

IL DIO SU CAVALLO IN UN RILIEVO DA COLOGNOLA AL MUSEO MAFFEIANO DI VERONA *

ELENA DI FILIPPO BALESTRAZZI

Scolpita sul retro di una lastra di marmo già lavorata (fig. 1), rinvenuta, a quanto dice il Mommsen, a Colognola ai Colli, a 11 chilometri da Verona, « *in aedicula proxima hortis Peverellianis prope ecclesiam Peverelli* », ¹ l'immagine conserva e trasmette a chi la guarda, malgrado il severo giudizio dato dagli studiosi sulla sua qualità artistica, un senso di mistero che ben si adatta allo stato d'animo in cui era *L(ucius) Valerius Arian[us] / quod somnio mon[itus] vov(erat) / compos factus p[os]uit*, quando cioè ammonito in sogno ed esaudito decise l'esecuzione del voto fatto (fig. 2).²

Un mistero che gli studiosi non sono riusciti a chiarire e che le vibrazioni luminose create dal lavoro rapido e corsivo aumentano dando all'immagine la mobilità sfocata tipica della visione. In piedi su un cavallo, che avanza verso sinistra nitrendo, emerge da un fondale un giovane in corta tunica, mantello, copricapo a punta, una frusta nella mano sinistra, la destra alzata che sembra appoggiarsi alla roccia retrostante.

Su tale rilievo si era soffermato a lungo il Maffei e la sua interpretazione di un *desultor* sullo sfondo di un tendaggio e di una dedica a *Juppiter Dolichenus* fu a lungo seguita. La ritroviamo ripetuta nei successivi cataloghi del Maffei, da quello del Tomaselli a quello del Venturi³ e nello Heydemann.⁴ Poiché poi il Mommsen aveva riconosciuto nell'animale un toro il von Dütschke e il Reinach pensarono che potesse trattarsi di un *Juppiter Dolichenus*.⁵ Il Cumont invece incluse il rilievo di Colognola tra i monumenti da lui raccolti per il culto di Mithra, riconoscendo in esso, seppur molto genericamente, una divinità solare siriana.⁶ Recentemente l'ipotesi fu riproposta dal Pascal che pure erra nel riconoscere un toro nell'animale,⁷ mentre il Franzoni ha suggerito l'Asia Minore o la Persia come probabile luogo di origine di questa figura divi-

na, lamentando una ingiusta sottovalutazione di questo documento,⁸ significativo, come scrive il Mansuelli, « dell'ampio mondo dei culti non romani, in parte superstiti della tradizione locale, in parte introdotti dai contatti interni dell'impero, di cui il Veronese e la zona prealpina offrono molti esempi ». ⁹ Anche se recentemente è sembrato impossibile allo Janovitz definire meglio l'identità del dio,¹⁰ le ipotesi finora formulate possono esserci di aiuto.

Se infatti è da escludere il *desultor* per la mancanza di un secondo cavallo,¹¹ l'identificazione certa con questo animale permette di escludere anche *Juppiter Dolichenus*, a cui del resto neppure si addice l'attributo della frusta. Lo schema della figura stante in piedi su un animale, non comune al mondo occidentale, tranne appunto per l'iconografia del *Juppiter Dolichenus* e della sua paredra, giustificano quella erronea interpretazione rivelando chiaramente il suo gravitare nell'ambito di iconografie non genericamente orientali, iconografie piuttosto nord-siriache e forse anche anatoliche.

Questo tratto distintivo va considerato come l'elemento essenziale della iconografia della divinità e quindi il punto da cui partire per una revisione del problema. Come già si è fatto per il tipo iconografico di *Juppiter Dolichenus* la ricerca va estesa il più possibile nel tempo. I problemi da affrontare inizialmente sono due: l'uno riguardante il prototipo iconografico, la individuazione del suo luogo d'origine, del suo momento di creazione, ma anche della continuità storica di tale prototipo nell'ambiente d'origine; l'altro riguardante il tipo di divinità rappresentata.

Le più antiche e probabili attestazioni di un analogo tipo iconografico sembrano provenire da località ancora non identificate dell'Anatolia preittita. A Sipha si venerava una divinità Pirva, che un testo ittita descrive su un cavallo argenteo

* Il presente articolo riporta quanto esposti in una conferenza tenuta in Germania, a Würzburg il 10 luglio 1978. Ringrazio qui i colleghi E. BUCHI e M.S. BASSIGNANO per l'aiuto offertomi in diverse occasioni.

con frusta argentea nella mano sinistra. Da esso il von Brandstein e il Laroche supposero che potesse trattarsi di una divinità femminile, prototipo, secondo il Bossert e lo Yalouris, della greca πότνια ἵππων.¹² Tale interpretazione è forse la ragione per cui non si è mai dato il giusto peso al collegamento stabilito dal Güterbock sul piano figurativo tra la divinità anatolica Pirva, una base di Zincirli, e la raffigurazione di un dio in piedi su cavallo nella processione degli dei scolpita sulla rupe di Maltaya.¹³ Ma già nel 1952 l'Otten aveva corretto l'ipotesi del von Brandstein e del Laroche, pubblicando un analogo testo oracolare, in cui si legge: « Pirva der Stadt Zipariva, Bild eines Mannes, mit Silber belegt; [auf einem] Pferde aus Bronze stehend, darunter eine bronzene Standfläche, silberne Zügel [] hat er. Ein SUG-Gefäß aus Holz steht vor ihm [] dem Pirva von Zipariva eben diese (Opfer-)Ausrüstung... ». L'aggiunta nella descrizione della formula ALAM.LU, Bild eines Mannes, come traduce l'Otten, attesta chiaramente che la divinità era maschile.¹⁴ Permane invece l'incertezza sulla posizione, stante in piedi su cavallo o seduta, della divinità, né ci aiutano le altre iscrizioni giunteci¹⁵ che pure documentano l'ampia diffusione del culto prestato a questa divinità, facendo parte del pantheon celebrato dai cantori di Kaniš in certe cerimonie ittite.¹⁶ Di essa abbiamo testimonianza anche nella documentazione figurata del periodo delle colonie assire. In un sigillo di probabile origine cappadocica si succedono quattro immagini: nella prima due tori ai lati di un albero sacro sorreggono il sole alato, in ognuna delle altre una figura maschile sta in piedi sulla groppa di un animale.¹⁷ In una di queste, la prima da destra, va indubbiamente riconosciuto un cavallo e dunque siamo di fronte alla testimonianza archeologica, parallela a quella letteraria, di una « hippische Gottheit in Vorderasien », ¹⁸ certamente rappresentata secondo lo schema iconografico del dio in piedi su animale tipico di quest'area. Lo conferma tra i recenti trovamenti di Kültepe-Kaniš uno stampo di fusione del XVIII secolo recante l'immagine di una divinità maschile stante in piedi sul dorso di un asino (fig. 4).¹⁹

A tale documentazione segue, almeno per ora, una lacuna che dura per tutto il periodo ittita, analogamente a quanto accade nell'esempio più

classico dell'iconografia anatolica del dio su animale, il dio su toro, il Teshup ittita-urrita, l'Hadad siriano trasformatosi infine nello *Juppiter Dolichenus* di età romana.²⁰ Ma probabilmente, dato il conservatorismo rilevabile nella sfera religiosa anatolica, il gruppo con cavallo da Zincirli²¹ riproponeva l'iconografia tradizionale di Pirva per una divinità che, come Pirva, fosse non tanto una divinità della guerra quanto della natura e delle contese, un dio, cioè, quale Shamash, il dio del sole introdotto dalla dinastia accadica nel pantheon mesopotamico, che a Tell Halaf con il nome di Shimike costituiva con Teshup e Hapat la triade principale.²²

Forse fu proprio in questa area che Pirva si integrò con Shamash. Anche a Karatepe accanto al Tarkunt del Cielo, a Aa e a tutti gli dei troviamo il « dio del Sole del Cielo » chiamato nella iscrizione fenicia « Shamash eterno ».²³

Di questo Shamash nord-siriaco è dubbia l'iconografia, ma non dovrebbe meravigliarci scoprire altrove il terzo membro della triade tipo Tell Halaf rappresentato in piedi sul suo animale, forse un cavallo. Dovette essere una divinità assai diffusa se la ritroviamo anche nell'area urartea raffigurata su una cintura rinvenuta in un villaggio nelle vicinanze di Patmos²⁴ in Armenia, ove anche in tempi più recenti, come sappiamo da Senofonte, il cavallo era sacro al Sole.²⁵

Su un sigillo dell'VIII secolo poi un dio alato affiancato da due figure sta in piedi su un cavallo bardato. Ai lati di questo gruppo centrale sono una figura barbata con mascheratura a pesce e una figura maschile anch'essa barbata. In alto sono rappresentati la falce lunare e il sole.²⁶ Tale raffigurazione è indubbiamente da ricollegare alla divinità su cavallo, da gran tempo identificata con Shamash rappresentata nel corteo degli dei scolpito sulle rupi di Maltaya e Bawian, località non lontane dall'antica Ninive, e nelle stele di Asarhadon, tutti monumenti databili alla prima metà del VII sec. a.C.²⁷ L'iconografia di Shamash in questi monumenti appare inconsueta al mondo mesopotamico, sia per la posizione rispetto all'animale, sia per il tipo di animale, anche se il cavallo viene in genere indicato dai testi mesopotamici quale l'abituale cavalcatura del sole durante il suo viaggio celeste.²⁸ Già il Contenau aveva indicato nella processione di dei su animali diretti verso una divinità seduta in trono rappresentata sui sigilli

neo-etei il modello iconografico delle teorie a noi note su monumenti neo-assiri.²⁹ Indubbiamente lo Shamash di Maltaya rappresenta una forma iconografica sincretistica tra il dio mesopotamico e la divinità, probabilmente solare, propria ai popoli dell'Asia Minore,³⁰ creata e diffusa, voluta probabilmente, dal sovrano assiro Sennacherib nel momento di rifiuto dell'influenza culturale e religiosa babilonese,³¹ ma anche frutto di una koinè culturale in cui apporti assiri, nord-siriaci, anatolici e urartei si mescolano in un amalgama difficilmente scomponibile, durevole nel tempo.

