



Simona Rafanelli

## La religione etrusca in età ellenistica. Rituale e iconografia fra tradizione e contaminazioni

Se ancora negli anni '70 del secolo scorso quello della religione etrusca poteva apparire un promettente campo di indagine, solo molto parzialmente dissodato, a partire dal 1975, data di edizione della monografia di Ambros J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, gli interventi in questa materia si sono moltiplicati, accrescendosi in maniera esponenziale negli ultimi due decenni<sup>1</sup>.

Ricordo soltanto il II Congresso Internazionale Etrusco e le Mostre del 1985, l'anno degli Etruschi, con il catalogo della mostra *Santuari d'Etruria*, il Convegno Internazionale *Anathema. Regime delle offerte ed economia dei santuari nel Mediterraneo antico* del 1989<sup>2</sup> ed il Colloquio Internazionale di Parigi del 1992, dedicato a *Les Étrusques, les plus religieux des hommes*<sup>3</sup>, fino a giungere ai recentissimi Convegni di Perugia, del 2000, dal titolo *Depositivi votivi e culti nell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*<sup>4</sup> e di Austin, del 2006, sul tema *The Religion of the Etruscans*<sup>5</sup>.

Nel frattempo sono stati messi a punto strumenti fondamentali per la ricerca, come il *LIMC* ed il *ThesCRA*, nei quali il mondo etrusco è largamente rappresentato<sup>6</sup>.

In queste occasioni anche la religione etrusca di età ellenistica è stata ampiamente studiata nei suoi molteplici aspetti, sia nella dimensione del culto (luoghi<sup>7</sup>, strutture<sup>8</sup>, strumenti<sup>9</sup>, attori<sup>10</sup>, descrizioni di rituali<sup>11</sup>...), sia nella definizione delle personalità divine (nomi, funzioni<sup>12</sup>, competenze, attributi, iconografia<sup>13</sup>,...). E naturalmente, in particolare per questo secondo aspetto, sono state esaminate anche le

<sup>1</sup> Sulla religione degli Etruschi, vd. BRIQUEL 1999, CAMPOREALE 2004, MAGGIANI 1992, MAGGIANI-SIMON 1984, TORELLI 1986, 1997b, 2000.

<sup>2</sup> *Anathema* 1989-1990.

<sup>3</sup> GAULTIER-BRIQUEL 1997.

<sup>4</sup> COMELLA-MELE 2005.

<sup>5</sup> DE GRUMMOND-SIMON 2006.

<sup>6</sup> Fra le voci del *ThesCRA*, ricordo quelle di L. Donati e S. Rafanelli, Il sacrificio nel mondo etrusco e di E. Simon, *Libation*. In *ThesCRA*, I (2004); di G. Camporeale, Purificazione. Mondo etrusco e di J.-R. Jannot, *Musique et religion en Étrurie*. In *ThesCRA* II (2004); di A. Maggiani, La divinazione in Etruria e di A. Maggiani e S. Rafanelli, La preghiera in Etruria.

<sup>7</sup> Cf. MAGGIANI 1999 e 2003, COLONNA 2000 e 2001.

<sup>8</sup> Vd. A. Comella, Altare (Etruria). In *ThesCRA* IV (2005), COLONNA 1991-1992 e 2006; PIANU 1991.

<sup>9</sup> TORELLI 1997a.

<sup>10</sup> MAGGIANI 1989; fra i contributi più recenti, vd. AMBROSINI 2006; DE GRUMMOND 2006.

<sup>11</sup> CRISTOFANI 1995; RIX 1997.

<sup>12</sup> KRAUSKOPF 1984.

<sup>13</sup> JANNOT 1988, NAGY 1994, KRAUSKOPF 1997, SALSKOV ROBERTS 1993.

influenze delle culture contermini sull'ideologia e sull'atteggiamento rituale di un popolo che lo storico Livio non esitò a definire "più di ogni altro dedito alle pratiche religiose" (Livio, V, 1,6).

Tenuto conto del taglio e dei tempi dettati dal Convegno, ho ritenuto opportuno proporre alcune osservazioni, da una parte, in merito al tema del sacrificio e, dall'altra, a quello della formazione di una nuova iconografia divina, presentando brevemente tre documenti ancora poco noti o studiati.

