

## **Apollo e Asclepio “dolicheni”: chi erano costoro? Riflessioni storico-religiose su fenomeni di sincretismo nei primi secoli della nostra èra**

Ennio Sanzi

*Hugoni Bianchi  
et Ioanni Carolo Montesi  
magistris carissimis  
sacrum*

È cosa nota che la letteratura greca inizi con una pestilenza. Crise, sacerdote di Apollo, forte dei paramenti sacri che indossa, si presenta ad Agamennone, il re degli Achei, e chiede la restituzione della figlia, bottino di guerra dello stesso re, in cambio di un cospicuo riscatto. Agamennone, in preda alla *hybris*, insulta e scaccia il sacerdote ottenendo quale “ricompensa” da parte di Apollo una pestilenza che coinvolge l'intero accampamento acheo<sup>1</sup>. Tale è Apollo “*sminteo*”, il dio che invia e allontana il *miasma*<sup>2</sup>. Non si creda, tuttavia, che la sua sfera di influenza sia limitata a questo: Pindaro lo invoca come Musageta<sup>3</sup> e pertanto patrono di ogni forma di poesia, e ancor più nota è la sua funzione di divinità oracolare che si esprime attraverso la Pizia nel santuario di Delfi, l'ombelico del mondo<sup>4</sup>. Apollo viene introdotto a Roma già in età arcaica<sup>5</sup> e la portata di portata di medico e guaritore che lo connota è tenuta in conto a tal punto da essere

---

<sup>1</sup> Hom. *Il.* I 8 ss.

<sup>2</sup> Cfr. F. Bernheim, A.A. Zener, *The Sminthian Apollo and the Epidemic among the Achaeans at Troy*, in *Transactions of the American Philological Association* 108 (1978), pp. 11 ss.; *A Greek-English Lexikon*, edd. H.G. Liddel – R. Scott – H.S. Jones, Oxford 1996, s.v. Σμινθεύς

<sup>3</sup> Pind. Fr. 116 Sn.-M.

<sup>4</sup> Come già ricordato in Hom. *Od.* VIII 79-81.

<sup>5</sup> Cfr. J. Gagé, *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955; C. Santi, *Sacra facere. Aspetti della prassi ritualistica e divinatoria nel mondo romano*, Roma 2008, pp. 134 ss.

invocato con le epiclesi di *medicus* e *paean* dalle Vestali<sup>6</sup>. Il primo tempio dedicatogli in città risale alla seconda metà del V sec. a.C. e viene costruito per ottemperare a un voto *pro valetudine populi* del 433 a.C. volto a far cessare la *tabe* imperversante<sup>7</sup>. Nel 364, ancora per far fronte a un'epidemia dilagante in città, si provvede all'organizzazione di *ludi scaenici in pratiis Flaminiis*, l'area in cui sorgeva già il più antico luogo di culto del dio<sup>8</sup>. Il 212 a.C. è l'anno del rinvenimento da parte di Publio Cornelio Rufo dei *carmina Marciana*, due predizioni: la prima, *ex eventu*, rievoca l'esiziale battaglia di Canne; l'altra ingiunge la celebrazione annuale di *ludi* in onore di Apollo per allontanare la *vomica quae gentium longe venit*<sup>9</sup>. Ancora una volta il ruolo del dio è quello di essere guaritore e liberatore: questi si erge, infatti, a garante della *valetudo populi Romani* proprio perché liberatore dalla *tabe* punica. Sarà proprio un discendente della stessa *gens Cornelia* a ribadire tale portata. È con Silla, infatti, che il dio verrà inteso non come il garante di una generica *valetudo* ma della stessa *salus populi Romani*; il medesimo *dictator perpetuus* trasferirà su di sé le prerogative del dio e proprio in forza del rapporto privilegiato con Apollo<sup>10</sup> finirà con l'ergersi a corroboratore della *salus populi Romani*<sup>11</sup>. La *salus* elargita da Apollo diventa *pendant*, dunque, di quella di Silla e viceversa. Inizia, insomma, a determinarsi la funzione dell'elemento carismatico che da lì poco sarebbe stata amplificata da Cesare e realizzata da Augusto. È questo il momento in cui vengono a porsi le basi del cosiddetto "culto imperiale" grazie al quale la *salus imperii* e la *salus populi Romani* finiranno per essere legate alla *salus* dell'*imperator* e al suo ruolo di garante della *prorogatio in aevum* di Roma<sup>12</sup>. Di certo non è casuale che proprio nel *Carmen saeculare*, composto da Orazio per essere cantato in occasione dei *ludi saeculares* celebrati solennemente da

---

<sup>6</sup> Macr. *Sat.* I 17, 15.