Ricordiamo che della triade tipo Tell Halaf le due divinità riflesse nello *Juppiter Dolichenus* e nella *Juno Dolichena* rivelano una duplice ascendenza, il primo da Teshup e dall'Hadad siriano, la seconda forse dalla Kubaba (o meglio Hapat anatolica) e dalle Baalat siriache.³² In tale prospettiva sembra improbabile che il culto del terzo elemento della triade tipo Tell Halaf, analoga alla dolichena, sia stato subito abbandonato. Difficilmente si può credere che sia scomparso proprio il culto di quello Shamash che, seppure in associazioni diverse, forse in seguito all'azione dei teologi babilonesi, sopravvisse in area orientale fino a tarda epoca romana.

A Ierapoli e ad Eliopoli lo troviamo insieme con Hadad e Atargatis, identificato nelle iscrizioni latine con Mercurio,³³ era Shamash il dio del Sole a Emesa e a Hatra.³⁴ A Palmira appare piuttosto come Helios-Sol e nell'anno 30-31 d.C. gli si dedica un tempio, nel 74 d.C. un bassorilievo. Malakbel e Iarhibol ebbero altrettanto seguito e forse più ampia diffusione; Shamash doveva essere soprattutto il dio degli arabi di Palmira, un dio dinastico e garante dei patti e dei giuramenti, che ben si accorda con certi aspetti dello Shamash assiro, il dio della giustizia, anche se di certo non gli corrispondeva nell'iconografia. Delo Shamash di età tarda si conosce un'iconografia generica, come quella del rilievo con Allaat a Palmyra, e ad un certo punto dovette anche assumere, come vediamo in una tessera palmirena, il nimbo radiato tipico di *Sol*.³⁵

Fu forse questa anzi la sua immagine più diffusa nell'area occidentale dell'impero romano. La vediamo più completa su una tavola lignea dei dintorni di Sekesfehervar, in cui il dio ha nella destra una frusta.³⁶ È questa per il suo valore solare il simbolo più comunemente associato a *Sol*.

Basta ricordare il piccolo bassorilievo del mitreo di Piazza Dante a Roma, ove *Sol* con nimbo radiato, tunica fermata alla vita, mantello affibbiato sulla spalla destra regge con la sinistra globo e frusta, mentre alza il braccio destro nel gesto della mano a palmo aperto in avanti (fig. 3).³⁷

Frusta e mano alzata sono due particolari presenti nel dio di Colognola, il primo più volte sottolineato, il secondo mai considerato dagli studiosi che, riconoscendo nello sfondo una caverna, hanno visto il giovane dio appoggiarsi con la destra all'ingresso di una grotta. Ma non è questa, a mio avviso, l'azione del giovane. Nella lettura è necessario infatti tener conto della posizione di tre quarti della figura, rivolta per quel che si può supporre da quanto è rimasto del suo volto, con lo sguardo avanti a sé. La roccia dello sfondo appare su un piano diverso da quello a cui appartiene la figura emergente dalla « caverna ». Il rilievo roccioso è basso e sfumato al contrario di quello netto e fortemente rilevato con cui sono resi braccio e mano. Il contatto tra mano e roccia è dunque illusorio, dovuto al sovrapporsi di piani non perfettamente resi, ad uno spazio fortemente esiguo. In realtà il braccio destro semplicemente portato avanti e alzato, grosso modo all'altezza del volto del giovane, la mano con le dita solo leggermente piegate aperta con il palmo volto in avanti ricordano un gesto di origine assai antica: esattamente quel gesto rituale d'adorazione del fedele al dio, che è anche un gesto di protezione degli dei stessi.³⁸

È un gesto che resterà in uso fino ad epoca tarda presso i Parti.³⁹ Dai Parti e dall'area siriana esso giunse probabilmente al mondo romano ove caratterizza, non solo le rappresentazioni di *Sol Invictus*, come vediamo ad esempio in una moneta di Massimino Daza (fig. 4),⁴⁰ ma anche l'iconografia imperiale. Così apparirà l'imperatore a partire forse da Settimio Severo o Caracalla, che in una sua moneta rappresenta il *Sol* radiato, con frusta nella sinistra e destra alzata nel gesto del *Sol* siriano.⁴¹

Sul gesto del dio di Colognola non credo dunque possano sussistere dubbi e da questi due elementi, frusta e mano alzata, aveva forse tratto spunto il Cumont per parlare di divinità solare siriana. Appare tuttavia chiaro che non si tratta né di Bel né di Yarhibol, così come è diversa l'iconografia di Malakbel, il sole nascente.⁴²

A nessuno di questi compete inoltre il cavallo come animale specifico, né è di solito connessa con essi la « caverna ». Diversa è inoltre la rappresentazione della testa, priva del nimbo radiato che contraddistingue il *Sol-Helios* anche nei rilievi mitriaci e che dobbiamo considerare caratteristica del *Sol Invictus*.⁴³ Così questa assenza del nimbo finisce con l'essere uno degli elementi più significativi del dio di Colognola. Essa da un lato esclude una connotazione astrale e di apoteosi della divinità, dall'altra induce a localizzare il prototipo iconografico in un'area più interna e settentrionale rispetto a quella dei prototipi degli siriaci più noti. Riconosciamo cioè nella divinità del rilievo di Colognola una caratterizzazione assiro-anatolica sia per la posizione sia per il tipo di animale, sia per l'antico simbolo solare della frusta, riemerso nel dio semitico dell'area arabo siriana, da cui avrebbe assunto il gesto rituale, ma non il nimbo radiato.

Lo confermano anche i particolari del suo abbigliamento, non tutti esattamente rilevati dagli studiosi. Il copricapo per la punta in origine lievemente piegata in avanti, per i due parazigomi e il coprinuca può riconoscersi come berretto orientale, precisamente frigio.⁴⁴ Il giovane inoltre non veste solo tunica e mantello affibbiato sulla spalla destra come finora si è ripetuto. La presenza di stretti calzoni, lunghi fino alla caviglia, è ben rivelata da pieghe abbastanza chiaramente visibili nella parte interna delle gambe, soprattutto di quella sinistra. L'insieme del suo abito è dunque quello tipico delle divinità orientali a noi note, dallo *Juppiter Dolichenus* di O Szöny, a Mithra, Men, Sabazios.⁴⁵ Anche la tunica, come dimostrano la grossezza delle braccia e certe pieghe rese nel marmo, era provvista di lunghe maniche chiuse da polsini, simili a quelli che caratterizzano, ad esempio, la tunica di Mithra. Questo costume iranico è secondo lo Will l'abito convenzionale dato dall'arte greca ad ogni specie di orientale, mentre viene in genere datato dal Wiedengren al periodo partico.⁴⁶ Il Seyrig tuttavia propone il periodo seleucide come momento creatore degli equivalenti greci alle divinità locali.⁴⁷ È questo anche il periodo proposto come fondamentale per la formazione del culto mitriaco poi diffusosi nel mondo occidentale, originatosi forse nella stessa area cappadocico-armena. Il Cumont aveva indicato l'origine di tale azione sincretisti-

ca nella dinastia greco-iranica regnante in Commagene e, oltre che nell'influsso della filosofia ellenica, nell'azione dei magi iranici.⁴⁸ Ben nota è d'altra parte la sacralità del cavallo presso gli iranici.⁴⁹ Il dio del rilievo di Colognola potrebbe dunque essere stato rivitalizzato da quel comune fondo culturale greco-iranico testimoniato dal mitraismo nell'Anatolia orientale, dal culto dolichenio nella Commagene. Ma se nell'iconografia di questi già si avvertono caratteri tipicamente parti, quali ad esempio la frontalità, nel dio del rilievo di Colognola l'impostazione e le forme si direbbero antecedenti. Liberatosi infatti della visione di profilo tipica dell'antica tradizione assira e achemenide si presenta alla greca, in una visione cioè di tre quarti. La creazione del prototipo potrebbe allora risalire ad un periodo più o meno immediatamente successivo alla caduta dell'impero persiano. Potrebbe cioè riferirsi allo stesso clima e allo stesso periodo che diede opere quali « le dieu de l'orage » di Duluk, datato al I sec. a.C., o l'iranizzante Dolicheno di Marash-Germanicia.⁵⁰ Questa iconografia non romanizzata del Dolicheno rimase qua e là a lungo, tanto da ritrovarla nel II-III sec. d.C. nel Dolicheno di Aintab-Gaziantep⁵¹ e in quello di O Szöny-*Brigetio*, per il quale il Merlat supponeva un consacratore orientale fedele all'iconografia consueta al dio nel suo paese d'origine.⁵² Anche il prototipo del dio del rilievo di Colognola potrebbe dunque essere stato il risultato di un ammodernamento della triade di tipo Tell Halaf, destinata agli autoctoni ellenizzati, fossero essi siriaci o anatolici. Esso sarebbe nato ancora al di fuori di quelle operazioni sincretistiche suggerite dalle varie caste sacerdotali e cercate più propriamente dagli strati più elevati, dalla sola classe dominante. Anche la diffusione verso occidente potrebbe poi essere avvenuta entro la sfera di questo culto. Se così fosse, dunque, diverso da quello proposto dovrebbe essere il senso dell'inserimento del rilievo nella serie dei documenti del culto dolichenio; dovrebbe cioè trattarsi non del dio di Doliche, ma del terzo elemento della triade del tipo Tell Halaf, dell'elemento cioè solare.

Un dato in più a favore dell'ipotesi di una derivazione del dio del rilievo di Colognola da Pirva-Shimike-Shamash è forse la formula *somnio monitus* della dedica di L. Valerius Arianus. Se infatti è giusto cercare di rintracciare il prototipo

iconografico non sono da trascurare i particolari rituali, utili a rivelarci la struttura della divinità. Va così ricordato che uno dei testi ittiti su Pirva è un Traumtexte e che la divinità si direbbe di carattere oracolare, così come lo era Shamash. Solo con una divinità di tal genere poi appare anche logico lo sfondo roccioso del rilievo di Colognola. La presenza del dio davanti ad esso equivale ad un'epifania divina, ad un emergere dalla montagna, un emergere che è uno degli aspetti caratteristici dell'iconografia solare mesopotamica, considerata però piuttosto legata, in periodo greco-iranico e romano, all'iconografia mitriaca. In questa lo speleo si presenta con caratteristiche assai varie, precisamente individuate dal Campbell.⁵³ Tuttavia lo sfondo del rilievo di Colognola non rientra in nessuno di quei tipi e non può certo essere considerato uno speleo. Si tratta piuttosto di due quinte di rocce, indipendenti l'una dall'altra; non una linea le congiunge al di sopra o dietro il dio, che riveli la volontà dell'artigiano di dare l'idea della caverna. Esso appare piuttosto un particolare che perpetua, pur con le debite differenze, le due quinte montuose poste dagli artigiani orientali a fianco di Shamash per evidenziare il sorgere del dio del sole.⁵⁴ La persistenza dell'antica iconografia anatolica negli dei dolicheni incoraggia ipotesi di tal genere. Come dunque dallo Shamash nascente dalla montagna derivò il Mithra nascente dalla roccia,⁵⁵ così dall'antico schema accadico del « rising Sun » tra i due picchi montuosi potrebbe essere derivata l'iconografia del dio del rilievo di Colognola fin nell'allusione con i due fondali rocciosi alle montagne dell'Est da cui perpetuamente all'inizio di ogni giorno Shamash si leva.

