187.

⁶³ CAMBI 2014, p. 26.

⁶⁴ The first scholars to identify the statue believed it represented Apollo, see nt. 35.

⁶⁵ Cambi also lists both identifications as possible, although he tends to favor identifying the torso as *Dionysos*: «The arms were raised so it probably represented Dionysus», CAMBI 2014, p. 26. See also CAMBI 2005, pp. 22-23; JELIĆIĆ RADONIĆ 2015, p. 23.

⁶⁶ LIMC II, *s.v. Apollon*, nn. 17, 39 a-z, 196 (W. LAMBRINUDAKIS *et alii*); LIMC II, *s.v. Apollon/Apollo*, nn. 54 l, 55 a, 61 k, 601 (E. SIMON, G. BAUCHHENS).

⁶⁷ LIMC II, *s.v. Apollon/Apollo*, nn. 61 k, 601 (E. SIMON, G. BAUCHHENS).

raphy of *Dionysos/Liber* as well⁶⁸. As a result, the identification of this torso from *Salona* remains undefined for the time being.

The collection of the Archaeological Museum in Split also preserves a fragmented marble sculpture identified as *Apollo Kitharodos*, recently published by Mirjana Sanader (fig. 13)⁶⁹. The statue's preserved height is 49 cm, and its place of discovery and provenience remain unknown.

The male figure is seated with his back resting on a surface that, when viewed from the front, appears to be a stump and/or a part of a tree. He is dressed in a cloak that covers the lower part of body, drapes over his back, and fastens on the left shoulder with a puff, secured by either a fibula or a knot. On the god's left thigh rests a partially preserved string instrument, identified as a *kithara*, which he holds with his left hand, bent at the elbow and extended forward. A ribbon crosses over his right shoulder and upper body, also supporting the instrument.

So far no dating of the statue has been proposed. Given the relatively simple execution of the folds in Apollo's cloak and the details of the lyre, it can be concluded that the statue is of modest craftsmanship, likely the work of a lesser local workshop. The folds of the cloak, positioned between Apollo's knees, were created using a drill, providing a *terminus post quem* for the statue's production, dating it to after the 70s of the 1st century A.D.

As M. Sanader points out, there are various iconographical types of seated *Apollo Kitharodos*. Most commonly, he is depicted sitting on the *omphalos* or on a rock, which may be covered by his cloak. However, he can also be shown sitting on a stool, chair, or throne, or standing next to an altar or tripod. In the Salonitan sculpture, Apollo sits on a forked tree trunk (possibly a laurel), for which the author could not find a direct analogy. The best comparative example she cites a red-figure *skyphos* from the Palermo Archaeological Museum, which depicts the god sitting in a bush, and an amethyst ring from Hanover, on which Apollo is shown sitting on a branch playing the *kithara*⁷⁰. Although the circumstances of the Salonitan *Kitharodos* statue's discovery are unknown, Sanader suggests that it most likely originated from a secular setting, particularly since its back was not intended to be viewed. She posits that the statue may have stood in the garden of a city villa⁷¹.

⁶⁸ LIMC III, s.v. *Dionysos/Bacchus*, n. 1 a (C. GASPARRI).

⁶⁹ SANADER 2024, pp. 581-588.

⁷⁰ SANADER 2024, p. 586, with bibliography.

⁷¹ SANADER 2024, p. 587.

Conclusions

Based on such a small number of monuments, it is difficult to draw any concrete conclusions other than the fact that the cult of Apollo was present in the territory of *Salona* between the 1st and 3rd centuries, and it was probably venerated both publicly and privately.

Several monuments, based on their iconography, can be linked to known depictions of Apollo and they are also dated in the period between the 1st and 3rd centuries. These include, primarily, a mosaic featuring Apollo's torso, which adorned a residence located at the centre of *Salona*, and a statuette of Apollo *Kitharodos*, whose location of discovery is unfortunately unknown. The identification of two other statues – a standing male figure and a torso is less certain. However, the first of these can, for now, be somewhat more positively associated with Apollo. All of the analysed depictions however cannot be associated with the cult of Apollo, as there is no evidence to suggest they were cult statues or originated from a temple. Thus, it is assumed that they come from a private, residential context or a similar setting. In any case, they highlight the popularity of Apollo and his iconography in the territory of Roman *Salona*. Beyond *Salona*, the worship of Apollo has also been documented in several Roman municipalities within the province of *Dalmatia*, practiced both by private individuals and by those holding public office⁷².

⁷² Private individuals: *ILJug* 2, 813; *AE* 2010, 1226 (*Varvaria*); *AE* 1987, 809 (*Municipium Salvium*); *CIL* III, 13858 (Ilidža); *CIL* III, 2880 (*Corinum*); *ILJug* 3, 1784; *AE* 1987, 00815 (*Delminium*); *AE* 1994, 1341 (Šitarice); *CIL* III, 2902 (*Iader*). Individuals holding a public or military office: *Aurelius Verus*, *decurio equitum cohortis III Alpinorum*, *AE* 1975, 677 (Šipovo); *T. Aurelius Silvanus duovir Malvensiatium*, *AE* 2014, 1028 (Misajlovina).