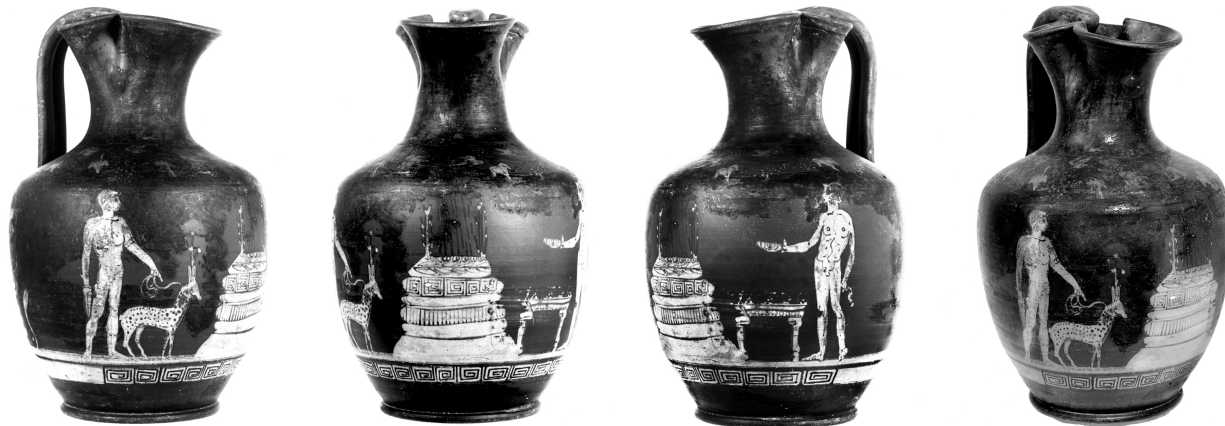


Fig. 1-4 – *Oinochoe* etrusca a figure rosse sovradipinte. Roma, Museo Etrusco di Villa Giulia, n. inv. 63649. Vulci, necropoli dell'Osteria, tomba n. 52 (Scavi Mengarelli 1925-34). Metà IV sec. a.C. (courtesy Museo Etrusco di Villa Giulia, Roma).

## Il sacrificio

Il primo documento che sottopongo alla vostra attenzione è rappresentato da una piccola *oinochoe* etrusca a bocca trilobata – di forma II<sup>14</sup> - a figure rosse sovradipinte (fig. 1), recuperata nella tomba n. 52 della necropoli dell'Osteria a Vulci<sup>15</sup> e conservata nel Museo di Villa Giulia a Roma<sup>16</sup>. I pochi altri resti del corredo (frammenti di uno strigile in bronzo, di due lame di coltelli, di una punta di lancia in ferro), menzionati nella scheda inventariale del museo, parrebbero connotare la sepoltura, in virtù della presenza delle armi, in senso maschile.

La rappresentazione sacrificale<sup>17</sup> mette in scena le operazioni che precedono l'immolazione della vittima animale presso l'altare, accompagnata dalla libagione e dalle offerte incruente<sup>18</sup>. L'altare, caratterizzato da una complessa modanatura, costituisce il centro reale e simbolico della scena figurata (fig. 2) e divide lo spazio della rappresentazione in due metà, sancendo la separazione tra l'offerta sacrificale incruenta e quella cruenta. Alla destra dell'ara, infatti, una *trapeza* ospita alcune offerte solide di forma piramidale (fig. 3); accanto ad essa, un personaggio maschile nudo, rivolto verso l'altare, tende una patera nella destra sollevata al di sopra della *trapeza* mentre una benda ondulata (?) pende nella sinistra abbassata. Alla sinistra dell'altare, un cervide femmina - per l'assenza delle corna - è tenuto con la sinistra mediante una corda legata al collo da un secondo personaggio maschile, parimenti nudo ma coronato da tenia ed adornato al braccio da una grande armilla con *bullae*, che impugna nella destra abbassata un grande coltello sacrificale a lama triangolare, la *secespita* (fig. 4). Sull'altare, cinto sulla sommità da una corona di alloro, arde un'alta fiamma; su un lato è appoggiato un arredo, probabilmente un *thymiaterion*.

<sup>14</sup> Cf. l'*oinochoe* a figure rosse dalla tomba n. 54 della necropoli dell'Osteria di Vulci, in GILOTTA 1984, 46–50, fig. 58, ove l'autore confronta l'esemplare vulcente con gli esemplari attici di forma II della seconda metà del V sec. a.C., avvicinandolo quindi ad esemplari italici della prima metà del IV sec. a.C. e tendendo a fissarne la cronologia intorno alla metà del IV sec. a.C.

<sup>15</sup> Scavi MENGARELLI 1925-1934.

<sup>16</sup> Inv. n. 63649. Attualmente non esposta a causa dei lavori di riallestimento che riguardano l'ala sinistra del Museo di Villa Giulia.

<sup>17</sup> DONATI 2004, III.B.3., 148, n. 76.

<sup>18</sup> Vd. RAFANELLI 2004, III.F., 174–175; H 2., 178–180.



Fig. 5 – Lastra dipinta in argilla. Parigi, Louvre, Coll. Campana S 4034. Da Cerveteri, necropoli della Banditaccia. 530 a.C. (da RONCALLI 1965, tav. 3).

La scena riproduce, in una sorta di rappresentazione sinottica e sintetica, la sequenza del rito cruento da eseguirsi al termine della *pompè*, mediante la quale le offerte sono state condotte presso il luogo del sacrificio, nell'attimo di sospensione (*epochè*) che precede l'uccisione della vittima in prossimità dell'ara e la libagione delle offerte incruente prima e dopo il versamento del sangue della vittima e la cottura delle sue carni.