<sup>7</sup> Liv. IV 25.

<sup>8</sup> Liv. VII 2-3.

<sup>9</sup> Liv. XXV 12.

<sup>10</sup> Plut. *Syll.* 29.

<sup>11</sup> J. Gagé, *Apollon Romain*, 438.

<sup>12</sup> Cfr. R. Turcan, *Le culte impérial au IIIe siècle*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neuen Forschungen, Religion, Heidentum: Römische Religion, Allgemeines*, II 16, 2, edd. W. Haase – H. Temporini, Berlin – New York 1978, pp. 996 ss.; D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, 3 voll., 6 tomi, Leiden – New York – Boston et al. 1988-2004.

Augusto nel 17 a.C., Apollo sia la prima parola del componimento e che il dio ritorni in esso a più riprese e si erga quale garante della *salus*<sup>13</sup>. È questa, infatti, la *condicio sine qua non* per una stabile prosperità in un'ottica di pace dove, come sempre nel mondo romano, la riproposizione della tradizione è la migliore garanzia per la già ricordata *prorogatio in aevum* della città e della sua *fatalis e honesta missio*<sup>14</sup>.

Se proprio la tradizione fa risalire la prima celebrazione di tali cerimonie al 509 a.C., e cioè all'anno della cacciata dei re e dell'istituzione della *Res publica*, Zosimo ci informa che Costantino non celebrò i *ludi saeculares* con grande scandalo e maggior timore del mondo pagano contemporaneo<sup>15</sup>; questo vuol dire, ancora una volta, quanto a Roma la tradizione, ovvero sia il *mos maiorum*, sia sempre risultato dirimente tra il comportamento da tenersi e quello da evitare, *deis testibus*.

Interessante notare che nella prospettiva fin qui presentata non c'è spazio in senso esclusivo per la *salus* dei singoli uomini: ciò che conta – ed esclusivamente – è la *salus* dell'*Vrbs* (che è anche *orbis*, allo stesso tempo) e in quest'ottica la *salus* dell'imperatore; la *bona salus* di chiunque sia utile alla missione di Roma proprio alla città per antonomasia, *Vrbs* e *orbis* appunto, quest'ultima finisce per rivelarsi “funzionale”.

*In Vrbe* fin dall'inizio del III sec. a.C. per la *salus* dei singoli ci si rivolge soprattutto a Esculapio, cioè Asclepio, il cui culto viene ufficialmente introdotto a Roma nel 291 a seguito della consultazione dei *Libri Sibyllini* per scongiurare il propalarsi di una pestilenza scoppiata due anni prima. Nonostante l'ipotesi suggestiva del Gagé, secondo la quale il ruolo taumaturgico svolto da Esculapio, un dio particolarmente “sensibile”, in quanto *medicus*, alle preghiere di chi gli avesse affidato la propria *salus*, avrebbe finito col privare Apollo di una parte della sua “abilità” salutare<sup>16</sup>, ci sembra che quanto riportato sopra in merito all'istituzione di *ludi* in onore del dio citareo a seguito del rinvenimento dei *carmina Marciana*, nonché al

---

<sup>13</sup> Hor. *carm. saec.* 1, 62 ss.

<sup>14</sup> Verg. *Aen.* VI part. 851-853; cfr. P. Vergilius Maro, *Aëneis Buch VI<sup>3</sup>*, ed. E. Norden, Leipzig 1934, *ad loc.*; J.J. Pollini, *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*, Norman 2012.

<sup>15</sup> Zos. *Hist. Nova* II, 7; A. Marcone, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma – Bari 2008.

<sup>16</sup> J. Gagé, *Apollon Romain*, p. 153.

ricordo seppur cursorio di figure carismatiche legate proprio ad Apollo, lasci ben intendere che il dio, inteso quale *medicus* della collettività piuttosto che dei singoli, non veda sminuita questa caratteristica inerente la sua funzione ma piuttosto la veda “corroborata” nel momento in cui è chiamato a tutelare figure eccezionali che dichiarano di mettersi al servizio dell’*Vrbs*.