Il rilievo di Colognola potrebbe dunque inserirsi entro la serie dei documenti del culto dolicheno, tanto più che numerose sono le testimonianze della presenza di *Sol* accanto a *Iuppiter Dolichenus* in epoca romana. L'iscrizione proveniente dall'Aventino, datata al 244 d.C., dedicata *pro salute* da una famiglia orientale rivela chiaramente che accanto a *Iuppiter Dolichenus* si venerava *Sol dignus et praestantissimus*. Nella pietra scoperta a Roma in *saeptis tributis* vicino a Porta Antonina, pur databile dopo il 270-275, la dedica a *Sol*, non riconoscibile come *Sol Invictus*, è posta in maniera da distinguere l'individualità del dio del Sole da quella di *Iuppiter Dolichenus*.⁵⁶

La stretta relazione anticamente esistente tra il Baal siriano e il dio del sole doveva dunque essere nota ai fedeli. *Sol* e cavallo alato sono del resto elementi importanti del fregio e dei pannelli o metope di Corbridge, databili al periodo immediatamente antecedente il 297 d.C., ritenuti oggi sicuramente connessi con il culto di *Iuppiter Dolichenus*. Questo doveva essere rappresentato al centro dell'intero fregio, mentre nella metà perduta doveva corrispondere a *Sol* l'immagine della *Luna*.⁵⁷ Anche l'offerta al *Sol Invictus* fatta tra il 285 e il 305 d.C. più che essere un tentativo di recuperare spazio vitale al dio di Doliché, sempre più soffocato dal culto di *Sol*, richiamando quest'ultimo nella sua sfera,⁵⁸ potrebbe piuttosto essere il tentativo di rinnovare un legame mai completamente decaduto. Lo suggeriscono i vari simboli e le immagini di *Sol* e *Luna* così come della triade cosmica spesso presente nei monumenti dolicheni,⁵⁹ ovviamente riemergenti nel rilevante fenomeno di solarizzazione subito nei secoli dell'impero un po' da tutte le divinità. Se così è, il rilievo di Colognola rappresenta un interessante documento di tutto ciò, benché completamente isolato.

A farci propendere per una gravitazione del nostro rilievo entro la sfera del culto dolicheno sta anche una particolare considerazione della posizione della figura: il cavallo è volto a sinistra, proprio come è volto a sinistra l'animale della *Iuno Dolichena*. Questa posizione, come fa notare il Merlat trova il suo significato proprio nel rapporto con lo *Iuppiter Dolichenus*. Lo vediamo ad esempio nel bassorilievo dell'Antiquarium di Berlino.⁶⁰ In questo inoltre l'antica iconografia orientale appare più rigorosamente conservata tanto da ravvisarvisi, secondo il Seyrig, una forte sopravvivenza delle forme ittite-hurrite.⁶¹ A questa volontà di rendere evidente oltre che di conservare l'aspetto originale della coppia divina si deve forse anche la rappresentazione della *Iuno* sul cervide, senza dubbio l'iconografia originaria, poiché la *Iuno Dolichena* era all'origine una « déesse au daim », la dea che vediamo nella stele di Aziz e in altri documenti anatolici.⁶² Se dunque dovessimo collegare il dio del rilievo di Colognola ad altre divinità ben lo vedremmo comporre una triade con il dio di Doliche e la « deesse au daim ».

Entro la sfera del culto dolicheno trova inol-

tre giustificazione sufficiente anche il gesto del dio del rilievo di Colognola, il gesto cioè della *dextra elata*. Se infatti lo abbiamo riconosciuto come gesto tipico di *Sol*, la mano a palmo aperto in avanti ha una precisa, quanto sostanzialmente incompresa, documentazione nel culto dolicheno: dalla mano proveniente da *Brigetio*, ora al museo di Budapest, a quella di Heddernheim.⁶³ Riproducono tutte una mano destra e si differenziano chiaramente dalla mano di Sabazios e di Atargatis pur dovendosi analogamente intendere quali *manus dei* che accorda benedizione e protezione. Le due mani aperte a palmo rivolto in avanti rappresentate nella lamina triangolare di Mauer escludono ogni interpretazione quale mano di fedele e rivelano l'importanza e il valore culturale delle mani dolichenie.⁶⁴

È dunque il vecchio simbolo della *dextra elata*, nato in Oriente fin da epoca neo-sumera, quando la *manus dei* che distribuisce benefici e soccorre appare su un sigillo del periodo di Hamurabi come simbolo di culto.⁶⁵ Questa sfumatura più o meno solare sembrò al Merlat una complicazione del problema, tanto da rifiutarla e da considerare la *manus dei* quale simbolo del valore cosmico del *Iuppiter Dolichenus*.⁶⁶ Due punti appaiono poco convincenti nella ipotesi del Merlat: innanzi tutto il rifiuto di un valore solare del gesto, divenuto tipico in occidente di *Sol*, proprio nel momento (II-III sec. d.C.) in cui più si accentuano le valenze eliche anche nel culto dolicheno, quindi il voler dare allo *Iuppiter Dolichenus* come suo emblema una mano priva dell'attributo dell'ascia, che la caratterizza ad esempio nell'insegna di bronzo di Mauer.⁶⁷ L'osservazione del Seyrig sul costume siriano di esprimere i caratteri essenziali delle divinità isolando e ostendendo organi di essi,⁶⁸ come ad esempio la mano con il fulmine a rappresentare il dio della tempesta, suggerisce forse la soluzione del problema. Lungo il cammino dell'assunzione da parte dell'Occidente della triade di tipo Tell Halaf, ovvero del culto del dio di Doliché, la contrazione del terzo elemento della triade, l'elemento solare, verificatosi probabilmente come altrove in epoca ellenistica sotto l'impulso delle dottrine caldee impegnate a creare la figura di un dio cosmico universale,⁶⁹ potrebbe essere avvenuta proprio secondo quel processo consueto al mondo siriano, per cui la presenza dell'antico dio solare

finì con l'essere espressa solo dal gesto capace di ricordarne la potenza quale dispensatore di giustizia. La *Manus dei* sarebbe dunque testimonianza non della scomparsa dell'elemento solare, ma della contrazione di questo terzo membro della triade divina, che riappare, come si è visto, di frequente nella triade cosmica aquila-sole-luna, rappresentata ad esempio nella piramide di Kömlod o sulla lamina di Heddernheim. In essa il Maestro dei Cieli, *Iuppiter Dolichenus*, è rappresentato dall'aquila, che in una stele di Heddernheim appare sul globo celeste,⁷⁰ con lo stesso valore dunque di quella rappresentata su un altare proveniente dai dintorni di Tiro. Sulle tre facce di questo si alternano infatti l'aquila con il fulmine e i busti di *Sol* e *Luna*.⁷¹

Non si trattò dunque della rimozione del terzo elemento della triade, ma della riduzione di esso, ovviamente riemergente là dove trovava uno spazio religioso libero.

È il caso della *X Regio*, di cui non si è ancora sufficientemente valutata la forza del substrato. Qui particolarmente intense sono le testimonianze del culto solare, sia indipendente sia legato alle sfere religiose mitriaca e dolichenia. Da Pola viene la dedica di *Numerius Placentius Atticus*,⁷² da Venezia, forse di provenienza aquileiese, le dediche l'una quale *pater nomimus*,⁷³ l'altra quale *sacerdos*⁷⁴ di un *Quintus Baienus Proculus*, che, per altre dediche da lui poste e a noi giunte, si rivela come un'alta personalità della comunità mitriaca aquileiese.⁷⁵ Le dediche a *Sol* provenienti da Aquileia sono del resto numerose. Oltre a quella ben nota di Diocleziano e Massimiano ricordiamo l'iscrizione rinvenuta nel tempio di Iside, ove l'identificazione di *Iuppiter* con *Sol* potrebbe essere avvenuta « all'interno di una comunità religiosa siriana, legata cioè agli sviluppi religiosi di uno dei tanti Baalim shamin semitici », differenti certamente dall'*Helios-Sol* di tradizione greca, la cui immagine continuava a essere riproposta su gemme e lucerne.⁷⁶

Il liberto *Lucius Cassius Ianuarius* scioglie un voto a *Sol* a Verona, ove sono state trovate la maggior parte delle dediche a divinità ellenistico-orientali, alle quali si riconosce generalmente una indifferenziata valenza solare, risultante anche dalla sopravvivenza di un culto di sostrato.⁷⁷ Anche nel *pagus Arusnatum*, solitamente considerato meno contaminato, *Sol* e *Luna* erano adorati, co-

me testimonia la dedica apposta dal *flamen Quintus Sertorius Festus*, figlio di *Quintus* su un'ara eretta forse non distante dal luogo dove sorge ora la pieve di S. Giorgio in Valpolicella.⁷⁸ A *Sol* sono anche assai devoti gli abitanti dell'area bresciana, dove sono state rinvenute dediche private e ufficiali, quale quella riutilizzata in S. Maria in Solario, tutte ritenute testimonianza di culti di sostrato rivitalizzati da influenze di religioni orientali.⁷⁹