La tenia, che cinge la testa del sacrificante (e verosimilmente anche dell'altro personaggio), e la corona di alloro che inghirlanda l'altare costituiscono il segno delle preliminari operazioni di purificazione che interessano, oltre alla vittima e ai partecipanti al rito, anche la struttura medesima<sup>19</sup>.

La scena raffigurata sull'*oinochoe* - databile tra la fine dell'età tardo-classica ed il primo ellenismo ed avvicinata alla produzione del Gruppo *Sokra* - rivela, nell'ambito di una sostanziale continuità iconografica con le rappresentazioni sacrificali etrusche del periodo arcaico e classico (che risponde al carattere di conservatorismo inerente ad ogni forma rituale), la presenza, accanto ad elementi peculiari della tradizione etrusca, di elementi di contaminazione con i rituali coevi e meglio conosciuti per le aree romano-italica e greca.

Essenziali alla formulazione di un'ipotesi esegetica del rito sacrificale rappresentato, sembrano rivelarsi le piccole offerte incruente depositate sul piano della *trapeza* a lato dell'altare (fig. 3): la sagoma triangolare di esse<sup>20</sup> suggerisce infatti un immediato accostamento a quei piccoli composti farinacei di forma piramidale, noti nel rito sacrificale greco come "*pyramides*" e riservati alle divinità ctonie ed ai defunti<sup>21</sup>.

Ad una chiave di lettura della rappresentazione in senso funerario non osterebbe la configurazione di squisita tradizione etrusca dell'altare, che riecheggia, nel profilo articolato, la ricca modanatura di alcune strutture arcaiche, come l'ara raffigurata su una lastra della collezione Campana al Museo del Louvre (fig. 5)<sup>22</sup>. L'altare raffigurato sull'*oinochoe* fornirebbe infatti, nel mondo etrusco, alle soglie dell'Ellenismo, un'ulteriore documentazione dell'assenza di quella rigida distinzione che vige nel mondo greco tra l'altare-*bomòs*, elevato da terra e riservato alle divinità celesti, e l'altare scavato in profondità (*eskara*), deputato alle divinità catatonie. Altari costruiti in alzato, provvisti o meno di appositi canali longitudinali atti a stabilire un collegamento con il mondo sotterraneo, erano infatti destinati in Etruria anche alle divinità inferi<sup>23</sup>.

La presenza di due personaggi nella scena sacrificale, differenziati se pur lievemente nell'iconografia (tenia ed armilla riservati al personaggio di sin.) oltreché negli attributi, escludendo la possibile duplicazione di un medesimo personaggio, parla in favore di una lettura dell'azione sacrificale ove operano due attori cui sono riservate due differenti mansioni, la principale delle quali prevede l'uccisione della vittima animale, fulcro dell'intera azione rituale.

Il protagonista dell'atto cruento, identificato come tale primariamente in virtù del coltello (fig. 4), privo di una specifica connotazione sacerdotale, potrebbe riassumere in sé il duplice ruolo di sacrificante, inteso come colui che dirige la cerimonia sacrificale, e di sacrificatore, il *magheiros*, l'esecutore materiale dell'uccisione della vittima<sup>24</sup>. L'identificazione di sacrificante e sacrificatore a vantaggio dell'unica figura del

<sup>19</sup> Vd. RAFANELLI 2004, III.F., 174.

<sup>20</sup> Diversamente, sulle lamine di Bomarzo (DONATI 2004, III.B.7., 153, nn. 129-131; CRISTOFANI 1995, 114, n.3, tav. 20a; BAGLIONE 1976, 105-107, Gruppo A, nn. 1, 1b, 2, tavv. 62-64, fig. 2), gli elementi triangolari sul piano del basso altare sembrano interpretabili come fiamme stilizzate. Vd. anche RAFANELLI 2004, H 2.B., 179.

<sup>21</sup> Cf. DAREMBERG-SAGLIO, s.v. «Sacrificium», 962.

<sup>22</sup> S 4034, databile al 530 ca. a.C. Vd. RAFANELLI 2004, III.E.2.a., 165, n. 221, e RONCALLI 1965, 18-19, n. 3, tav. 3.

<sup>23</sup> RAFANELLI 2004, III.G.2., 175; vd. COMELLA 2005, *supra* n.5.

<sup>24</sup> RAFANELLI 2004, III.E.2., 164-165.





Fig. 6 – Moneta in bronzo. Serie fusa c.d. del Sacrificio. Cortona (da CATALLI 1990:109, n.82).



Fig. 7 – Corniola-scarabeo Furtwangler n. 33 (da LIMC VIII, s.v. Turms, n. 8).

de, in Etruria come a Roma, la presenza di un sacerdote in qualità di sacrificante, distinto dagli attendenti cui sono riservate l'immolazione della vittima ed altre mansioni rituali specifiche.