BIBLIOGRAFIA

ALFÖLDY 1969

G. ALFÖLDY, *Die Personennamen in der romischen Provinz Dalmatia*, Heidelberg.

BRUNŠMID 1904

J. BRUNŠMID, *Kameni spomenici Hrvatskoga narodnoga muzeja u Zagrebu*, «VjesAMuzZagreb» 7, 1, 209-240.

BULIĆ 1886

F. BULIĆ, *Iscrizioni inedite*, «Buletino di archeologia e storia dalmata» 9, 113-114.

BULIĆ 1911

F. BULIĆ, *Trovamenti nel cimitero antico Cristiano a Crikvine presso I casolari Jurić (Cućine kuće) lungo la strada da Salona a Vranjic*, «Buletino di archeologia e storia dalmata» 34, 40-49.

BULIĆ 1923

F. BULIĆ, *Trovamenti antichi nell'antica Salona*, «Buletino di archeologia e storia dalmata» 46, 80.

BULIĆ 1924-1925

F. BULIĆ, *Il mosaico nel Paetorium del luogotenente della Dalmazia a Salona*, «Buletino di archeologia e storia dalmata» 57-58, 88-89.

CAMBI 2002

N. CAMBI, *Antika*, Zagreb.

CAMBI 2005

N. CAMBI, *Kiparstvo rimske Dalmacije*, Split.

CAMBI 2014

N. CAMBI, *Roman Sculpture from Illyricum (Dalmatia and Istria). Import and Local Production. A Survey*, in I. KONCANI UHAČ (a cura di), *Akti XII. Međunarodnog kolokvija o rimskoj umjetnosti. Datiranje kamenih spomenika i kriterij za određivanje kronologije*, Pula, 23. – 28. V. 2011, Pula, 14-39.

Décor

C. BALMELLE et alii (a cura di), *Le décor géométrique de la mosaïque romaine 1: Répertoire graphique et descriptif des compositions linéaires et isotropes*, Paris 2002.

Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology

W. SMITH (a cura di), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Boston 1867.

DUPLANČIĆ 2015

A. DUPLANČIĆ, *Četiri skulpture iz Salone i zapisi o njima*, «Tusculum» 8, 1, 175-202.

EDMONDSON 2015

J. EDMONDSON, *Inscribing roman texts. Officinae, Layout, and Carving Techniques*, in C. BRUNN, J. EDMONDSON (a cura di), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, New York, 111-130.

HIRSCHFELD, SCHNEIDER 1885

O. HIRSCHFELD, R. SCHNEIDER, *Bericht über eine Reise in Dalmatien*, «Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn» 9, 1-84.

JELIĆ, BULIĆ, RUTAR 1894

L. JELIĆ, F. BULIĆ, S. RUTAR, *Vodja po Spljetu i Solinu*, Zadar.

JELIĆIĆ-RADONIĆ 2003

J. JELIĆIĆ-RADONIĆ, *Salonitanska radionica mozaika Kapljuč*, «OpuscArch» 27, 513-521.

JELIĆIĆ-RADONIĆ 2015

J. JELIĆIĆ-RADONIĆ, *The Cult of Dionysus or Liber – Votive Monuments in Salona*, in C.-G. Alexandrescu (a cura di), *Cult and Votive Monuments in the Roman Provinces, Proceedings of the 13th International*

Colloquium on Roman Provincial Art, Bucharest – Alba Iulia – Constanța, 27th of May – 3rd of June 2013, within the framework of Corpus Signorum Imperii Romani, Cluj-Napoca, 23-32.

JELIČIĆ RADONIĆ 2019

J. JELIČIĆ RADONIĆ, *Namjesnikova palača u Saloni*, «Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji» 44, 313-329.

JELIČIĆ-RADONIĆ, SEDLAR 2009

J. JELIČIĆ-RADONIĆ, A. SEDLAR, *Topografija antičke Salone (I). Salnitanska Urbs vetus*, «Tusculum» 2, 1, 7-32.

KAJANTO 1965

I. KAJANTO, *The Latin cognomina*, Helsinki.

KARKOVIĆ TAKALIĆ, MUDRONJA 2020

P. KARKOVIĆ TAKALIĆ, D. MUDRONJA, *Arhivski podaci, mineraloško-petrografska i ikonografska analiza kipa Izide iz Enone / The archival data on, and petrographic, mineral and iconographic analyses of the statue of Isis from Enona*, «VjesAMuzZagreb» 53, 93-121.

KATAVIĆ, JERONČIĆ 2014

V. KATAVIĆ, T. JERONČIĆ, *Kasnoantičko groblje na Bencumušama kod Manastirina*, «Tusculum» 7, 1, 81-112.

KEPPIE 1991

L. KEPPIE, *Understanding Roman Inscriptions*, Baltimore.

KLEINER 1992

D. E. E. KLEINER, *Roman sculpture*, New Haven-London.

KUBITSCHKE, LOEWY 1879

W. KUBITSCHKE, E. LOEWY, *Bericht über eine Reise in Ungarn, Slavonien und Croatien*, «Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn» 3, 1, 152-174.