Interessante è poi rilevare nelle iconografie di sostrato dell'una e dell'altra zona la presenza dello schema iconografico dell'uomo in piedi su cavallo. Dell'area camuna ricordiamo il guerriero armato di asta e scudo in piedi su cavallo rappresentato sulla grande roccia di Naquane, a cui si possono affiancare le figure armate stanti in piedi su cavallo sulla roccia del Castelliere del Dos dell'Arca, ma anche il cavaliere di Monte Lenzo di Albisano e soprattutto il cavaliere della pietra delle Griselle a Ca' Bianca di Torri sul lago di Garda.⁸⁰ La difficoltà di datarle con precisione (ma sembrerebbero da ascrivere tutte all'inizio dell'Età del Ferro)⁸¹ è pari alla difficoltà di stabilire l'origine di una tale iconografia, nata probabilmente dalla soluzione scelta per risolvere il problema grafico della sovrapposizione dell'uomo sul cavallo. Certo è difficile, se non impossibile, valutare l'incidenza di tali iconografie di substrato nelle manifestazioni religiose posteriori, ma la presenza in scene supestri della stessa valle dell'iconografia del dio Cernunno suggerisce di non dimenticarle completamente. Non si può infatti escludere che tale soluzione, originariamente forse solo disegnativa, si sia poi codificata come schema iconografico per una precisa entità divina o mitologica, spesso collegabile, a giudicare dai dischi raggiati assai frequenti nelle incisioni, con il dominante culto solare.⁸² Questo non dovette avere caratteri tanto diversi da quelli che ebbe nella Valpolicella, data la possibilità di contatti tra gli abitanti della zona del Garda e gli *Arusnates*, di cui S. Giorgio dovette essere un centro, che fin da allora godeva di quella preminenza religiosa su tutta la valle, che durò ben oltre l'epoca romana, a giudicare dalla storia della splendida pieve eretta, forse almeno in parte, già nell'VIII secolo d.C.⁸³ Dentro e intorno ad essa numerosi resti romani rivelano questa lunga storia, dall'ara già ricordata di *Quin-*

tus Sertorius Festus alla pietra conservata nell'adiacente piccolo chiostro con dedica *Q. Nigidius/Syri Fil/Festus/et Atilia...*⁸⁴

Tra tutti gli altri reperti archeologici questi sono dati particolarmente significativi, testimoniando da un lato la persistenza in età romana di culti solari legati al sostrato, dall'altra la possibilità di fenomeni sincretistici determinati dalla presenza *in loco* di elementi allogeni, sufficiente a giustificare l'ingresso nel complesso religioso indigeno di una divinità esterna strutturalmente e iconograficamente analoga a una qualche divinità locale. Tali « coperture » delle vecchie divinità con le nuove potrebbero essere state favorite proprio dall'essere le indigene rimaste incontaminate dalle sopravvenute divinità romane, pur venerate a fianco delle ancor misteriose entità divine degli *Arusnates*. In altre parole, e contrariamente a quanto gli studiosi avevano finora affermato, lo spazio religioso delle divinità di sostrato ancora libero avrebbe permesso qui l'entrata di culti orientali analoghi per contenuto e forma. La dimostrazione più evidente viene dalla stessa stipe rinvenuta in località « al Cristo » di S. Giorgio in Valpolicella, ove Attis e Nemesis sembrano aver assorbito le precedenti divinità con esiti particolarissimi.⁸⁵ Né si può dimenticare pur con le dovute riserve l'ipotesi recentemente avanzata dalla Bassignano che nell'ancor enigmatico *mannisnavius* si possa vedere il ricordo di una divinità avente carattere lunare, non molto dissimile dall'anatolico Men.⁸⁶ Non fu dunque solo l'area urbana veronese a sentire influssi orientali e può non essere strano trovare a Colognola il culto di una divinità solare che nulla aveva di soteriologico e che conservava ancora in sé i tratti arcaici dell'antico dio solare mesopotamico, che era anche un dio della fertilità. In esso era predominante l'aspetto del ciclico apparire e scomparire, che è forse proprio il carattere dominante di *Sol* nella *X Regio*. Con ciò si spiega anche l'assenza nel dio del rilievo di Colognola del nimbo radiato, altrove appunto particolare consueto all'iconografia solare.

Resta da risolvere il problema del nome con cui la divinità siro-anatolica fu accolta a Colognola. L'epigrafe appare piuttosto rovinata e presenta non pochi punti dubbi di lettura. Nel rilievo, inquadrato solo su tre lati da una cornice dalla

consueta modanatura, l'iscrizione occupa la fronte del lato inferiore della lastra, che, privo di cornice, è tagliato in modo da creare il piano di calpestio alle due figure, secondo una tipologia tipica dei rilievi mitriaci e dolicheni. Due piccoli triangoli, che racchiudono un fiore a quattro petali con bottone centrale, delimitano il campo della iscrizione che corre su tre righe e di cui già si è dato il testo con le integrazioni proposte. In tale testo il nome della divinità non compare. Esso, o la formula per esso, si cela probabilmente in quelle due lettere che leggiamo sulla cornice superiore del rilievo, di cui già lo Janovitz ha dato notizia,⁸⁷ e che, a mio avviso, appaiono precedute da un piede di lettera. Queste tre lettere identiche per la forma a quelle che compongono l'iscrizione dedicatoria di base e dunque contemporanee all'immagine del dio e alla dedica di *L. Valerius Arianus* restano sostanzialmente incomprensibili.⁸⁸ L'assenza delle lettere AM nei nomi delle divinità consuete, l'assenza di un'altra lettera dopo la M e la distanza tra le due lettere porterebbero a far supporre una formula, ma diseguale è la distanza tra la A e il piede di lettera che la precede. Questa poi, data la verticalità del segno, appartiene ad una lettera ad aste verticali. Tra le tante ipotesi vagliate⁸⁹ una appare più probabile sulla base di alcune osservazioni.

Tra gli epiteti riservati dalla tradizione semitica a Shamash l'iscrizione di Karatepe riporta quello di « eterno », un epiteto attribuito in tardo periodo romano a *Sol* per il carattere perpetuo del sistema solare,⁹⁰ ma già prima ad una non identificata figura divina, frequente soprattutto nelle dediche della *X Regio*, su cui sono recentemente tornati sia il Cassola sia la Budischovsky.⁹¹ Questo *Aeternus*, erroneamente considerato da alcuni quale *Iuppiter Dolichenus*, riconosciuto generalmente come un dio dal forte carattere solare, geneticamente semitico, ha come caratteristica più evidente un rapporto assai stretto con il fedele; tanto che l'aquileiese *Antonius Valens*, probabilmente lo stesso *M. Antonius Valens* che in altra epigrafe aquileiese si qualifica oriundo di Berito, pone la sua dedica *Deo Aeterno Exaudit(ori) somnio monitus*, accompagnandola con la formula *pro salute*, costante anche in altre dediche allo stesso dio.⁹² La serie di iscrizioni relative a questa divinità, con una forte proporzio-

ne di dedicanti dal nome orientale, appare tanto più importante in quanto nella stessa Aquileia si è rinvenuta una iscrizione che nella lettura del Cumont e del De Ruggero testimonia tale epiteto per la dea *Luna*, offrendo una *interpretatio* di *Luna*, con *Atargatis*, con quella figura divina cioè che con *Hadad* e *Shamash* formava ad Eliopoli una triade pressoché analoga a quella tipo Tell Halaf.⁹³ Questa analogia è forse la ragione di quel sincretismo rarissimo testimoniato da un'altra iscrizione aquileiese al *Dolichenus Heliopolitanus* e da un'iscrizione di *Aquincum*.⁹⁴ « Sincretismo rarissimo » scrive il Cassola « tra due divinità che a loro volta sono composite, perché *IOM Dolichenus* nasce dall'incontro tra Giove e il Baal di Doliché nella Commagene, *IOM Heliopolitanus* dall'incontro con il dio *Hadad* di Eliopoli (*Baalbek*) »⁹⁵ Di tale sincretismo è forse tuttavia testimonianza anche la placca triangolare di Hedderheim, ove la figura con calathos potrebbe essere un *Iuppiter Heliopolitanus* piuttosto che un *Serapis*.⁹⁶ D'altra parte va anche ricordata la dedica a *IOM Dolichenus et Dea Suria Magna Caelestis* del sacerdote *Flavius Barbadadi* trovata ad *Apulum*.⁹⁷ Viene dunque da chiedersi se il dio su cavallo del rilievo da Colognola possa essere spiegato con questi particolarissimi esiti del culto orientale dolichenio nella *X Regio* e se la formula scolpita sul listello superiore possa sciogliersi, pur essendo generalmente *Magnus* anteposto a *Aeternus*, con un *Aeternus Magnus*.

A Verona *Lucius Stadius Diodorus* dedica un'ara *Deo Magno Aeterno*, usando la formula *quot se precibus compotem fecisset*, forse non casualmente analoga a quella con cui *Lucius Valerius Arianus compos factus* aveva offerto il monumento di cui doveva far parte la lastra con il rilievo del dio su cavallo.⁹⁸ Potrebbe cioè supporre la stessa divinità, accettando la recente ipotesi che l'uso del termine *Deus* inizi solo a partire dal 180 d.C., epoca forse posteriore al rilievo di Colognola,⁹⁹ ma l'immagine scolpita su una dedica aquileiese¹⁰⁰ non si accorda con quella del rilievo di Colognola. Inoltre, come si è già fatto notare, la formula sembra preceduta almeno da un'altra lettera, quasi totalmente scomparsa nella rottura, per il vero e proprio nome della divinità. La già notata differenza di distanza tra le lettere AM e il piede di lettera che precede fa del resto pensare che esso non appartenga alla

formula, ma piuttosto al nome della divinità inciso per esteso e dunque la soluzione per cui si propende è che la dedica fosse [Soli] A(eterno) M(agno).¹⁰¹

Niente di più crediamo si possa dire per ora né sul nome né sulla datazione.

L'elemento più indicativo per una datazione del rilievo è il fregio scolpito sul retro della lastra, chiaramente riconoscibile come decorazione di un soffitto di architrave. Il motivo della fascia rettangolare, kyma lesbico continuo e treccia al centro, inizia già in età augustea e perdura fino al III secolo d.C. Nel frammento di Colognola si tratta tuttavia dello schema a triplice treccia e a tre bottoni esemplificato dal Wegner con il soffitto della Ionische Halle di Mileto, sfruttato nell'Occidente romano ad esempio nel tempio del *Divus Adrianus*, nell'*Hadrianeum*. Il motivo dovrebbe dunque datarsi a questa epoca. Il confronto con la fascia ornamentale della *Basilica Julia* datata dal Wegner al 180 d.C.¹⁰² e con l'arco di S. Tomio a Verona¹⁰³ può indicare una datazione ad essi anteriore, non posteriore agli inizi dell'età antonina. La eccentricità del fregio rispetto alla lastra (fig. 1) indica chiaramente la priorità dell'uso della pietra come elemento architettonico e

dunque fornisce un *terminus post quem* per la sua utilizzazione come lastra per il monumento votivo, che la mancanza del patronimico e la forma delle lettere dell'iscrizione indurrebbero a porre alla metà del II secolo d.C.