“Presentazione” della vittima “viva”<sup>25</sup> alla divinità di fronte all'altare, libagioni incruente che precedono e seguono l'immolazione dell'animale e l'offerta delle sue carni, costituiscono una sequenza rituale che, se pur difficilmente desumibile – per quanto attiene l'ordine esatto delle operazioni - dalle rappresentazioni figurate, sembra accomunare, nelle linee generali, pratica rituale e linguaggio figurativo delle culture coeve gravitanti sul bacino del Mediterraneo.

Quello che lasciano intravedere le non copiose raffigurazioni etrusche del sacrificio sembra rivelare infatti una sostanziale uniformità nel panorama della pratica religiosa, meglio conosciuta per quanto riguarda le culture greca e romano-italica, nel quadro di un “percorso” che l'esegesi dei pochi testi rituali etruschi contribuisce a chiarire e specificare.

Nella recente interpretazione fornita da H. Rix dei “rituali paralleli” del *Liber Linteus* di Zagabria<sup>26</sup>, la “presentazione” della vittima al dio precede, infatti, la prescrizione dell'offerta incruenta di *vinum* e di *fase* (polta?) e l'uccisione della vittima animale, analogamente a quanto è illustrato nelle *Tabulae Iguvinae*<sup>27</sup> ed a quanto apprendiamo dalla lettura delle descrizioni di cerimonie sacrificali nella Grecia contemporanea<sup>28</sup>.

Anche per quanto concerne gli strumenti di morte impiegati, parallelamente con quanto avviene sia nell'ambiente greco che in quello romano coevi, il coltello o la corta spada (fig. 6) rappresentano le armi comunemente utilizzate per le vittime di piccole e medie dimensioni<sup>29</sup>, abbattute ai piedi o sulla sommità dell'ara, una volta liberate dai vincoli della corda con la quale sovente l'animale è condotto nella processione rituale fino al luogo del sacrificio.

*magheiros*, diviene comune in Grecia, nel culto privato e pubblico, a partire dal V secolo a.C. Nel mondo romano - e verosimilmente anche in quello etrusco – tale identità caratterizza unicamente la sfera del culto privato, ivi compreso quello funerario, dove il *pater familias*, o altro membro designato dal gruppo familiare, è occasionalmente ricoperto di una sorta di “investitura sacerdotale” ed incaricato di condurre a compimento l'intera cerimonia. Diversamente da quanto sembra avvenire nel quadro del rituale pubblico, dove l'azione sacrificale pre-

<sup>25</sup> ET LL VIII, 17–18. RAFANELLI 2004, III.A.1, 140, n. 21; III.H.2.a., 178–179.

<sup>26</sup> RIX 1997, 391–398.

<sup>27</sup> PROSDOCIMI 1984.

<sup>28</sup> Vd. ad es. quella del calendario rituale dell'isola di Cos (HERZOG 1928, in *Abh. Akad. Berlin*, 6).

<sup>29</sup> RAFANELLI 2004, III.H.1., 177.

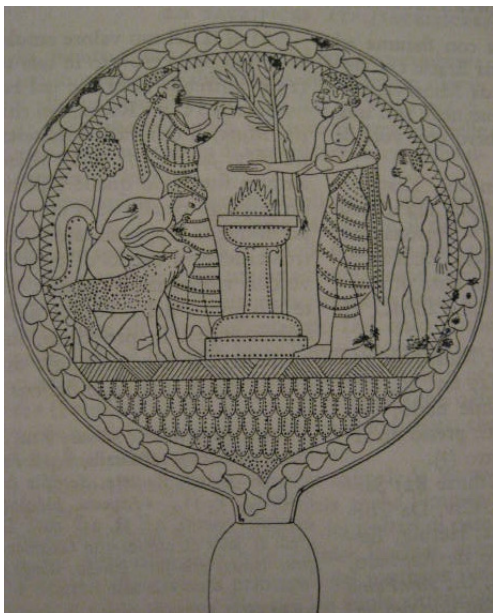


Fig. 8 – Specchio in bronzo. Firenze, Museo Archeologico Nazionale, inv. n. 646. Da Praeneste (da RAFANELLI 2004:153, n. 127).

La vittima animale, infine, destinata al sacrificio, identificabile sull'*oinochoe* vulcente con un cervide, potrebbe ben inserirsi nel quadro di un sacrificio di carattere funerario devoluto ad una divinità infera, coerentemente con la provenienza dell'*oinochoe* da un contesto tombale. Se l'associazione dell'animale con *Hermès* in altri documenti figurati etruschi (fig. 7)<sup>30</sup> potrebbe ben adattarsi all'ambito di un sacrificio funerario in virtù delle competenze psicopompiche del dio, d'altra parte l'associazione del cervide ad altre divinità passibili di valenze ctonie, quali un Apollo infero, assimilato precocemente a *Šuri* nel mondo etrusco, o un Dioniso funerario, potrebbe essere avvalorata dal ricorrere di altri elementi "secondari" nella rappresentazione figurata. La commistione di elementi apollinei e dionisiaci, in questo caso ravvisabili, da un lato, nell'occorrenza della corona di alloro sull'altare e, forse, dell'armilla con *bullae* al braccio del sacrificante, e, dall'altro, nella possibile associazione della vittima animale alla *nèbris*, caratteristico attributo delle Menadi, non è d'altro canto infrequente nelle rappresentazioni rituali etrusche (fig. 8)<sup>31</sup>.