MARIN 2002

E. MARIN, *Grad Salonae / Salona*, in E. MARIN (a cura di), *Longae Salonae I*, Split, 9-22.

MARIN, MARDEŠIĆ 2000

E. MARIN, J. MARDEŠIĆ, *Revizijsko istraživanje groblja i starokršćanskog arhitektonskog sklopa Manastirine, otkriće predrimskog središta*, in N. DUVAL, E. MARIN, C. METZGER (a cura di), *Salona III, Manastirine - Établissement préromain, nécropole et basilique paléochrétienne. Recherches archéologiques franco-croates à Salone*, Rome, 87-182.

MATIJEVIĆ 2008

I. MATIJEVIĆ, *Neobjavljeni natpisi iz Salone / Unpublished inscriptions from Salona*, «VjesDal» 101, 1, 187-219.

MATULIĆ 1995

B. MATULIĆ, *Prilog proučavanju nastanka, razvoja i trajanja salonitanske škole-radionice mozaika*, «OpuscArch» 18, 1, 155-172.

MEDER 2003

J. MEDER, *Podni mozaici u Hrvatskoj, od 1. do 6. stoljeća*, Zagreb.

MILETIĆ 2022

Ž. MILETIĆ, *Kvatuorviri i duoviri Salone*, in *Salona*, 177-188.

MOURITSEN 2015

H. MOURITSEN, *Local elites in Italy and the Western Provinces*, in C. BRUUN, J. EDMONDSON (a cura di), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, New York, 227-249.

NERI, NASR, STRIVAY 2022

E. NERI, N. NASR, D. STRIVAY, *Ancient Restoration in Roman Polychromy: Detecting Aesthetic Changes?*, «Heritage» 5, 829-848.

Salona

N. CAMBI, I. MATIJEVIĆ (a cura di), *Salona od 119. godine prije Krista do kasne antike, Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Splitu 23. i 24. rujna 2019.*, Split 2022.

SALWAY 1994

B. SALWAY, *What's in a Name? A Survey of Roman Onomastic Practice from c. 700 B.C. to A.D. 700*, «JRS» 84, 124-145.

SANADER 2024

M. SANADER, *Eine Skulptur des Apollo Kitharodos aus Dalmatien*, in G. KREMER et alii (a cura di), *Zeit(en) des Umbruchs, Akten des 17. Internationalen Kolloquiums zum provinzialrömischen Kunstschaffen, Wien – Carnuntum, 16.–21. Mai 2022*, Wien, 581-588.

SEDLAR TORLAK 2014

A. SEDLAR TORLAK, *Zbirka Vicka Solitra u Arheološkom muzeju u Zagrebu*, «Tusculum» 7, 1, 191-205.

SUIĆ 1955

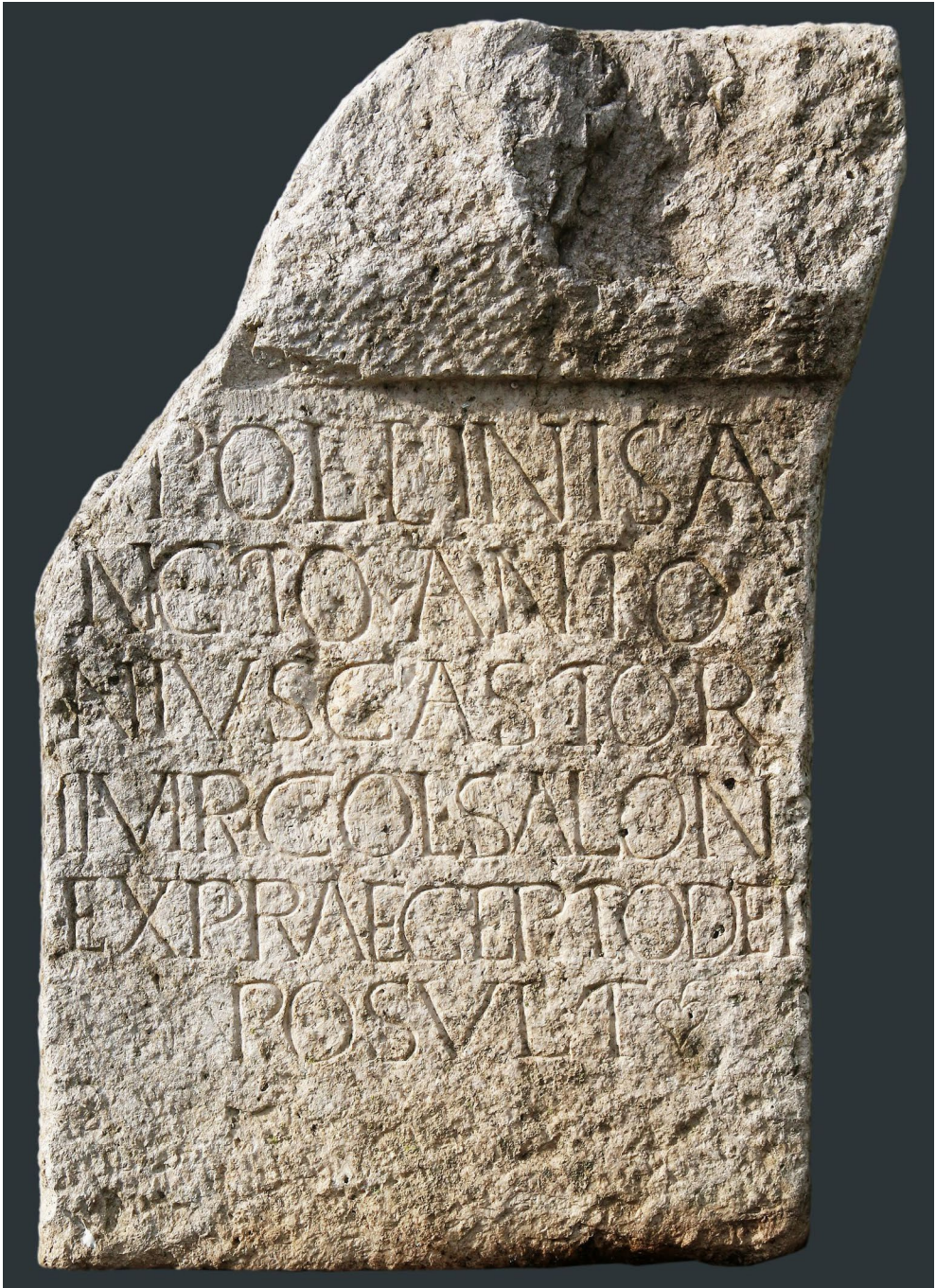
M. SUIĆ, *Limitacija agera rimskih kolonija na istočnoj jadranskoj obali*, «ZborZadar» I, 1-31.