Forse la lastra non era isolata. Certo, data la posizione dell'iscrizione, la sua sistemazione originaria doveva essere tale da permettere un'agevole lettura della dedica. Importanti sono dunque i tagli, che non crediamo moderni, sui fianchi del rilievo. Essi potrebbero indicare un suo inserimento in altro, fosse anche una semplice incorniciatura, ma solo uno scavo « *prope ecclesiam Peverelli* », da dove proveniva altro materiale,¹⁰⁴ potrebbe dare una risposta agli interrogativi che ancora pone il dio del rilievo di Colognola, il dio venerato in quel piccolo centro, certo un *vicus* romano,¹⁰⁵ arroccato su una verde collina, da cui non mancano tra l'altro anche testimonianze di presenze orientali, quale quella di *L. Octavius Zmeragdi Libertus Epaphroditus* che, ponendo la sua dedica a *Silvanus*, conferma la complessità del fenomeno dell'adozione di una divinità.¹⁰⁶

Istituto di Archeologia
Università di Padova

¹ *CIL*, V, 3321 (= *MMM*, II, p. 176, n. 567). La notizia del luogo di rinvenimento fu tratta dal MOMMSEN (p. 326) da una biografia di G. Peverelli, cui fa frequente riferimento anche l'Orti Manara (G.G. ORTI, *Gli antichi marmi alla Gente Sertoria Veronese spettanti illustrati*, Verona 1833). Impossibile è per ora stabilire la natura di quella *aedicula* che ospitava il rilievo.

² L'epigrafe è molto rovinata, ma dal calco fatto sembra accettabile la lettura data da L. FRANZONI in *Arte e civiltà romana nell'Italia settentrionale dalla repubblica alla tetrarchia*, Bologna 1965, n. 347, tav. CII, 206, ripresa da O. IANOVITZ, *Il culto solare nella « X Regio »*, Milano 1972, p. 74, fig. 5, preferendo lo scioglimento di *vov* in *voverat* a indicare l'antiorità della promessa rispetto allo scioglimento del voto (*CIL*, V, p. 1211). Nessun problema pone il gentilizio, non solo largamente attestato nel veronese, ma presente a Colognola stessa, ove gli studiosi credono di poter collocare le proprietà di quel Valerio Nasone, contemporaneo di Augusto, primo *flamen* di Verona (*CIL*, V, 3341; L. FRANZONI, *Carta Archeologica, Foglio 49 - Verona*, Firenze 1975, p. 20 sgg. Per *Arianus* invece non si trovano attestazioni nella *X Regio*, né esso appare riportato dal

Kajanto (I. KAJANTO, *The Latin Cognomina*, Helsinki 1965). V. invece *CIL*, VI, 38779, 34623, 15701, 34081 = 14352.

³ S. MAFFEI, *Museum Veronense*, Verona 1749, LXIX, 2; il MUSELLI (*Museum Lapidarium Veronense*, m/s 830 B.C.VR) e il TARGA (*In Museum Veronense Scipionis Maphei adnotationes*, ms. 911 B.C.VR) così lo descrivono: *Iuvenis decoru vultu, et saltatorio more indutus... supra equi dorsum stans, dextra elata, sinistra flagrum tenens*; il TOMASELLI (*Museo veronense ridotto a maggior chiarezza*, s.l. 1795, p. 135, n. 90) e il VENTURI (*Guida al Museo Lapidario*, I, Verona 1827) scrivono: Pietra votiva a Giove Dolicheno per la vittoria riportata da un giovane in Tarso nel ludo Dolico, correndo sopra un cavallo stando in piedi»; il CIPOLLA (*Relazione sulle condizioni del Museo Lapidario Maffeiiano al momento in cui viene consegnato al Municipio di Verona*, m/s Bibl. Castelvecchio, n. 90): Votiva di *L. Valerius (Ar(i)an(u)s)* per un sogno avuto. Rappresentanza: (il sogno, cioè) in una grotta, un uomo ritto sopra un cavallo, chitonato, con clamide, ha la testa coperta da un berretto frigio». È accolta come testimonianza del *desultor* in DS, s.v. *Desultor*, nota 28.

- ⁴ G. HEIDEMANN, in *BWPr*, III, 1879, p. 6 ss.
- ⁵ H. VON DÜTSCHKE, *Antike Bildwerke in Oberitalien*, IV, Leipzig 1880, n. 431; S. REINACH, *Répertoire de reliefs grecs et romains*, III, Paris 1912, p. 441.
- ⁶ F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, II, Bruxelles 1899, p. 176, n. 567, 421, n. 300.
- ⁷ C.B. PASCAL, *The Cults of Cisalpine Gaul*, Bruxelles 1964, p. 51 esclude che sia un *Iuppiter Dolichenus* per l'assenza degli attributi tipici di questo: folgore e bipenne. L'animale è ancora considerato, ma erroneamente, un toro dalla BUDISCHOSVKY, in *Aquileia e l'Oriente*, Udine 1977, p. 112.
- ⁸ L. FRANZONI, in *Arte e civiltà romana*, loc. cit.
- ⁹ G.A. MANSUELLI, in *Arte e civiltà romana*, cit., p. 122.
- ¹⁰ O. IANOVITZ, loc. cit.
- ¹¹ Per il problema del *desultor* e di uno dei giochi acrobatici più famosi del mondo romano v. E. SAGLIO, in *DS*, s.v. *Desultor*, cit.; A. ALFÖLDI, in *Bull. de la Société royale de Lettres de Lund*, I, 1952-1953, pp. 10, 47-48, tav. XV, 2, 3, 5; P. VIGNERON (*Le cheval dans l'antiquité gréco-romaine*, Nancy 1968, I, p. 191 ss.; tav. 77 c) si limita a confrontare il rilievo di Colognola con una moneta di *Sepullius Macer*, data secondo l'A. da E. BABELON, *Monnaies de la République Romaine*, Paris 1885, I, p. 289 ss., ove tuttavia non compare. Né una tale immagine del *desultor* compare su alcuna delle monete registrate dal CRAWFORD (*M.H. Crawford, Roman Republican Coinage*, Cambridge 1974, 297, 346, 480). In tutti i tipi ove il *desultor* appare esso è con due cavalli, su uno dei quali è seduto, e porta a volte un copricapo conico, assai dissimile dal berretto della figura del rilievo di Colognola.
- ¹² C.G.V. BRANDENSTEIN, in *MVAeG*, 46, 2, 1943, p. 62 ss.; E. LAROCHE, in *RHA*, VII, 46, 1946, p. 87; H. BOSSERT, in *HKS*, p. 65 ss.; N. YALOURIS, in *Museum Helveticum*, 7, 1950, pp. 96-97; E. WILL, *Le relief culturel gréco-romain*, Paris 1955, pp. 108-109; A. GOETZE, *Kleinasien*, München 1957, pp. 51, 130, 134; M. VIEYRA, in PUECH, *Storia delle religioni*, Bari 1977, p. 67 ss. Ricordiamo che i cavalli presso i mercanti assiri della Cappadocia venivano usati come animali da tiro: O.R. GURNEY, *Gli Ittiti*, Firenze 1962, p. 143.
- ¹³ H.G. GÜTERBOCK, in *Belleten*, VII, 1943, p. 311. Il POTTIER (in *Syria*, II, 1921, p. 113, figg. 105-109) ricorda il rinvenimento vicino all'hillani II di Zincirli di una statua di un dio montato su un piedistallo scolpito formato da due cavalli, per i quali rimaneva al rilievo di Maltaya.
- ¹⁴ H. OTTEN, in *JKF*, 2, 1952, pp. 62-73.
- ¹⁵ In un altro testo si legge infatti: « Pirva der Stadt Tuttuva [] Pferd haben wir befragt » (H. OTTEN, op. cit., p. 66). Pirva si venerava anche a Nenisankuwa, Duruduruwa, Iksunuwa e doveva far parte del pantheon pre-ittita.
- ¹⁶ P. GARELLI, *Les Assyriens en Cappadoce*, Paris 1963, pp. 113 ss., 145.
- ¹⁷ G. PERROT-H. CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, II, Paris 1884, fig. 313.
- ¹⁸ N. YALOURIS, loc. cit.
- ¹⁹ N. ÖZGÜC, *The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe*. Ankara 1965, tav. XXXIII, fig. 106, p. 67-68; K. BITTEL, *Gli Ittiti*, Milano 1977, p. 74, fig. 87. È probabile che tale divinità sia anche presente in un'impronta di sigillo proveniente dalla stessa località (N. ÖZGÜC, op. cit., tav. XXII, n. 65, p. 83; K. BITTEL, op. cit., fig. 74).
- ²⁰ Meraviglia tale lacuna data la nota importanza del cavallo nel mondo ittita, dalla cui capitale proviene la famosa opera sull'addestramento e acclimatazione dei cavalli elaborata da Kikkuli del paese di Mitanni (O.R. GURNEY, *Gli Ittiti*, cit., pp. 144-145; F. IMPARATI, *I Hurriti*, Firenze 1964, pp. 50-52, 144-149), il gruppo di origine indo-aria che stabilì il suo potere tra il Khabur e il Mediterraneo e che venerava Mitra e Varuna. Pur non potendosi trarre conclusione alcuna, né volendosi qui suggerire alcun collegamento sembra doveroso ricordare che proprio nella religione delle genti dell'Indo il cavallo rappresentava Prajapati (L. RENOU-J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, Paris 1947, pp. 358-359; M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, p. 92; v. anche W. KOPPERS, in *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 311-312). Per le ascendenze iconografiche di *Iuppiter Dolichenus*: P. MERLAT, *Iuppiter Dolichenus, Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris 1960.
- ²¹ V. nota 13; W. ORTHMANN, *Untersuchungen zur Späthethischen Kunst*, Bonn 1971, pp. 549-550, tav. 66 e-f.
- ²² M.V. OPPENHEIM, in *Mélanges syriens offerts à Ms. R. Dussaud*, II, Paris 1939, p. 609; P. MERLAT, *Iuppiter Dolichenus*, cit., p. 82, n. 5. Sulle divinità solari nel vicino oriente antico v. G. GARBINI, in *L'alba della civiltà*, III, Torino 1976, pp. 342-347.
- ²³ M. VIEYRA, in PUECH, cit., pp. 101-102.
- ²⁴ O.A. TAŞYUREK, *The Urartian Belts*, Ankara 1975, I, tavv. 7-8. Della divinità urartea solare Shiwin abbiamo il nome nella lista della rupe di Meher Kapusu: B.B. PIOTROVSKIJ, *Il regno di Van-Urartu*, Roma 1966, pp. 318-319, 324, fig. 70.
- ²⁵ XEN., *Anab.*, IV, 5, 35.
- ²⁶ N. YALOURIS, op. cit., p. 98, fig. 15.
- ²⁷ G. PERROT-H. CHIPIEZ, op. cit., p. 642 ss., fig. 313; F. THUREAU-DANGIN, in *RAssyr*, XXI, 1924, p. 185 ss., per il cavallo in relazione a Shamash p. 193; W. BACHMANN, in *WVDOG*, 52, 1927 (rist. 1969), p. 25 ss., fig. 18 b e tav. 31 b; G. CONTENAU, *Manuel d'Archéologie Orientale*, III, Paris 1931, p. 1281; R.M. BOEHMER, in *JdI*, 90, 1975, pp. 52-54, figg. 6, 15-16; per una scultura rupestre simile a quella di Maltaya: *Iraq*, 35, 1973, p. 203 ss.; per la stele di Asarhaddon: F. THUREAU-DANGIN-M.