Durante l’età imperiale, in ogni caso, senza che un dio come Asclepio perda il suo *appeal*<sup>17</sup>, altre divinità, comunemente rubricate come “orientali”<sup>18</sup>, appaiono maggiormente sollecitate rispetto agli dèi “tradizionali” nel rispondere ai bisogni dei singoli uomini tanto *in vitam* che nel *post mortem*. Anche il rituale che a esse si accompagna finisce per sottolinearne la caratteristica di divinità soccorritrici e capaci di garantire l’ottenimento, il ri-ottenimento e il mantenimento della salute psico-fisica nonché, cosa nuova rispetto alla religione romana, il raggiungimento della salvezza in senso escatologico per gli uomini minuti, a patto di essere privilegiati dagli stessi dèi<sup>19</sup>. In

<sup>17</sup> Basti pensare alle cosiddette “Orazioni sacre” di Elio Aristide, testimonianza fedele del rapporto personale che può venire a instaurarsi tra un fedele particolarmente devoto e il “suo” dio nei primi secoli della nostra era. Sulla figura di Elio Aristide e sul rapporto privilegiato con Asclepio cfr. S. Nicosia, *L’autobiografia onirica di Elio Aristide*, in *Il sogno in Grecia*, ed. G. Guidorizzi, Roma – Bari 1988, pp. 173 ss.; G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma 2002, pp. 203 ss.

<sup>18</sup> Oltre ai classici F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*<sup>4</sup>, Paris 1929 e R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*<sup>3</sup>, Paris 2004, cfr. *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, ed. M.J. Vermaseren, Leiden 1981; *Religions orientales – Culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projektes “Les religions orientales dans le monde gréco-romain*, edd. C. Bonnet – J. Rüpke – P. Scarpi, Stuttgart 2006; *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3° colloquio su “Le religioni orientali nel mondo greco e romano”*, Lovenno di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006, edd. C. Bonnet – S. Ribichini – D. Steuernagel, Pisa – Roma 2008; *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, edd. C. Bonnet – V. Pirenne-Delforge – D. Praet, Bruxelles – Rome 2009; *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, edd. C. Bonnet, L. Bricault, Leiden – Boston 2013; *Roma, la città degli dèi. La capitale dell’Impero come laboratorio religioso*, edd. C. Bonnet – E. Sanzi, Roma 2018; la nota immediatamente successiva.

<sup>19</sup> Per una presentazione della gamma dei significati attribuiti al sostantivo *salus* nei primi secoli della nostra era cfr. *La soteriologia dei culti orientali nell’impero romano*. Atti del Colloquio internazionale su «La soteriologia dei culti orientali nell’Impero romano (Roma, 24-28 settembre 1979)», edd. U. Bianchi – M.J. Vermaseren, Leiden 1982; AA.VV., *Pagani e Cristiani alla ricerca della*

particolare, saranno le divinità di origine siriana e commagenica, spesso caratterizzate da appellativi che fanno diretto riferimento alla loro terra di origine, a vedersi invocate per una *salus* di interesse intracosmico, mentre dèi come Iside e Osiride, Mithra, Cibele e Attis con il connesso taurobolio si ergeranno a garanti di una dimensione escatologica anche se di natura individuale e corroboratrice di quella intramondana. Abbiamo già avuto modo di riflettere in chiave storico-religiosa sulla portata soteriologica intra- e extra-mondana delle specifiche divinità sopra ricordate e delle attese dei fedeli delle stesse e, pertanto, ci permettiamo di rinviare ai lavori specifici<sup>20</sup>. Nelle pagine che seguono, piuttosto, vorremmo delineare quale ruolo abbiano finito per ricoprire Apollo ed Esculapio una volta confluiti in un pantheon diverso da quello di origine, e cioè il pantheon di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e degli dèi della sua cerchia. Riteniamo particolarmente significativo prendere in considerazione proprio questa divinità connotata da un'epiclesi epicorica che la colloca ai margini del mondo romano ma che, allo stesso tempo, viene chiamata con lo stesso nome del dio sommo del pantheon romano.