Il rinvenimento dell'*oinochoe* all'interno di una sepoltura di Vulci, città permeata, sin dal V sec. a.C., di credenze mistiche connotate in senso prevalentemente dionisiaco, po-

trebbe orientare l'individuazione del destinatario dell'offerta proprio in direzione di *Fufluns Pachie*, cui ben potrebbero adattarsi tanto il fregio di foglie d'edera che orna sulla spalla il piccolo vaso, incorniciando ed ambientando la scena figurata, quanto la benda trattenuta nella sinistra dal personaggio a destra dell'ara, attributo che contraddistingue gli iniziati al culto misterico di Dioniso<sup>32</sup>. La provenienza funeraria del vaso potrebbe dunque avallare la valenza escatologica della raffigurazione del rito sacrificale, correlabile alla dimensione iniziatica di un Dioniso *Bakcheios* attestato a Vulci dalle iscrizioni vascolari sin dal 460 a.C. ed inteso come dio liberatore dai vincoli della morte mediante l'iniziazione ai suoi Misteri.

Un passo in avanti nella direzione di una sempre più ampia affermazione dei culti iniziatici connotati in senso dionisiaco, è rappresentato dalla lettura della scena figurata a bassorilievo, riprodotta sulla cassa di un'urna cineraria in alabastro di produzione volterrana (fine II – inizi I sec. a.C.), conservata presso il Museo Guarnacci di Volterra (n. inv. 493), edita nel *Corpus* di Brunn - Körte ma assai poco nota<sup>33</sup>.

La fronte dell'urna, fortemente consunta, esibisce una scena sacrificale, dove intervengono più personaggi (fig. 9). Da destra, due servi trascinano, mediante una corda legata al collo, un toro verso un



Fig. 9 – Urna cineraria in alabastro. Volterra, Museo Guarnacci, inv.n. 493. Da Volterra. Fine II-inizi I sec. a.C. (da BRUNN-KÖRTE 1870, tav. 112,2).

<sup>30</sup> Vd. la corniola-scarabeo Furtwangler n. 33 (*LIMC* VIII Turms, n. 8). Vd. anche DONATI 2004, III.B.3., 147–148.

<sup>31</sup> Cf., al riguardo, la scena sacrificale raffigurata sullo specchio da Palestrina (DONATI 2004, III.B.7, 152–153, n. 127; vd. anche CRISTOFANI 1995, 114, n.2, tav. 20b), con alberello di alloro ed armilla con *bullae* al braccio del giovinetto nudo alle spalle del sacrificante (*Fufluns* ?) inseriti in un contesto di culto dionisiaco.

<sup>32</sup> Vd. COLONNA 1991, 124.

<sup>33</sup> DONATI 2004, III.B.1., 145, n.55. BRUNN-KÖRTE 1870, II, 2, 246, tav. CXII, 2.





Fig. 10 – Statuetta in bronzo raffigurante il dio della porta *Culsans*. Da Cortona. Prima metà III sec. a.C. (da CRISTOFANI 1984:157).

basso altare, presso il quale si leva una figura maschile con la destra sollevata al di sopra dell'ara, verosimilmente il ministrante del rito impegnato nell'atto di compiere una libagione. Alle spalle del toro incede una *Vanth*, munita dell'attributo consueto del *rotulo*, contrassegnato, diversamente da quanto avviene nel mondo greco e romano, da una valenza religiosa collegabile alla sorte dell'uomo nell'Aldilà<sup>34</sup>. Nella metà sinistra della fronte dell'urna si raccolgono alcuni personaggi che assistono al rito: una figura femminile con due fanciulli (l'uno dei quali forse munito di *bulla*) e tre uomini con *rotulo*, da interpretarsi ipoteticamente come membri della famiglia della donna.

Come nel documento precedentemente illustrato, la presenza di un solo sacrificante, non connotato specificamente come sacerdote, orienta la lettura della scena nell'ambito del culto privato, cui la presenza della Furia, insieme alla peculiare destinazione del monumento, aggiunge verosimilmente la marca di funerario. Nel quadro di una rappresentazione fortemente influenzata dall'iconografia romana, la presenza del *rotulo*, indicata da G. Colonna come possibile "*segno della condizione privilegiata di *mýstes**"<sup>35</sup>, unitamente alla specie della vittima impiegata nel sacrificio, un toro<sup>36</sup>, offrirebbero anche per l'urna volterrana spunti di lettura in chiave iniziatica e dionisiaca della scena sacrificale.