DUNAND, *Til Barsib*, 1936, p. 152. Riprende il collegamento tra Pirva e il dio su cavallo di Maltaya E. WILL, *op. cit.*, p. 109.

²⁸ F. THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, p. 194; E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1949, pt. 4, n. 19, pp. 60 ss., 162 ss., n. 11, p. 87. L'OLMSTEAD (*A History of Assyria*, New York-London 1923, p. 619) ricorda un altare di Assur con il dio che svela il futuro, ove la serie degli dei si chiude con il cavallo che « as ass of the mountains to the east very appropriately comes from the sunrise ». J.M. BLAZQUEZ, in *Imagen y Mito*, Madrid 1977, pp. 252-260) ricorda l'associazione del disco solare e il cavallo (?) in una lamina siraca per la quale v. I. DECHELETTE, in *RA*, 14, 1909, pp. 311-312, fig. 14; G. CONTENAU, *Manuel, cit.*, II, p. 416; R. FORRER, in *Prehistoire*, I, 1932, pp. 548, 824, fig. 2. Va poi anche tenuto presente che il Picard riconosce il cavallo come attributo dell'Hadad fenicio (CH. PICARD, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris 1954, pp. 52-54). Infine il DUSSAUD, in *Syria*, XXIII, 1942-1943, p. 44 discutendo del valore solare del terzo elemento della triade eliopolitana pensa che Genneas associato al cavallo possa essere riconosciuto come l'antico Shamash. Ancora sul dio solare a cavallo *ibid.*, p. 63.

²⁹ G. CONTENAU, *Manuel, cit.*, II, p. 953, figg. 663-664. Già la teogonia hurrita ci appare « frutto di un pensiero religioso sincretista... » (M. VIEYRA, *art. cit.*, p. 91) e Shimegi, lo Shamash mesopotamico, fa parte del pantheon mitannico (*ibid.*, p. 99; F. IMPARATI, *op. cit.*, p. 106).

³⁰ Distinta comunque da Shiwat « sole ».

³¹ D.D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib*, Chicago 1924; *Id.*, *ARAB*, 2, pp. 115-197; A.K. GRAYSON, in *AFO*, 20, 1963, p. 84, n. 5; A. MOORTGAT, *The Art of Ancient Mesopotamia*, London 1969, p. 150 ss.

³² F. CUMONT, in *RE*, V, s.v. *Dolichenus*; *Id.*, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1913 (ed. it., Bari 1967, pp. 141 ss., 175); H. DEMIRCIÖGLÜ, *Der Gott auf dem Stier*, Berlin 1939; R. DUSSAUD, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, Paris 1949, p. 392 ss.; P. MERLAT, *Jupiter Dolichenus*, *cit.*, pp. 53-98; M.J. VERMASEREN, *Hellenistic Religions in Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, I, Leida 1969, p. 52 ss.

³³ R. DUSSAUD, in *RA*, 4, 1904, pp. 225-260, ricordando la terza figura nominata da LUCIANO (*De dea Syria*, 33) tra le statue di Hadad e Atargatis ne deduce il culto di una triade divina. V. anche *Id.*, in *RE*, VII, s.v. *Hadad*; F. CUMONT, in *RE*, IV, s.v. *Dea Syria*; D.O. EDZARD, in *Kleine Pauly*, s.v. *Hadad*; W. FAUTH, in *Kleine Pauly*, s.v. *Dea Syria*. Sul terzo elemento della triade eliopolitana gli studiosi si sono trovati in disaccordo: se infatti il SEYRIG (in *Syria*, X, 1929, p. 333 ss.) riconosceva in Genaios associato al leone, antico simbolo di Shamash,

il dio solare divenuto poi nella *interpretatio* romana *Mercurius Heliopolitanus* per la sua funzione di messaggero di Juppiter, parallelamente a quanto accade per Malakbel = messaggero di Bel (p. 343), il PARROT (in *Syria*, X, 1929, p. 119 ss.) supposeva piuttosto che Gennaos-Shamash fosse piuttosto interpretato con *Iuppiter-Helios*, mentre il DUSSAUD (in *Syria*, XXIII, 1942-1943, p. 44) riteneva Genneas associato al cavallo, e dunque legato all'iconografia assira, l'elemento solare poi sostituito. V. anche B.M. FELLETTI MAJ, in *Bull. Com.*, 75, 1953-54, p. 144 ss. Per il carattere della triade eliopolitana rispetto ad altre triadi v. H. SEYRIG, in *Syria*, X, 1929, p. 355. ³⁴ H. SEYRIG, in *Syria*, XLVIII, 1971, p. 349 ss.; per la sopravvivenza dell'antico dio babilonese: J. BOTTERO, *La religione babilonese*, Firenze 1961, pp. 147-148; v. *Arabien*, in *Hdb d Altw.*, München 1963, pp. 87, 243-244, 252.

³⁵ *Ibid.*: M.I. ROSTOVZEFF, *The Excavations of Dura Europos. - Preliminary Report of VII-VIII Seasons of Work*, New Haven 1939, n. 879, p. 174; *Id.*, in *JRS*, 22, 1932, p. 111; D. SCHLUMBERGER, *Palmyrène du N.O.* 1951, p. 70, A I, tav. XXXI, I; p. 73, D 17, tav. XXXI, 2; J. CANTINEAU, *Invent. des Inscr. de Palmyra*, V, 8; *Götter und Mythen in Vorderen Orient*, in *Wörterbuch der Mythologie*, I, Stuttgart 1965, pp. 467-468, 528-533, ivi altra bibliografia; CH. DUNANT, *Le Sanctuaire de Baalshamin a Palmyre*, Neuchatel 1971, pp. 44-45, nn. 32, 33. Malakbel, il messaggero di Bel = il Sole o il Sole nascente, formava con Belshamin, il sovrano dei Cieli, e Aglibol, il dio luna, una triade ben nota dai rilievi orientali (H. SEYRIG, in *Syria*, XVIII, 1937, p. 201, tav. 31; *Id.*, in *Syria*, XXVI, 1949, p. 29 ss., tav. 2) avendo forse sostituito nella stessa triade Jarhibol « the Sun at the eight of the course », protettore delle fonti, venerato a Roma in un santuario a Trastevere, collegato forse al quartiere dei Palmireni fin dal I sec. d.C. (S.M. SAVAGE, in *MemAmAc.*, XVII, 1940, p. 53 ss.). Sull'altare del Capitolino F. CUMONT, in *Syria*, IX, 1928, pp. 101-109; C. PIETRANGELI, *I monumenti dei culti orientali*, Roma 1951, *passim* e in particolare pp. 9, 16, n. 19 e n. 33; HELBIG⁴, n. 1178. Per Shamash v. ancora A. JEREMIAS, in *Roscher*, IV, coll. 533-558.

³⁶ Z. KADAR, *Die Kleinasiatisch-Syrischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, Leiden 1962, pp. 39-40, tav. III, 5. Per la frusta: G. FOUGÈRES, in *DS*, s.v. *Flagellum*; J. TOUTAIN, in *DS*, s.v. *Virga*; R. DUSSAUD, in *Syria*, XIII, 1942-43, p. 55 ss.: analizzando la figura della *Juppiter Heliopolitanus* egli ribadisce il valore della frusta come simbolo solare, confrontandola con l'altare di Bted'el (fig. 10) rifiutando un'ipotesi del Seyrig sulla frusta del dio di Eliopoli quale trasformazione del fulmine asiatico a 3 fiamme.

³⁷ C. PIETRANGELI, *op. cit.*, p. 21, n. 30 (ivi bibl. precedente); L.A. CAMPBELL, *Mithraic iconography and ideology*, Leiden 1968, 6 h II.2.

³⁸ V. ad es. C.F.A. SCHAEFFER, in *Syria*, XVIII, 1937, p. 128 ss.; *Id.*, in *Syria*, XLIII, 1966, pp. 6-8, figg.

2-3; F. CUMONT, *Fouilles de Doura Europos* 1922-1923, Paris 1926, p. 70 ss.; Id., in *Syria*, XIV, 1935, p. 385 ss.

³⁹ R. GHIRSHMAN, *Arte Persiana. Parti e Sassanidi*, Milano 1962, figg. 103-106.

⁴⁰ F. PANVINI ROSATI, *I tetrarchi*, Roma s.d., tav. XI.

⁴¹ Questo gesto diventa tipico della iconografia del *Sol* radiato testimoniata da bronzetti diffusi un po' ovunque, compresa la X *Regio* (v. ad es. G. BERTOLI, *Delle antichità di Aquileia*, tomo III, 16, fig. DCCCCLXXX; A.M. NAPOLITANO, in *AquilNost.*, XXI, 1950, col. 40; NSc., XXIX, 1975, p. 528, fig. 36). La stessa iconografia è testimoniata nelle monete a partire da Caracalla. Il *Sol Conservator* nella monetazione di Probo (*DS*, s.v. *Sol*, fig. 6501) appare stante sulla sinistra, con globo nella mano sinistra, la testa volta a destra, il braccio destro alzato e la mano a palmo aperto volto verso l'esterno. Quanto all'iconografia degli imperatori ricordiamo che Elagabalo si fece appunto rappresentare con frusta nella sinistra e mano destra alzata a palmo aperto in fuori (A. ALFÖLDI, in *RM*, L, 1935, p. 142 ss., tavv. 7-13). Cfr. anche B.M. FELLETTI MAJ, s.v. *Sol*, in *EAA*, VII, 1966, pp. 398-400.