Si tratta di un dio piuttosto “riservato”, visto che le relative attestazioni, a eccezione di una stringatissima testimonianza catalogica di Stefano di Bisanzio<sup>21</sup>, sono di natura archeologica, epigrafica e plastica. Proprio a livello iconografico di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus si sottolinea, da una parte, il richiamo alla Commagene, regione in cui si trovava l'antica Doliche e sua terra d'origine, dall'altra, la strettissima vicinanza con la *Weltanschauung* religiosa romana per come essa si manifesta nei primi secoli della nostra era; il culto Dolicheno, infatti, si afferma a partire del II secolo d.C. per arrivare fino al IV e l'apogeo di tale diffusione coincide con la cosiddetta età severiana<sup>22</sup>. Dal punto di vista iconografico, nella maggior parte dei casi il dio è rappresentato stante su un toro in

---

*salvezza (secoli IIII)*. XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 2006; nota *supra* e *infra*.

<sup>20</sup> Cfr. E. Sanzi, Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus. *Un “culto orientale” fra tradizione e innovazione. Riflessioni storico-religiose*, Roma 2013, 17. ss; Ennio Sanzi – Carla Sfamini, *Magia e culti orientali. Per la storia religiosa della Tarda Antichità*, Cosenza 2009, pp. 73 ss.

<sup>21</sup> Steph. Byz. *Ethn.* I 235

<sup>22</sup> Cfr. E. Sanzi, *Prosopografia severiana nelle epigrafi dolichene ed eliopolitane*, in *Gli Imperatori Severi. Storia Archeologia Religione*, edd. E. dal Covolo – G. Rinaldi, Roma 1999, pp. 285 ss.

marcia; il volto è barbuto e il capo coperto dal berretto frigio; vestito con una lorica e con un paludamento che gli copre le spalle, calza degli stivaletti; con la mano sinistra tiene il fulmine e con la destra sollevata una bipenne<sup>23</sup>.

Se è indubitabile quanto tale ripetitività, così tipica dell'iconografia e dell'iconologia del "Wettergott" nel Vicino Oriente Antico, consenta di riconoscere nel toro in marcia, nella folgore o nel fascio di folgori e nella scure bipenne un vero e proprio *Leitmotiv* iconografico, è altrettanto vera la constatazione che Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, pur ereditando questa tipologia plastica, finisce con l'affiancarle attributi del tutto romani altrettanto significativi quali, oltre al fascio di folgori, si sommano il *paludamentum* e la spada allacciata al *balteus* o al *cinctorium*. Tale constatazione permette di ipotizzare non una distanza pressoché irriducibile tra Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, quasi che l'assimilazione con il *princeps* del pantheon ufficiale romano avesse avuto soprattutto la funzione di "sdoganare" una divinità che, come attesta il qualificante appellativo epicorico, non ha mai rinnegato del tutto un addentellato con la propria terra d'origine. Siamo piuttosto spinti a credere che le consonanze tra i due dèi siano importanti tanto quanto le differenze e che una loro ricognizione di portata analoga finisca con avvicinare le due divinità e le rispettive sfere di influenza proprio nel momento in cui vengano giustapposte. Soluzioni iconografiche alternative, rinvenute a Carnuntum in Pannonia Superior<sup>24</sup> e a Porolissum in Dacia<sup>25</sup> nelle quali il dio è

<sup>23</sup> Cfr. Per una presentazione storico-religiosa di Iuppiter Dolichenus e degli dèi del suo *entourage* cfr. almeno P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris – Rennes 1951; P. Merlat, *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris 1960 E. Schwertheim, *Iuppiter Dolichenus. Seine Denkmäler und seine Verehrung*, in *Die orientalischen Religionen*, ed. M.J. Vermaseren, pp. 193 ss.; M. Hörig, *Iuppiter Dolichenus*, in *Aufstieg und Niedergang*, II 17, 4, Berlin – New York 1978, pp. 996 ss.; M. Hörig – E. Schwertheim, *Corpus cultus Iovis Dolicheni*, Leiden 1987; *Iuppiter Dolichenus. Vom Lokalkult zur Reichsreligion*, edd. M. Blömer – E. Winter, Tübingen 2012; E. Sanzi, *Iuppiter Optimus maximus Dolichenus*; *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus*, edd. S. Nagel – J.F. Quack – Ch. Witschel, Tübingen 2017; *supra*, nota 18 *ad loc.*

<sup>24</sup> M. Hörig – E. Schwertheim, *Corpus cultus*, n. 24.