### **Un'iconografia divina tra Grecia, Roma ed Etruria**

Nella seconda parte dell'intervento, accennerò brevemente al problema della formazione dell'iconografia del dio etrusco *Culsans*, il dio della porta (fig. 10).

L'iconografia di Argo, il guardiano bifronte, si forma in Grecia in età arcaica. A Roma, in età arcaica, si era formata un'iconografia di *Janus* bifronte con lunga barba, guardiano della porta, un'iconografia certo legata a quella dell'Argo greco. In età ellenistica, la nuova iconografia di Argo influenza probabilmente ancora una volta quella di *Janus*, che è caratterizzato ora da una barba corta e arricciata, o addirittura imberbe. La figura di Argo giunge anche in Etruria nel IV sec. a.C., mantenendo però le sue caratteristiche per così dire anagrafiche, come prova bene il sarcofago di Tuscania alla luce della rilettura proposta da A. Maggiani nel 1988<sup>37</sup>.

All'età ellenistica risalgono in Etruria le più antiche attestazioni figurative del dio *Culsans*, non documentate finora con certezza in epoca arcaica, rappresentate dalla statuetta in bronzo di Cortona (fig. 10) e dalle emissioni monetali di Volterra (fig. 11). Si deve ai lavori di Ingrid Krauskopf<sup>38</sup>, Erika Simon<sup>39</sup>, Helmut Rix<sup>40</sup>, l'istituzione di una identificazione fra il *Culsans* etrusco e lo *Janus* romano, in base all'equazione *Janus* sta a *janua*



Fig. 11 – Moneta in bronzo, serie fusa c.d. Bifronte / Valore. Volterra. Prima metà III sec. a.C. (da CATALLI 1990:93, 96, n. 72).

<sup>34</sup> Vd. COLONNA 1991, 123.

<sup>35</sup> Vd. COLONNA 1991, 123.

<sup>36</sup> Vd. COLONNA 1991, 124–125, nota 100.

<sup>37</sup> MAGGIANI 1988, 2–9.

<sup>38</sup> KRAUSKOPF 1986, 156–163.

<sup>39</sup> SIMON 1989, 1271–81.

<sup>40</sup> RIX 1986, 17–40.



Figg. 12 a-c – Vaso gianiforme a vernice nera. Fabbrica di Malacena. Produzione Volterrana. Firenze, MAF, inv.n. 4469 (foto S. Rafanelli, courtesy G. C. Cianferoni).

(porta) come *Culsans* sta a *Culs* (porta). Funzione e nome del *Culsans* etrusco corrispondono dunque a quelli di *Janus* romano.

Però il dio etrusco, imberbe e provvisto di un peculiare copricapo formato dalla pelle di un animale indossata a mo' dell'erculea *leontis*, mostra, al di là del carattere bifronte, un'iconografia differente dallo *Janus* romano. D'altra parte, all'epoca delle più antiche attestazioni figurate del dio etrusco (prima metà del III sec. a.C.), l'iconografia non risulta ancora completamente fissata, come rivela il confronto fra la statuetta in bronzo cortonese<sup>41</sup> e il tipo che compare sull'*Aes grave* di Volterra<sup>42</sup>, che esibisce, in luogo del cappuccio di pelliccia, un berretto appuntito (una sorta di *pethasos* con *apex*?<sup>43</sup>).

Un piccolissimo contributo alla questione della formazione dell'iconografia del dio etrusco può forse derivare dall'esame di un'*oinochoe* a vernice nera (fig. 12 a-c), tecnicamente attribuibile alla fabbrica di Malacena(?), dunque a Volterra, databile intorno al 300 a.C., recentemente esposta nel Museo Archeologico Nazionale di Firenze (MAF, inv. n. 4469)<sup>44</sup>. Il corpo del vaso presenta un bifronte giovanile caratterizzato da un peculiare copricapo formato dalla pelle della testa di un ariete: le corna dell'animale incorniciano i due volti realizzati a stampo e dal giro interno delle corna spuntano le orecchie appuntite. Il tipo di volto giovanile, imberbe, con cappuccio realizzato con le spoglie di un ariete, richiama l'iconografia del dio egizio Ammone<sup>45</sup>, nella sua più



Fig. 13 – Tetradramma in argento raffigurante Alessandro Magno ritratto come Ammone. 323-281 a.C. (da LECLANT-CLERC 1981, n.175).

<sup>41</sup> CRISTOFANI 1985, 285, fig. 104. CATALI 1990, 99.

<sup>42</sup> Vd. CATALI 1990, 91-95, fig. 72-74.

<sup>43</sup> Cf. il berretto appuntito esibito dall'aruspice, per il quale vd. MAGGIANI 1989.

<sup>44</sup> HARARI 1980, 166, nota 52; MILANI 1912, tav. XLIV; BEAZLEY 1947, 188 γ.