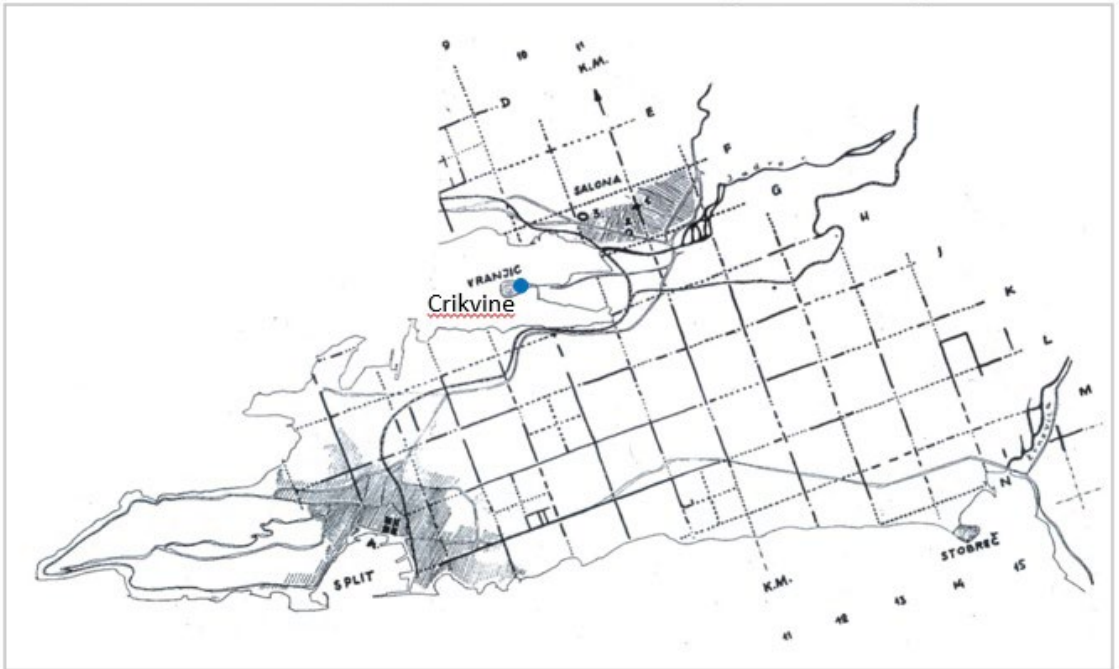
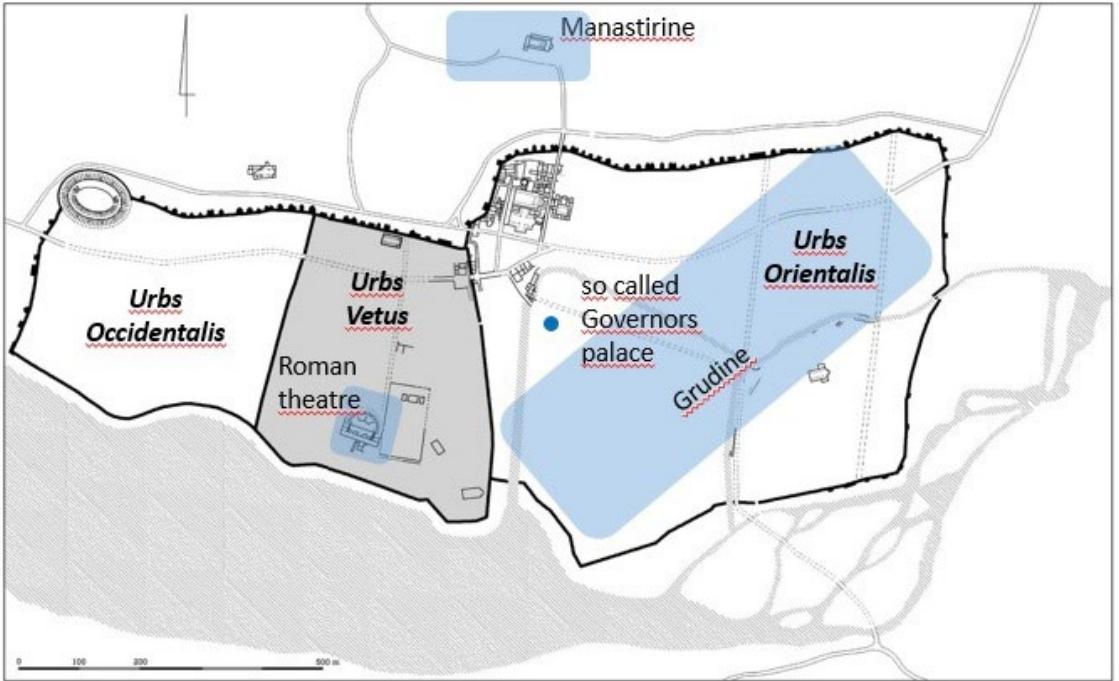
ŠVONJA 2022