<sup>25</sup> N. Gudea, *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus aus Porolissum. Beiträge zur Provinzialkunst in römischen Dakien*, in *Romanization und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum. Neue Funde und*

privato di alcuni attributi canonici fortemente identificativi del *Wettergott* di ascendenza hittito-hurrica (in particolare il toro in marcia sul dorso del quale egli si erge secondo quella che è l'*imagerie* canonica), non solo finiscono col mettere in evidenza un avvicinamento del Dolichenus alla divinità per antonomasia del mondo imperiale romano, e cioè Iuppiter Optimus Maximus (Capitolinus), ma lasciano intuire come lo stesso Dolichenus abbia finito anche per dividerne, almeno in parte, le *potestates*. Per quanto non sia nostra intenzione asserire la possibilità di una sostituzione tra le due divinità dal momento che Iuppiter Optimus Maximus è il dio al quale si legano inscindibilmente i destini della *Res publica*<sup>26</sup>, in ogni caso, la modalità iconografica del cosiddetto “Typ Porolissum” così come un altare rinvenuto ad Ampelum in Dacia e consacrato *pro salute perpetui imperii Romani*<sup>27</sup> lasciano intendere che, almeno in casi come questi, la distanza tra le due divinità sia davvero ridotta. Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus proprio a Roma, in quello che è uno dei santuari più complessi per il materiale restituito, cioè il *Dolocenum* sull’Aventino<sup>28</sup>, è invocato come *conservator totius mundi* e *conservator totius poli*<sup>29</sup>. Si tratta di probabili formule rituali che ben sottolineano la portata di un dio inteso non solo come protettore dei militari e garante di salvaguardia e prosperità di fronte alla perenne incertezza dell’esistenza ma come autorevole reggitore del cosmo e proprio in forza di questo “abilitato” ad ergersi a tutela dei bisogni dei propri fedeli e a essere invocato non

---

*Forschungen*. Akten des VII. internationalen Colloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens, Köln 2. bis 6. Mai 2001, ed. P. Noelke, Mainz am Rhein 2003, pp. 441 ss.; N. Gudea, D. Tamba, Porolissum. *Un complex arheologic daco-roman la marginea de nord a Imperiului Roman. III. Despre templul zeului Iupiter Dolichenus din municipium Septimium / Über ein Iupiter Dolichenus Heiligtum im municipium Septimium Porolissensium. III. Porolissum. Ein dakisch-römischen archäologischen Komplex an der Nordgrenze des römischen Reiches*, Zalău 2001, pp. 27 ss.

<sup>26</sup> Con tale espressione si vuole intendere anche la realtà imperiale dal momento che nei documenti come nelle testimonianze coeve questo lemma è utilizzato per indicare la realtà politica e territoriale sulla quale e per la quale l'*imperator* governa “assieme” al senato.

<sup>27</sup> M. Hörig, E. Schwertheim, *Corpus cultus*, n. 154.

<sup>28</sup> Cfr. H. Schwarzer, *Die Heiligtümer des Iuppiter Dolichenus*, in Iuppiter Dolichenus, edd. M. Blömer – E. Winter, *ad loc.*; Ennio Sanzi, *Incontri e coabitazioni nel santuario di Iuppiter Dolichenus sull’Aventino*, in C. Bonnet – E. Sanzi, *Roma, la città degli dèi*, pp. 215 ss.

<sup>29</sup> Cfr. *infra*, note 36 e 37.

solo per la *salus* individuale ma anche per quella dell'imperatore e dell'*imperium Romanum*. D'altronde, la qualità di garante dell'ordine cosmico propria di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus può trovare un'eco in quel *regere imperio populos* di virgiliana memoria<sup>30</sup> del quale lo Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus si erge a tutela fin dai presagi che accompagnarono la dedica del tempio dedicato sul Campidoglio<sup>31</sup>. La portata di *conservator totius mundi* e *conservator totius poli* tipica del Dolichenus, così come l'assenza di una "vicenda" mitica che lo coinvolga, lo avvicinano molto allo Iuppiter per antomasia dell'*Vrbs*, quel dio "demitizzato"<sup>32</sup> che un indiscutibile assertore dei valori del *mos maiorum* quale Cicerone, ad esempio, non aveva esitato a dichiarare governatore assoluto del cielo, della terra e del mare<sup>33</sup>.