<sup>45</sup> Sull'iconografia del dio egizio Ammone e di Alessandro Magno ritratto come Ammone, cf. LECLANT, CLERC 1981, 666-689, n.175.

rara versione giovanile, o forse, e più probabilmente, considerata la cronologia del pezzo, quella di Alessandro Magno ritratto come Ammone su una serie di monete (fig. 13)<sup>46</sup>.

Rilevando le indubbie affinità iconografiche intercorrenti tra il bifronte dell'*oinochoe* volterrana e le rappresentazioni di *Culsans* sulla statuetta di Cortona e soprattutto sulle monete di Volterra, emesse a distanza di pochi anni, sembra lecito ipotizzare che l'iconografia di Alessandro - Ammone, duplicata sul vaso volterrano, abbia potuto influenzare l'iconografia del dio *Culsans* a Volterra, dato che difficilmente un personaggio bifronte avrebbe potuto, in questa città, essere avvertito come qualcosa di diverso dal dio dai due volti protettore della porta.

#### *Ringraziamenti*

Desidero ringraziare la dott.ssa A.M. Sgubini Moretti, Soprintendente dell'Etruria Meridionale e la dott.ssa G.C. Cianferoni, viceSoprintendente ai Beni Archeologici della Toscana, per avermi concesso di esaminare e pubblicare rispettivamente l'*oinochoe* vulcente del Museo di Villa Giulia, inv. n. 63649 ed il vaso gianiforme a vernice nera del Museo Archeologico di Firenze, inv. n. 4469. Ringrazio inoltre il prof. A. Maggiani per avermi segnalato l'avvenuta esposizione del medesimo vaso gianiforme inv. n. 4469 nel percorso espositivo del MAF. Ed ancora ringrazio, per la collaborazione, il dott. E. Pellegrini e la dott.ssa L. Arancio per avermi comunicato la provvisoria collocazione dell'*oinochoe* inv. n. 63649 all'interno di una cassa di deposito ed aver rintracciato nell'archivio del Museo la documentazione inventariale che riportava i dati relativi ad altri reperti pertinenti al corredo funebre della medesima sepoltura.

**Simona Rafanelli**

Direttore scientifico Museo Civico Archeologico "Isidoro Falchi" di Vetulonia (GR)  
viale Toscana 3, 58043 – Castiglione della Pescaia (GR)  
Tel. Museo: 0564-948058  
E-mail : simrafan@tin.it

#### **Bibliografia**

- AMBROSINI L., 2006. *Le raffigurazioni di operatori del culto sugli specchi etruschi*. In *Gli operatori cultuali* (= SEL 23), Verona, 197–233.
- ANATEMA 1989-1990. *Anatema. Regime delle offerte ed economia dei santuari nel Mediterraneo antico. 1989-1990*, Scienze dell'Antichità 3-4.
- BAGLIONE M. P., 1976. *Il territorio di Bomarzo*. Ricognizioni archeologiche in Etruria 2, Roma.
- BEAZLEY J. D., 1947. *Etruscan Vase Painting*, Oxford.
- BRIQUEL D., 1999. *La religion étrusque*. In Y. LEHMANN (ed), *Religions de l'Antiquité*. Paris, 7–75.
- BRUNN H., KÖRTE G., 1870-1916. *I rilievi delle urne etrusche*, I-III, Roma, Berlin.
- CAMPOREALE G., 2004. La religione. In *Gli Etruschi. Storia e civiltà*, Torino, 131–152.
- CATALI F., 1990. *Monete etrusche*, Roma.
- COLONNA G., 1991. Riflessioni sul dionisismo in Etruria. In F. BERTI (ed), *Dionysos. Mito e mistero* (Atti Conv. Int. Comacchio 1989), Comacchio, 117–155.
- COLONNA G., 1991-92. Altari e sacelli. L'area sud di Pyrgi dopo otto anni di ricerche. *RPAA*, 64, 63–115.
- COLONNA G., 2000. Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontonali dei Sette e di Leucotea. *Scienze dell'Antichità* 10, 251–336.

<sup>46</sup> Ove la testa di ariete è spesso sostituita dalle sole corna con/senza orecchie animali.