N. ŠVONJA, *Lokalitet Crikvine u Vranjicu*, in *Salona*, 627-644.

ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Split, Arheološki muzej – Archaeological Museum, votive altar dedicated to Apollo from Salona (photograph by Tonći Seser).
- Fig. 2 Salona, *Urbs Vetus*, *Urbs Orientalis*, *Urbs Occidentalis*, places of discovery of monuments associated with Apollo (from Jeličić-Radonić, Sedlar 2009, p. 8, fig. 1; Suić 1955, fig. 3, edited by Author).
- Fig. 3 Split, Arheološki muzej – Archaeological Museum, votive altar dedicated to Apollo from Salona (photograph by Tonći Seser).
- Fig. 4 Split, Arheološki muzej – Archaeological Museum, mosaic depicting Apollo from Salona (photographs by Tonći Seser).
- Fig. 5 Split, Arheološki muzej – Archaeological Museum, mosaic depicting Apollo from Salona (photographs by Tonći Seser).
- Fig. 6 Split, Arheološki muzej – Archaeological Museum, mosaic depicting Orpheus from Salona (photograph by Tonći Seser).
- Fig. 7 Split, Arheološki muzej – Archaeological Museum, mosaic depicting Triton from Salona (photograph by Tonći Seser).
- Fig. 8 The mosaics of Triton and Apollo at the time of their discovery (from Jeličić Radonić 2019, p. 320).
- Fig. 9 Zagreb, Arheološki muzej – Archaeological Museum, statue of Apollo (?) from Salona (Author's photographs).
- Fig. 10 Zagreb, Arheološki muzej – Archaeological Museum, statue of Apollo (?) from Salona (Author's photographs).
- Fig. 11 Split, Arheološki muzej – Archaeological Museum, statue of Apollo or Liber from Salona (photographs by Živko Bačić).
- Fig. 12 Split, Arheološki muzej – Archaeological Museum, statue of Apollo or Liber from Salona (photographs by Živko Bačić).
- Fig. 13 Split, Arheološki muzej – Archaeological Museum, statue of Apollo *Kitharodos* from Salona (photograph by Tonći Seser).