Nel pantheon dolicheno c'è posto sia per Apollo che per Esculapio ma a quale titolo? Analizziamo di seguito due testimonianze che potrebbero rilevarsi ottimi indizi per rispondere a questa domanda.

Un altare proveniente dall'Aventino e con ottima probabilità dal *Dolocenum* aventiniano presenta la seguente epigrafe: "*I(ovi) O(ptimo) s(ancto) p(rae)stantissimo D(olicheno) / et Iunoni sanctae, / Herae, Castori(bus) / et Apollini conservato/ribus Thyrsus / pro salute patroni sui / et sua suorumque / iussu numinis eorum / aram d(edit) / salvis candidatis / huius loci / per C(aium) Fabium / Germanum*"<sup>34</sup>.

A livello formale si distinguono tre linee: la prima, la decima e l'ultima; rispettivamente ricordano il principale destinatario della dedica, il motivo della dedica e il ruolo liturgico del sacerdote. Benché di norma il dio da Doliche sia invocato con i titoli di *optimus* e

<sup>30</sup> Cfr. *supra*, nota 14.

<sup>31</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* III 69, 5; Liv. I 55 e V 54; Flor. *Epit.* I 7, 7.

<sup>32</sup> Cfr. C. Koch, *Der römische Jupiter*, Frankfurt am Main 1937; G. Dumézil, *La religione romana arcaica con un'appendice su La religione degli Etruschi*, Milano 1977, part. pp. 260 ss.; E. Montanari, *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma 1988, pp. 17 ss.; J.-M. de Montrémy – J. Scheid, *Jupiter et la puissance de Rome*, Paris 2008; C. Santi, *Jowisz w religii obywatelskiej archaicznego Rzymu (Iuppiter nella religione civile di Roma arcaica)*, *Klio* 14 (2010), pp. 33 ss.

<sup>33</sup> *Pro Rosc. Am.* 138.

<sup>34</sup> M. Hörig – E. Schwertheim *Corpus cultus*, n. 383; L'epigrafe apposta su un fianco del reperto, recitando "*Ded(ictum) VI idus / [o]ct(obres) / Peregrino et / Aemiliano / co(n)s(ulibus)*", permette di datare l'offerta al 10 ottobre 244.



*maximus*, proprio come lo Iuppiter per antonomasia<sup>35</sup>, qui sembra quasi che l'epiclesi di *sanctus* e quella di *praestantissimus* piuttosto che andare a sostituire quella di *maximus* la specificchino *per species*. Il *quid commune* dell'intera epigrafe riguarda la richiesta della *salus* da parte del dedicante per il suo patrono, per se stesso e i suoi cari, nonché il ricordo di quella già concessa ai *candidati* del santuario. L'uso dell'ablativo *salvis candidatis huius loci*, infatti, permette di supporre con fondatezza che grazie agli dèi nominati nella dedica, in particolare i Castores ed Apollo, non casualmente appellati con il titolo di *conservatores*, si sia inteso sottolineare ulteriormente la portata soteriologica intramondana di un dio quale il Dolichenus che, se ha fatto sì che i *candidati* abbiano avuto la possibilità di "salvarsi", non derogherà di fronte alla pia richiesta del dedicante. Abbiamo già detto che in alcune epigrafi rinvenute all'interno del santuario aventiniano il dio è invocato come *aeternus conservator totius mundi*<sup>36</sup> e *totius poli*<sup>37</sup> ed è proprio in una *qualitas* di tal genere si può individuare la legittimazione della fiducia riposta nel dio così esplicitata nell'epigrafe appena presentata. Il fatto che in questa epigrafe il Dolichenus sia invocato *apertis verbis* come *praestantissimus* non esclude che l'epiclesi di *conservator* sia riferita in maniera esclusiva ai Castores e a Apollo. Alla luce di quanto sopra asserito in merito alla portata cosmica del dio da Doliche, parrebbe migliore una lettura che estendesse tale epiclesi a tutti gli dèi menzionati nel reperto e identificasse nel superlativo assoluto, appannaggio esclusivo del Dolichenus, una speciale prerogativa che metta in condizione il dio epicorico di essere ulteriormente elevato tra tutti gli dèi ricordati. È come dichiarare l'intenzione da parte del dedicante che l'offerta dell'altare sia stata indirizzata a un insieme di divinità capaci di garantire l'ottenimento, il ri-ottenimento ed il mantenimento della *bona salus* e fra le quali il Dolichenus è *sanctus* e *praestantissimus* gode di preminenza assoluta.