- COLONNA G., 2001. *Portonaccio*. In A. M. MORETTI SGUBINI (ed), *Veio, Cerveteri, Vulci, Città d'Etruria a confronto*, catalogo mostra, Roma, 37–44.
- COLONNA G., 2006. Sacred Architecture and the Religion of the Etruscans. In GRUMMOND-SIMON 2006, 132–168.
- COMELLA A., MELE S. (ed), 2005. *Depositi votivi e culti nell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*. Convegno di Studi Perugia (1-4 giugno 2000), Bari.
- CRISTOFANI M. (ed), 1984. *Gli Etruschi. Una nuova Immagine*, Firenze.
- CRISTOFANI M., 1985. *I bronzi degli Etruschi*, Novara.
- CRISTOFANI M., 1995. *Tabula Capuana. Un calendario festivo di età arcaica*. Istituto nazionale di Studi Etruschi e Italici. Biblioteca di «Studi Etruschi», 29.
- DE GRUMMOND N. T., 2006. Prophets and Priests. In DE GRUMMOND-SIMON 2006, 132–168.
- DE GRUMMOND N. T., SIMON E., 2006 (ed), *The Religion of the Etruscans*, Austin.
- DONATI L., 2004. Il sacrificio nel mondo etrusco. In *ThesCRA I, Processions. Sacrifices. Libations. Fumigations. Dedications*, 2.a. Sacrifices /Sacrifices/ Opfer / sacrifici, Etr., Los Angeles, 136–182.
- GAULTIER F., BRIQUEL F. (ed), 1997. *Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque*. Atti Colloquio Internazionale (Parigi, 17-19 novembre 1992), Paris.
- GILOTTA F., 1984. A proposito dell'oinochoe di Castle Ashby. *Prospettiva*, 37, 46–50.
- HARARI M., 1980. *Il Gruppo Clusium nella ceramografia etrusca*, Roma.
- JANNOT J.-R., 1988. *Devins, dieux et démons*. Regards sur la religion de l'Etrurie antique, Paris.
- KRAUSKOPF I., 1986. Culsans und Culsu. In *Beiträge zur altitalischer Geistesgeschichte. Festschrift für Gerhard Radke*, Münster, 156–163.
- KRAUSKOPF I., 1997. Influences grecques et orientales sur les représentations de dieux étrusques. In GAULTIER-BRIQUEL 1997, 25–36.
- LECLANT J., CLERC G. 1981. *LIMC I, s.v. Ammon*, 666–689, Zurich-Munich.
- MAGGIANI A. 1988. Argos, Janus, Culsans. A proposito di un sarcofago di Tuscanica. *Prospettiva*, 52, 2–9.
- MAGGIANI A. 1989. Immagini di aruspici. In *Il Congresso Internazionale Etrusco* (Firenze 1985), Firenze, 1557–1563, tav. I-III.
- MAGGIANI A. 1992. L'uomo e il sacro nei rituali e nella religione etrusca. In J. RIES (dir), *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro. Trattato di antropologia del sacro*, 3, Milano, 191–212.
- MAGGIANI A., 1999. Culti delle acque e culti in grotta in Etruria. *Ocnus*, 7, 187–203.
- MAGGIANI A., 2003. Un santuario vetuloniese di età ellenistica. In *Miscellanea Etrusco-Italica III, Quaderni di Archeologia Etrusco-Italica*, Roma 137–154.
- MAGGIANI A., SIMON E., 1984. Il pensiero scientifico e religioso. In CRISTOFANI 1984, 136–167.
- MILANI L. A., 1912. *Il Regio Museo Archeologico di Firenze*, Firenze.
- NAGY H., 1994. Divinities in the Context of Sacrifice and Cult on Caeretan Votive Terracottas. In R. D. DE PUMA, J. P. SMALL (ed), *Murlo and the Etruscans. Art and Society in ancient Etruria*. Madison (Wisconsin), 211–223.
- PIANU G., 1991. *Gli altari di Gravisca*. In *L'Espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité*. Actes du Colloque de Lyon (1988), Lyon, 193–199.
- PROSDOCIMI A. L., 1984. Rites et sacrifice dans les Tables d'Iguvium. In *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, 7, Napoli, 3317–3340.
- RAFANELLI S., 2004. Il sacrificio nel mondo etrusco. In *ThesCRA I, Processions. Sacrifices. Libations. Fumigations. Dedications*, 2.a. Sacrifices /Sacrifices/ Opfer / sacrifici, Etr., Los Angeles, 136–182.
- RIX H., 1986. Etruskisch Culs – «Tor» und der Abschnitt VIII, 1-2 des Zagreber Liber Linteus. In *VjesAMuzZagreb*, 19, 17–40.
- RIX H., 1997. Les Prières du Liber Linteus de Zagreb. In GAULTIER-BRIQUEL 1997, 391–398.
- RONCALLI F., 1965. *Le lastre dipinte da Cerveteri*, Firenze.
- SALSKOV ROBERTS H., 1993. The Creation of a Religious Iconography in Etruria in the Hellenistic Period. In *Acta Hyperborea*, 5, 287–318.

- SIMON E., 1989. Culsu, Culsans und lanus. In *Il Congresso Internazionale Etrusco* (Firenze 1985), Firenze, 1271–1281.  
*ThesCRA Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum.*
- TORELLI M., 1986. La religione. In G. PUGLIESE-CARRATELLI (ed), *Rasenna*, Milano, 159–237.
- TORELLI M., 1997a. Secespita, praefericulum. Archeologia di due strumenti sacrificali romani. In *Etrusca et Italica. Scritti in ricordo di Massimo Pallottino*. Pisa-Roma, 575–598.
- TORELLI M., 1997b. *Il rango, il rito, l'immagine*, Milano.
- TORELLI M. 2000. La religione etrusca. In M. TORELLI (ed), *Gli Etruschi*, Cinisello Balsamo, 272–289.