3



4



5



6



7



8



9



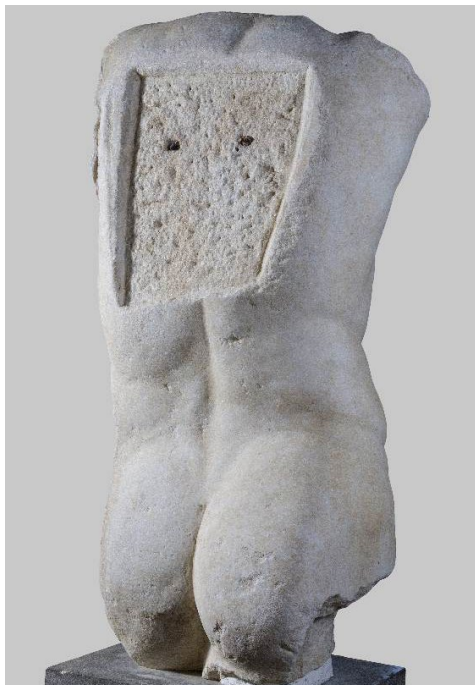
10



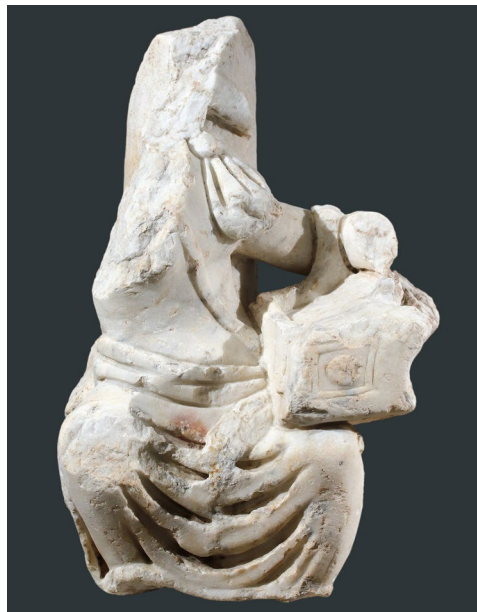
11



12



13



Françoise VAN HAEPEREN

Conclusioni

Apollo: una divinità caleidoscopica*

«Apollo, poi, pretende di saper tutto, tirar d'arco, suonare la cetra, fare il medico e l'indovino e, messe su delle botteghe di mantica, una a Delfi, altre a Claro, a Colofone, e a Didima, imbrogliava chi gli chiede un oracolo, dando responsi oscuri e ambigui rispetto all'alternativa posta dalla domanda, per poter sbagliare senza pericolo. E si arricchisce con questo sistema, giacché sono molti gli sciocchi, quelli che si lasciano incantare. Nondimeno i più accorti non ignorano che per lo più conta frottole. E infatti lui, l'indovino, non sapeva che avrebbe ucciso il suo amato col disco, né prevedeva che Dafne lo avrebbe fuggito, a dispetto della sua gran bellezza e dei suoi lunghi capelli»¹.

Diversi caratteri distintivi di Apollo emergono dalle parole che *Hera* rivolge a Leto nel Dialogo degli dèi di Luciano di Samosata²:

- la sua discendenza, come si evince dalle parole con cui *Hera* si rivolge a Leto all'inizio del dialogo: «Bei figliuoli, o Latona, hai partoriti a Giove»;
- il suo nome, insieme ad alcuni dei suoi epiteti topici: dio di Delo, Claros e Didima;
- i suoi attributi principali, l'arco e la cetra – due strumenti a corda, tipici delle rappresentazioni figurative del dio³ –, oltre al suo aspetto fisico, caratterizzato da bellezza e chioma notevoli;
- quattro delle sue competenze fondamentali, le prime due illustrate dai suoi attributi: arciere; suonatore di cetra; medico e profeta;

* È con profonda emozione che desidero commemorare Federica Fontana, che, con il suo entusiasmo, la sua energia e la sua cordialità, ha creato e animato la rete "Sacrum facere".

¹ LUC. *DDeor.* 18 (traduzione A. LAMI, F. MALTOMINI).

² Si veda anche LUC. *Deor.Conc.* 16.

³ Si vedano gli articoli di Monica SALVADORI ed Eleonora VOLTAN, Fulvia DONATI e Palma KARKOVIĆ.

- gli elementi tipici dei racconti mitologici che lo riguardano: i suoi amori falliti, uno segnato dalla morte di Giacinto, causata involontariamente dallo stesso Apollo, l'altro dalla metamorfosi della ninfa Dafne che fuggiva dall'amore ardente del dio⁴.

Per descrivere un'entità divina, gli antichi potevano infatti basarsi su diverse considerazioni: il suo stesso nome e le sue epiclesi, le sue rappresentazioni figurative, i racconti mitici di cui è protagonista, i dati rituali (quando, dove, da chi e perché la divinità era onorata), le speculazioni erudite o filosofiche di cui era oggetto⁵. Questi elementi fungono da rivelatori delle competenze o dei modi di agire di una divinità, nonché dei suoi campi d'azione.

Qualunque siano gli approcci o le fonti privilegiate, Apollo appare immediatamente come un dio dalle molteplici funzioni e sfaccettature, caleidoscopico, anche se non tutte necessariamente attive nello stesso tempo e nello stesso luogo⁶. Come *Hera* o *Mater Magna*, ad esempio, il dio non è riducibile a una caratteristica principale⁷.

Sebbene gli siano già stati dedicati diversi saggi⁸, il rinnovamento degli studi sul politeismo nel mondo greco e romano, insieme alle nuove scoperte e alle reinterpretazioni di documenti già noti, rendono necessario tornare su questo dio e chiarirne alcuni aspetti⁹.

Questo volume raccoglie contributi che presentano casi studio, dedicati a contesti specifici, che si tratti di una regione, una provincia, una città¹⁰ o di una tipologia di fonti ordinate in serie¹¹. Tali analisi, concentrate su un *dossier* documentario selezionato, si rivelano preziose in quanto possono svilupparsi con tutta la precisione e la finezza necessarie, mettendo in evidenza le difficoltà presentate dai documenti e la complessità di lettura dei risultati ottenuti¹². Ne risultano ritratti di Apollo ricchi di sfumature, a volte contrastanti.