Dalla Dacia, probabilmente da Apulum, proviene la seguente epigrafe: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) / ex praecepto / num(inis) Aesculapi / somno monit(us) / Veturius Marci/an(us) / vet(eranus) / l(egionis) / XIII G(eminae) / p(ro) s(alute) s(ua)*

<sup>35</sup> Cfr. E. Sanzi, *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus*, pp. 109 ss.

<sup>36</sup> M. Hörig – E. Schwertheim *Corpus cultus*, n. 376.

<sup>37</sup> M. Hörig – E. Schwertheim *Corpus cultus*, n. 381.

*suor(um)q(ue)*<sup>38</sup>. Già ad una prima lettura appare evidente che ci si trovi davanti a un’offerta *pro salute* posta da un veterano in onore di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus per un’ingiunzione di Esculapio apparsogli in sogno. La formula *somno monitus*, assieme ad altre simili quali *κατὰ κέλευσιν*, *ex imperio*, *iussu/ex iussu* (e varianti), compaiono con buona sistematicità nel patrimonio epigrafico dolicheno, così come quella recitante *ex viso* e varianti di certo connesse alla dimensione onirica enfatizzata nell’iscrizione<sup>39</sup>. Merita di essere sottolineato il legame che in questa iscrizione è avvertito tra il Dolichenus ed Esculapio: entrambe le divinità, infatti, sono intese quali garanti di una *salus* intramondana ma anche qui il fulcro intorno a cui ruota la richiesta è lo Iuppiter di Commagene, ruolo ulteriormente sottolineato dal fatto che proprio Esculapio, dio guaritore per eccellenza nel pantheon romano, si palesi in sogno al fedele per ingiungergli una dedica al Dolichenus in cambio di quella *salus* che dovrebbe essere prerogativa e appannaggio del primo.

La consonanza con l’epigrafe aventiniana sembra evidente. Lì, Apollo, inserito in una seriazione divina, viene invocato insieme al Dolicheno, che gode di una indiscutibile *positio princeps*, per la fideistica impetrazione della *salus* e per il ruolo giocato (e non specificato perché noto a tutti i fedeli del *Dolocenum*) in quella restituita ai candidati del santuario; qui, ancora una volta si ribadisce la preminenza del ruolo del dio da Doliche nella capacità di garantire la *salus*, ruolo enfatizzato proprio dall’ingiunzione rivolta al suo fedele da parte di Esculapio.

Sarà legittimo, allora, parlare di un Apollo e di un Esculapio, entrambi “dolicheni”? Potremmo dire di sì, se intendessimo quest’espressione come un viatico che, capace di far approdare divinità “romane” attestata già *in antiquo* all’interno di un pantheon nuovo ed “eccentrico” rispetto a quello della *res publica*, ma non ad esso irriducibile secondo la mentalità religiosa dei primi secoli della nostra era e secondo quanto sopra prospettato in chiave di analogia, ancorché cursoria, tra lo Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e lo

<sup>38</sup> A. Popa – I. Berciu, *Le culte de Jupiter Dolichenus dans la Dacie romaine*, Leiden 1978, n. 6.

<sup>39</sup> Cfr. E. Sanzi, *Agli ordini di Iuppiter Dolichenus. Le iscrizioni alfabetiche, le formule imperative e la dimensione onirica nel culto del dio da Doliche*, in *Arte e memoria culturale nell’età della Seconda Sofistica*. Atti del congresso internazionale tenutosi il 23-24 novembre 2000 presso l’Istituto Archeologico Germanico, edd. O. Cordovana – M. Galli, Catania, pp. 255 ss.

Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus. Ancora una volta, dunque, si assiste al fenomeno del cosiddetto sincretismo quale una delle cifre più significative di quell'affascinante fenomeno storico-religioso magistralmente individuato dal Cumont e da più di qualche lustro oggetto di ricerche sempre più d'équipe volte non a decostruire ma a risemantizzare e a circostanziare quella che è la sempre dialettica categoria dei “culti orientali”.