⁴² H. SEYRIG, in *Syria*, XVIII, 1937, pp. 198-209, tav. XXXI; Id., in *Syria*, XXVI, 1949, p. 29 ss., tav. 2.

⁴³ G.H. HALSBERGHE, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden 1972, pp. 122-129.

⁴⁴ E. VINET, in *DS*, s.v. *Amazones*; D.v. BOTHMER, *Amazones in Greek Art*, Oxford 1957, *passim*; per Mithra, come rileva il CUMONT, *TMM*, p. 180, I e nota 10, non è la regola: troviamo i paraorecchi in alcuni monumenti quali i nn. 93, 9228 bis, 285 a. Per il Mithra di piazza Dante al Capitolino: C. PIETRANGELI, *op. cit.*, n. 32. È invece il berretto consueto sia in Men che in Attis. Per questo v. ad es. R. CALZA, in *MemPontAcc.*, s. 3, VII, 2, 7, 1947, p. 257 ss., figg. 18, 23, 25; M.J. VERMASEREN, *Cybele and Attis*, London 1977, fig. varie. V. Anche EA, 5055.

⁴⁵ Anche i calzari sembrano doversi riportare ad ambiente orientale e possono confrontarsi con quelli di una statua di Attis al Capitolino (inv. n. 2983).

⁴⁶ H. SEYRIG, in *Syria*, XVIII, 1937, p. 7 ss., ricorda il pantalone come tipico del dio di Doliché: F. CUMONT, *TMM*, p. 181; G. WIDENGREN, in *La Persia e il mondo romano*, Roma 1966, p. 437.

⁴⁷ H. SEYRIG, in *Syria*, XXVI, 1949, p. 28 ss.; v. anche F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles 1913, p. 11 ss., 232, nota 1; Id., in *Syria*, I, 1920, p. 183 ss., in particolare p. 188; G. WIDENGREN, *op. cit.*, p. 435 ss.

⁴⁸ F. CUMONT, in *RE*, V, coll. 1276-1281; Id., *Études syriennes*, Paris 1917, p. 173; P. MERLAT, *op. cit.*, p. 79 ss.

⁴⁹ Sulla sacralità dei cavalli presso gli iranici HEROD., I, 189; VII, 40; 55. Sulla consacrazione dei cavalli

al Sole: DIO CHRYS., *Or.*, XXXVI, 41; IUSTIN., I, 10, 5. Cavalli bianchi trainavano il carro del Sole alla prima uscita di Ciro dalla reggia (XEN., *Cyr.*, VIII, 3) e CURZIO RUFO ricorda che nel corteo dopo il carro sacro di Giove tirato da cavalli bianchi veniva un cavallo « *esimiae magnitudinis* » « *quem Solis appellabant* » (III, 3, II). Sul sacrificio dei cavalli v. M. CAPOZZA, in *Critica Storica*, II, 3, 1963, pp. 251-293, ivi bibl.

⁵⁰ P. MERLAT, *Répertoire des Inscriptions et Monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Rennes 1951, pp. 3 n. 1, 9 n. 5.

⁵¹ *Ibid.*, p. 6 n. 3.

⁵² *Ibid.*, p. 86 n. 86.

⁵³ L.A. CAMPBELL, *op. cit.*, p. 6 ss.

⁵⁴ H. FRANKFORT, *Cylinder Seals*, London 1939, pp. 98-100, tavv. XVIII a, XIX b.

⁵⁵ È l'ipotesi del Saxl (F. SAXL, in *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, II (XVI) 1923, p. 82) ripresa dal WILL, *op. cit.*, pp. 205-208. Per l'iconografia di Shamash nascente dalla montagna: H. FRANKFORT, *op. cit.*, pp. 99-100, tav. XVIII g. V. anche G. GNOLI, in *Gururajamnjrika. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, I, Napoli 1974, p. 37. Per un'ascendenza anatolica invece V. MÜLLER, in *RM*, 44, 1929, p. 76 e nota 1.

⁵⁶ Per l'iscrizione dell'Aventino: CIL, VI, 412; H. DEMIRCIÖGLU, *op. cit.*, p. 93, n. 154; P. MERLAT, *Répertoire, cit.*, n. 203; per l'iscrizione di Porta Antonina: CIL, VI, 30941; H. DEMIRCIÖGLU, *op. cit.*, p. 93, n. 172; P. MERLAT, *Répertoire, cit.*, n. 237.

⁵⁷ E. e J.R. HARRIS, *The Oriental Cults in Roman Britain*, Leiden 1965, pp. 57-60, tav. XIV.

⁵⁸ CIL, VI, 31181; H. DEMIRCIÖGLU, p. 93, n. 166; P. MERLAT, *Répertoire, cit.*, n. 239.

⁵⁹ P. MERLAT, *Jupiter Dolichenus, cit.*, p. 40 ss.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 35 ss. e n. 10. Altri esempi in Id., *Répertoire, cit.*, nn. 143, tav. XI, 3; 153, tav. XIV, fig. 33; 168; 185, tav. XIX; 190, tav. XX, 2; 206, tav. XXII, 1; 242, tav. XXIII, 2; XXIV.

⁶¹ H. SEYRIG, in *Syria*, XIV, 1933, p. 370 n. 2, fig. 1.

⁶² P. MERLAT, *Répertoire, cit.*, pp. 219-224 e nn. 222, 242, 244, 346; v. anche Id., *Jupiter Dolichenus, cit.*, p. 35.

⁶³ Id., *Répertoire, cit.*, nn. 105, tav. VIII, 1; 164; 217; 318, tav. XXXV, I da Heddernheim; 347 di origine ignota e interessante per l'aggiunta del toro: v. R. NOLL, in *Öjh.*, 31, 1939, coll. 67-75, fig. 18; per la mano di Mauer R. NOLL, *Der Grosse Dolichenusfund von Mauer a.d.Url*, Wien 1941, p. 18, n. 62, fig. 1; per la mano di Heddernheim E. SCHWERTHEIM, *Die Denkmäler Orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland*, Leiden 1974, tav. 102, n. 74.

⁶⁴ P. MERLAT, *Répertoire, cit.*, p. 136, n. 153, tav. XIV.

⁶⁵ H. FRANKFORT, *op. cit.*, p. 240, fig. 42 e tav. XXVIII k, XXIX k, XXX a; P. MERLAT, *Jupiter Dolichenus, cit.*, p. 179, fig. 29.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 177-183. Ma bisognerebbe distinguere la *manus dei* quale è quella reggente il fulmine nel medaglione della parte posteriore dell'insegna di Mauzer an der Url, giustamente confrontata con i bassorilievi di Kefr-Kelbine e Tell Sfir, o quella con la figurina di toro applicata dalla semplice mano aperta, come dimostra appunto il cippo di Arimè studiato dal SEYRIG (in *Syria*, X, 1939, p. 189 ss., fig. 9), ove la mano a palmo aperto affianca la mano tenente il fulmine, simboleggiando evidentemente una coppia divina. Il Seyrig, pur ritenendola una rarità, la interpreta come simbolo di Atargatis. Molto simile alle mani dolichene è poi la mano bronzea del museo di Beyrouth che il Seyrig dà a p. 194, fig. 13. Nella mano votiva dedicata a *Juppiter Heliopolitanus* conservata al Louvre (A. CHAMPDOR, *L'acropole de Baalbek*, Paris 1959) va invece riconosciuto un concetto di base analogo a quello della mano con toro già discussa (v. nota 63).

⁶⁷ P. MERLAT, *Répertoire*, p. 132, n. 152, tav. XIII.

⁶⁸ H. SEYRIG, in *Syria*, XVIII, 1937, p. 32 ss.; *Id.*, in *Syria*, XX, 1939, p. 193; *Id.*, in *Syria*, XXVI, 1949, p. 33, tav. I, 6. È chiaro che al di fuori dell'ambiente siriano si trattò dell'accoglimento di simboli codificati ormai a tal punto da potersi sostituire all'immagine della divinità.

⁶⁹ H. SEYRIG, in *Syria*, X, 1929, p. 341.

⁷⁰ P. MERLAT, *Jupiter Dolichenus*, *cit.*, pp. 40-44, 107 ss.; in particolare pp. 112-114.

⁷¹ F. CUMONT, in *Syria*, VIII, 1927, p. 163 ss.

⁷² *II*, X, 1, 22; cfr. M.J. VERMASEREN, *CIMRM*, n. 757; C.B. PASCAL, *op. cit.*, p. 61, nota 3; O. IANOVITZ, *op. cit.*, p. 15.

⁷³ *CIL*, V, 764 (= *MMM*, II, p. 123, n. 166 = *CIMRM*, n. 739 = *ILS*, 4251); C.B. PASCAL, *op. cit.*, pp. 62, nota 6, 64; O. IANOVITZ, *op. cit.*, pp. 34-37. Per la provenienza L. MARANGONI, in *Archivio Veneto*, XIII, 1933, pp. 2, 27, 28; G. MARZEMIN, *Le origini romane di Venezia*, Venezia 1937, p. 211; G.B. FORLATI TAMARO, in *Actes du II Congrès International d'Épigraphie grecque et latine*, Paris 1953, pp. 294-295.

⁷⁴ B. FORLATI TAMARO, in *Aquileia chiama*, I, 1954, 2, pp. 35-36, fig. 1; *AE*, 1959, n. 101.

⁷⁵ *CIL*, V, 763; *MMM*, I, p. 207; *CIL*, V, 37 (= *MMM*, II, p. 213, n. 167 = *CIMRM*, n. 739).

⁷⁶ O. IANOVITZ, *op. cit.*, p. 37 ss.

⁷⁷ *CIL*, V, 3278 (= *MMM*, II, p. 218, n. 209 = *CIMRM*, n. 702); cfr. A. ZARPELLON, *Verona e l'agro veronese in età romana*, Verona 1954, p. 65; C.B. PASCAL, *op. cit.*, p. 61; F. SARTORI, *op. cit.*, p. 234; v. anche O. IANOVITZ, p. 74 ss., ma va corretta l'ipotesi che le dediche alle divinità ellenistiche orientali e quelle rivolte a divinità solari limitate alla città (O. IANOVITZ, *op. cit.*, p. 80 e nota 32).