Sebbene sia una delle poche divinità a non aver cambiato nome nel passaggio dal mondo ellenico a quello etrusco e latino, Apollo ha comunque diversi epiteti, di origine sia culturale sia mitologica. Questi epiteti testimoniano le sue molteplici sfaccettature e i suoi

⁴ Si veda l'articolo di Monica SALVADORI e di Eleonora VOLTAN.

⁵ SCHEID 1998 [2017], pp. 176-187; BELAYCHE 2017.

⁶ Come giustamente osserva Giovannella CRESCI MARRONE nel suo articolo.

⁷ Su *Hera*, PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI 2016; sulla Madre degli dèi, VAN HAEPEREN 2019.

⁸ Tra questi, senza alcuna pretesa di esaustività, GAGÉ 1955; DUMÉZIL 1982; DETIENNE 1998; MONBRUN 2007.

⁹ Per una valutazione della storiografia relativa ad Apollo, si vedano i contributi di Sabina CRIPPA e John SCHEID.

¹⁰ Si veda l'articolo di Palma KARKOVIĆ.

¹¹ Si vedano gli articoli di Monica SALVADORI ed Eleonora VOLTAN e quello di Fulvia DONATI.

¹² Si veda anche, di recente, BERTRAND 2021 per una sottile analisi della presenza di Apollo negli insediamenti coloniali dell'Italia medio-adriatica all'indomani della conquista romana.

ancoraggi geografici. Possono rivelarsi più o meno duraturi o effimeri, più o meno diffusi, come l'epiclesi *apotropaïos*: Apollo respinge così i nemici e colpisce da lontano¹³. Ma è anche invocato come Peano o *medicus*, riceve molteplici epiclesi topiche o che insistono sulla sua eccellenza, così come in Gallia, dove è onorato come *Vatumaros*, grande indovino¹⁴. Questi epiteti, nati in epoche e contesti geografici specifici, rispondono a esigenze e situazioni particolari e testimoniano realtà culturali, rituali e sociali di grande complessità¹⁵.

Apollo fu adottato, adattato, rielaborato dalle città e dai popoli, in contatto con il mondo greco prima, o successivamente sottomessi dai Romani, e fu oggetto di reinterpretazioni nell'Italia centrale, fin dall'epoca arcaica, sia nel Lazio che in Etruria¹⁶. Con la conquista romana dell'Italia, Apollo fece la sua comparsa nelle regioni conquistate, sia accanto ad altre divinità romane, come nel *lucus Pisaurensis*, sia come sostituto o "interprete" di una divinità locale – ad esempio *Belenos* ad Aquileia o *Trumusiate* a Lagole di Calalzo (Bl), intorno ad acque salutari, dove probabilmente svolgeva una funzione medica. Nella Gallia romana, il teonimo *Grannus* funge quasi sempre da epiteto di Apollo, un Apollo esplicitamente legato a richieste di guarigione¹⁷.

La funzione di medico di Apollo è presente a Roma sin dalla sua adozione, avvenuta nel 433 a.C. per contrastare un'epidemia. Il dio arciere è infatti in grado di respingere le pestilenze e riportare la salute, ristabilendo l'armonia¹⁸. Il dio arciere, che colpisce da lontano, attacca e punisce il nemico, fin dall'*Iliade*. Egli mantiene questa funzione di dio protettore di coloro che lo invocano nel corso della sua lunga storia. Appare come un dispensatore di vittoria nel mondo romano, forse, come suggeriva Georges Dumézil, fin dalla battaglia dell'Algido nel 431 a.C., poco dopo l'introduzione del suo culto a Roma. I giochi apollinei gli furono promessi nel 212 a.C. per ottenere la vittoria; appare anche come il dio delle vittorie di Nauloco e di Azio, protettore di Ottaviano Augusto¹⁹.

Apollo è anche il dio con la lira, il dio del canto e della profezia, fin dagli *Inni Omerici*. L'Apollo di Delfi, con i suoi oracoli, ha un ruolo centrale nella storia greca e romana e forse non è un caso che Luciano lo risparmi dalle sue frecce taglienti, riservandole ad altri luoghi oracolari protetti dal dio.

¹³ Si veda l'articolo di Paola LOMBARDI.

¹⁴ Si veda l'articolo di Olivier DE CAZANOVE.

¹⁵ Si vedano le osservazioni di Sabina CRIPPA.

¹⁶ Si vedano i contributi di Luca CERCHIAI e Clara DI FAZIO.

¹⁷ Si vedano gli articoli di Giovanna GAMBACURTA e Olivier DE CAZANOVE.

¹⁸ DUMÉZIL 1982, pp. 36-42, 155-163.

¹⁹ Si vedano gli articoli di John SCHEID e Clara DI FAZIO.

Nel mondo romano, Apollo appare anche come una divinità legata alle acque vivaci e alle loro Ninfe, in particolare alle Camene, talvolta assimilate alle Muse. Apollo è quindi venerato in numerosi santuari dedicati alle sorgenti, in particolare in Italia e in Gallia²⁰. Al suo fianco possono essere presenti le Ninfe, come a Vicarello o a Ischia, oppure alle *Aquae Iasae* in *Pannonia Superior*, e ancora *Damona* o *Sirona* in Gallia²¹. Se alcuni di questi santuari hanno chiaramente una funzione “curativa”, tale constatazione non può tuttavia essere estesa sistematicamente a tutti.