⁷⁸ Anche *Sol* e *Luna* della *res sacra* del *pagus Arusnatum* poco avrebbero a vedere con la divinità solare di origine orientale che lo Janovitz intendeva mette-

re in luce, rappresentando piuttosto o semplicemente gli astri del giorno e della notte o una divinità romano-italica (O. IANOVITZ, *op. cit.*, p. 80, nota 33). Per il *pagus Arusnatum* E. HUELSEN, in *RE*, II, s.v. *Arusnatum pagus*; F. SARTORI, *op. cit.*, p. 215 ss.; C.B. PASCAL, *op. cit.*, pp. 179-182; A.M. LAVORIERO, in *Nova Historia*, XIV, 1962, pp. 3-12; G.M. MANZINI, in *Studi Trentini di Scienze Storiche*, XLIV, 1965, pp. 321-347; L. FRANZONI, in *S. Giorgio di Valpolicella*, Verona 1975, p. 45 ss.

⁷⁹ O. IANOVITZ, *op. cit.*, pp. 94-96, ivi bibliografia.

⁸⁰ Il primo ed unico riferimento a tali incisioni in rapporto al dio del rilievo di Colognola è in M. BIADGO, *Rilievo votivo da Colognola nel Museo Maffei di Verona*, diss. Padova 1968-1969, pp. 66-73. Per la figura rappresentata sulla grande roccia di Naquane, in X 25 v. E. ANATI, *Civiltà preistorica della Val Camonica*, Milano 1964, fig. 30. Per tale iconografia riconosciuta diversa dal tipo della figura seduta sul cavallo (v. tab. A, V, 3 in *Boll. Camuno*, 1966) non si avanza da parte degli studiosi nessuna interpretazione, tranne un accenno ad un carattere mitologico della figura da parte dell'Anati. Sulla grande roccia di Naquane E. ANATI, in *Archives de l'Institut de Paleontologie Humaine*, 31, 1961, pp. 1-189. Per le incisioni sul lago di Garda: M. PASOTTI, in *Valcamonica Symposium*, I, *Actes du Symposium International d'Art Préhistorique*, Capo di Ponte 1970, p. 153 ss. A fig. 66 la figurina in piedi su cavallo della pietra di Marciaga. Ad un contenuto mitologico di alcune figurazioni si può pensare tenendo presente anche altri complessi, quali quello delle incisioni di Brancolino, non distante dall'area di Torri e Albisano, che rivela non solo la pertinenza dei segni ad una sfera magico-sacrale, ma anche l'inequivocabile riferimento a un culto religioso di precise entità divine (M.L. RINALDI, in *Atti della X Riunione scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria*, Verona 1966, pp. 249-258).

⁸¹ E. ANATI, in *Studi Camuni*, III², pp. 43-45, fig. 36; *Id.*, *Civiltà preistorica*, *cit.*, pp. 160-161; ALTHEIM, *Italien und Rom*, Amsterdam 1941, II, p. 260; P.M. DUVAL, *Les dieux de la Gaule*, Paris 1957, p. 14. V. inoltre discussione in *Valcamonica Symposium*, *cit.*, p. 256, per il problema della cronologia p. 241 ss.

⁸² L'Anati considera testimonianza di culto solare la figura di un uomo, probabilmente armato, con mano aperta volta verso il Sole o i Soli (E. ANATI, *Arte preistorica in Valtellina*, Brescia 1968, p. 65).

⁸³ Per i problemi della pieve: W. ARSLAN, *L'architettura romanica veronese*, Verona 1939; A.M. ROMANINI, in *Verona e il suo territorio*, *cit.*, II, pp. 598-606; G. SILVESTRI, *La Valpolicella*, Verona 1970; L. BARBI, in *S. Giorgio di Valpolicella*, *cit.*, p. 101 ss.

⁸⁴ *CIL*, XV, 3957; *S. Giorgio di Valpolicella*, *cit.*, fig. 19. Dediche al Sole sono poi testimoniate anche in Trentino, ove tuttavia sembra sempre ricollegarsi a Mithra: O. IANOVITZ, *op. cit.*, pp. 90-91 e nota 38.

⁸⁵ L. FRANZONI, in *Vita Veronese*, XVIII, 1965, pp. 274-283; S. *Giorgio di Valpolicella*, cit., pp. 48-68, figg. 27-41; M.L. RINALDI, in *Arte e Civiltà romana*, cit., pp. 348-350. Cfr. anche M.J. VERMASEREN, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leiden 1966, pp. 18 n. 1, 19 n. 1, tav. VII, 2.

⁸⁶ M.S. BASSIGNANO, in *Romanità del Trentino e di zone limitrofe*, Rovereto 30 Sett.-1-2 Ott. 1977.

⁸⁷ Le lettere sono state notate per la prima volta da M. BIADego, *op. cit.*, pp. 25-26; O. IANOVITZ, *op. cit.*, p. 74.

⁸⁸ L'identità delle lettere, che a prima vista potrebbero apparire dissimili, è chiaramente rivelata dai calchi che ho potuto eseguire. Da questi risulta anche certa la lettura *Arianus*. Ringrazio qui vivamente il dott. Franzoni, direttore del Museo Archeologico del Teatro romano e la dott. Cavalieri Manasse, ispettrice alla Soprintendenza archeologica, per avermi facilitato nello studio del rilievo.

⁸⁹ La prima ipotesi, che le tre lettere componessero, cioè, una parola non ha retto ad un esame autoptico dell'iscrizione. Si è così esclusa la possibilità (vista la collocazione tra i materiali del culto mitriaco suggerita dal Cumont) di un *Nama*, il saluto consueto ai rilievi mitriaci, che appare inoltre sempre seguito dal nome della divinità o da quello del devoto (in J.R. HINNELLS, *Mithraic Studies*, Manchester 1975, pp. 169, 195 e nota 242, 202 nota 284, 204 nota 296, 346 nota 166, 355, 419, 432, 439; v. anche G. WIDENGREN, in *La Persia*, cit., pp. 436-437). Va anche escluso che potesse trattarsi di una rara testimonianza del nome del dio semitico.

⁹⁰ Che quella *A* possa stare per *Aeternus* e dunque *A M* per *Aeternus Magnus* ha supposto il Pancera, che ringrazio vivamente, in un colloquio in cui ha analizzato con me i calchi dell'iscrizione.

⁹¹ *Aquileia e l'Oriente*, cit., pp. 86-87, 99 ss.

⁹² *Pais*, *Suppl. Ital.*, 181; P. MERLAT, *Répertoire*, cit., n. 71; Z. KADAR, *op. cit.*, p. 15; O. IANOVITZ, *op. cit.*, pp. 54 ss., 57; F. CASSOLA, *loc. cit.*

⁹³ *CIL*, V, 8209; A. CALDERINI, *Aquileia romana*, Milano 1930, p. 147, n. 30; per il problema v. F. CUMONT, in *RA*, III, 1888, pp. 184-190; *Id.*, in *RE*, I, s.v. *Aeternus Deus*; C.B. PASCAL, *op. cit.*, p. 52; Z. KADAR, *op. cit.*, p. 55.

⁹⁴ G. BRUSIN, in *AquilNost.*, XXIV-XXV, 1953-1954, col. 61 ss.; S. PANCERA, *Vita economica di Aquileia in età romana*, Aquileia 1957, pp. 66-67; O. IANOVITZ, *op. cit.*, pp. 53-54.

⁹⁵ F. CASSOLA, *op. cit.*, pp. 88-89. Sui rapporti tra le due divinità P. MERLAT, *Jupiter Dolichenus*, cit., pp. 122-124.

⁹⁶ *Id.*, *Répertoire*, cit., n. 321, tav. XXXV, 2.

⁹⁷ J. BERCIU-C.C. PETOLESCU, *Les cultes orientaux dans la Dacie Méridionale*, Leiden 1976, p. 8. Per quanto si è detto a nota 89 e per la possibilità che l'epiteto *Aeternus* fosse preceduto dal nome della divinità espresso con almeno altre due lettere si era anche pensato, dato l'interpretatio consueta del terzo elemento della triade eliopolitana, a un *M(ercurius) H(eliopolitanus) A(eternus) M(agnus)*. Ricordiamo l'identificazione di Mithra con Hermes, di cui la più famosa attestazione è indubbiamente quella dell'iscrizione di Antioco di Commagene al Nemrud Dagħ (G. GNOLI, *op. cit.*, p. 38 con bibl.; v. anche la relazione di G. GNOLI, *Sol Persice Mithra* e di J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Iran and Greece in Commagene* al Seminar on «*Religio-Historical Qualifications of Mithraism*, Roma and Ostia, 28-31 marzo 1978). Ancora un esempio può essere l'Hermes tracio (HEROD., V, 7), forse l'antico dio trace del sole (R. PETTAZZONI, in *BIBulg*, XVI, 1950, pp. 295-296).

⁹⁸ O. IANOVITZ, *op. cit.*, pp. 77-79, fig. 8 e nota 25.

⁹⁹ M.TH. RAEPSAET-CHARLIER, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, Principat 3, Berlin 1975, pp. 232-282.

¹⁰⁰ A. CALDERINI, *op. cit.*, p. 147, n. 23; C.B. PASCAL, *op. cit.*, p. 51, n. 2; O. IANOVITZ, *op. cit.*, p. 58; V. SANTA MARIA SCRINARI, *Catalogo delle Sculture romane di Aquileia*, Roma 1972, n. 563.

¹⁰¹ Per tale epiteto a *Sol* v. *DS*, s.v. *Sol*, p. 1383; F. CUMONT, in *RE*, I, s.v. *Aeternus*; S.M. SAVAGE, *op. cit.*, p. 52. Sui vari aspetti di *Sol*: MACR., *Sat.*, I, 17, 66-70.

¹⁰² H. WEGNER, *Ornamente Kaiserzeitlicher Bauten in Roms*, Köln-Graz 1957, pp. 32-33, fig. 2; M.E. BERTOLDI, *Ricerche sulla decorazione del Foro Traiano*, in *Studi Miscellanei*, 3, 1962, p. 15, tav. X, 2; CH.F. LEON, *Die Bau-Ornamentik des Trajansforums und ihre Stellung in der Früh- und Mittelkaiserzeitlichen Architektur decoration Roms*, Wien-Köln-Graz 1971, p. 226, tav. 98.

¹⁰³ L. BESCHI, in *Verona Romana*, cit., pp. 500-502, fig. 40.

¹⁰⁴ G.G. ORTI, *op. cit.*, pp. 55, 61.

¹⁰⁵ F. SARTORI, *op. cit.*, p. 221; L. FRANZONI, *Carta Archeologica*, cit., p. 20 ss.

¹⁰⁶ G.G. ORTI, *op. cit.*, p. 54, n. 6; *ILS*, 3300.



fig. 1



fig. 2



fig. 3



fig. 4