Come ogni divinità greca o romana, Apollo può essere inserito in molteplici configurazioni divine, occupando o meno un posto centrale. Diversi articoli del volume ne danno testimonianza. A Lagole, per esempio, dove assume le prerogative mediche di *Trumusiate*, sono presenti anche Mercurio, forse come protettore della via commerciale dei metalli, e Marte, in relazione ai devoti del santuario, o ancora Giove ed Ercole²². Quest’ultimo compare anche in diverse configurazioni divine di santuari del Lazio, dove Apollo non è necessariamente la divinità tutelare²³. Nel *lucus Pisauensis*, Apollo è una delle dodici divinità venerate, all’interno di un *pantheon* prevalentemente femminile²⁴. Oltre alle Ninfe già menzionate, non sorprende trovare accanto ad Apollo suo figlio Esculapio, sua madre Latona e sua sorella Diana, celebrata insieme a lui nel *Carmen saeculare* di Orazio.

*augur et fulgente decorus arcu
Phoebus acceptusque nouem Camenis
qui salutari leuat arte fessos
corporis artus.*

«Augure, adornato con il suo arco scintillante, Febo, amato dalle nove Camene, che con la tua arte salutare allevi i membri affaticati del corpo»²⁵.

Il poeta racchiude in queste poche parole le principali caratteristiche di Apollo nel mondo romano: dio profeta, arciera, medico, amato dalle Camene, che corrispondono alle Ninfe della sorgente situata vicino alla porta Capena. Il numero nove che Orazio applica alle Camene le assimila implicitamente alle Muse, evocando così sottilmente la funzione di protettore delle arti esercitata dal dio.

²⁰ Si vedano gli articoli di Giovanna GAMBACURTA e Olivier DE CAZANOVE.

²¹ VAN HAEPEREN c.s. Per una panoramica delle recenti scoperte effettuate alle *Aquae Iasae*, si veda KUŠAN ŠPALJ, PEROK 2024.

²² Si veda l’articolo di Giovanna GAMBACURTA.

²³ Si veda l’articolo di Clara DI FAZIO.

²⁴ Si veda lo studio di Giovannella CRESCI MARRONE.

²⁵ HOR. *carm. saec.* 61-64.

Multiforme, caleidoscopico, Apollo appare così, come sottolineato da Georges Dumézil, quale dio “sonoro”. I suoi attributi, l’arco e la lira, sono sonori, come la voce profetica da lui ispirata, come le acque che egli padroneggia²⁶.

²⁶ BERTHELET, VAN HAEPEREN 2021, p. 49.

BIBLIOGRAFIA

BELAYCHE 2017

N. BELAYCHE, Nomen ostendit (*Macrobe*). Rites et images, les supports des noms de Janus, in N. BELAYCHE, Y. LEHMANN (a cura di), *Religions de Rome. Dans le sillage des travaux de R. Schilling*, Turnhout, 67-83.

BERTHELET, VAN HAEPEREN 2021

Y. BERTHELET, F. VAN HAEPEREN, *Insertion d'Apollon dans des réseaux divins. Réflexions à partir de dédicaces de militaires*, in *Dieux de Rome*, 35-49.

BERTRAND 2021

A. BERTRAND, *Présences d'Apollon dans les territoires de l'Italie médio-adriatique au lendemain de la conquête romaine*, in *Dieux de Rome*, 165-179.

DETIENNE 1998

M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris.

Dieux de Rome

Y. BERTHELET, F. VAN HAEPEREN (a cura di), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*, Bordeaux 2021.

DUMÉZIL 1982

G. DUMÉZIL, *Apollon sonore et autres essais*, Paris.

GAGÉ 1955

J. GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" à Rome des origines à Auguste*, Paris.

KUŠAN ŠPALJ, PEROK 2024

D. KUŠAN ŠPALJ, N. PEROK, *The Roman Thermal Spa of Aquae Iasae, Varaždinske Toplice (Croatia)*, in S. GONZÁLEZ SOUTELO (a cura di), *Thermalism in the Roman Provinces. The Role of Medicinal Mineral Waters across the Empire*, Oxford, 5-25.

MONBRUN 2007

P. MONBRUN, *Les voix d'Apollon. L'arc, la lyre et les oracles*, Rennes.

PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI 2016

V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime; épouse définitive*, Paris.

SCHEID 1998 [2017³]

J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris.

VAN HAEPEREN 2019

F. VAN HAEPEREN, *Étrangère et ancestrale, la Mère des dieux dans le monde romain*, Paris.

VAN HAEPEREN c.s.

F. VAN HAEPEREN, *Apollo and the Nymphs in the Roman World*, in Y. BERTHELET, F. VAN HAEPEREN (a cura di), *Dyades, triades et autres configurations divines récurrentes dans le monde romain*, c.s.