

Divinità greche e devoti etruschi: un dialogo per immagini

di *Leonarda Barone*

Of the pre-Christian religions, the Etruscan one is certainly very complex, both in its articulation and its reconstruction, which are strongly hindered by the lack of any original literature, unlike with the Greeks and Romans. One fact is certain, namely that the Etruscan world – and with it its religiosity – experienced profound changes at the time of its impact with the Greek culture, which held a strong fascination for the Etruscans and permeated many aspects of their material and spiritual life. Mirror of this interaction is the quantity of Greek ceramics found in tombs and dwellings, and especially in Etruscan sanctuaries. The adoption not only of Greek vase shapes, but also of Greek iconographies and myths, as privileged votive objects in the Etruscan sanctuaries, strengthens the idea of a trade between the two coasts of the Mediterranean. This trade went beyond simple commercial traffic and rather constituted the path along which to convey cultural and mental concepts, which were deliberately adopted by the Etruscan culture.

Lo studio di una religione antica è sempre qualcosa di particolarmente complesso perché, nonostante la tendenza che interpreta in chiave moderna il passato, in parte semplificandolo, le religioni occidentali pre-cristiane presentano una forte articolazione spirituale e concettuale, della quale è spesso difficile delineare i confini. L. Gernet, iniziatore degli studi francesi di antropologia storica, si chiedeva:

«Dove andare a trovare la religione greca? ... la verità è che abbiamo a che fare con elementi che possono sembrare eterogenei e contraddittori. Quel che si può solo tentare è di mostrare alcuni aspetti caratteristici».¹

La fiorente letteratura sull'argomento e le diverse posizioni dei numerosi studiosi che hanno dedicato le loro vite intellettuali all'argomento, restituiscono dunque un'idea di quanto sia arduo il tentativo di comprensione degli innumerevoli elementi che nel mondo antico costituivano una religione, intesa da G. Dumézil come un «reticolo» di concetti, immagini e azioni, esemplificate dai concetti di mito, figurazione e rito.²

In questo quadro, ancora più ardua è la comprensione e l'interpretazione del rituale e della fenomenologia dei culti, aspetto che, forse più di tutti, crea un legame tra l'uomo e il divino e che per la sua stessa essenza

¹ L. GERNET, *Archives Louis Gernet*, III, 16, in R. DI DONATO, *Un mondo mitico*, Postfazione a J.P. VERNANT, *Mito e religione in Grecia antica*, trad. it., Roma 2003, p. 87.

² G. DUMÉZIL, *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris 1949, p. 64.

è qualcosa di sfuggente e spesso invisibile ai nostri occhi. Facendo mia la definizione di W. Burkert, rituale è qualcosa che l'uomo esegue, qualcosa che è insieme atavico e severamente coercitivo e che riguarda gli aspetti più modesti della vita dell'uomo, fondamentali per comprenderne, in primo luogo, la religiosità. È, sostanzialmente, «un'azione ri-diretta a scopo dimostrativo» che si riferisce a qualcosa di alto, di metafisico e che si distingue per ciò stesso dal profano,³ a differenza di quanto accade nel mondo animale, dal quale l'approccio etologico e biologico di Konrad Lorenz,⁴ trae fondamento per la propria definizione di rituale.

Ma è anche qualcosa che si rivolge costantemente al passato, e nel quale si avvicenda una serie di atti ripetitivi e spesso identici, che si riferiscono a uno stesso trascorso mitico.⁵

1. *Religione etrusca e mondo greco*

Rispetto alle religioni greca e romana, quella etrusca è una delle più difficili da comprendere nel mondo antico, sia per le forti influenze provenienti dal bacino del Mediterraneo, con le quali venne a contatto e che l'hanno profondamente influenzata, sia soprattutto per la totale mancanza di una letteratura in lingua che la riguarda. Le uniche informazioni di natura religiosa pervenuteci si sono conservate attraverso le fonti latine, grazie all'interesse che la cultura romana nutriva per l'*Etrusca disciplina*.⁶ Si tratta tuttavia, di una tradizione scritta relativamente tarda rispetto al momento cronologico di reale crescita della civiltà etrusca, e riguardante soltanto un aspetto di tale religione, l'aruspicina e la capacità divinatoria, peculiarità che resero celebri gli Etruschi come un popolo religiosissimo, «ante omnes alias eo magis dedita religionibus»,⁷ secondo una tradizione che resiste ancora ai nostri giorni.⁸

³ W. BURKERT, *Mito e rituale in Grecia*, trad. it., Roma - Bari 1987, pp. 59 ss.

⁴ K. LORENZ, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963; trad. it. *L'aggressività*, Milano 1986.

⁵ C.I. KERÉNYI, *Dionysos: Dio delle donne? Iconografia dionisiaca 2*, in F. BERTI (ed), *Dionysos. Mito e mistero*, Atti del Convegno Internazionale, Comacchio 3-5 novembre 1989, Ferrara 1991, p. 294.

⁶ Una buona sintesi delle fonti in lingua latina e greca è stata recentemente realizzata da N. Thomson de Grummond: cfr. N. THOMSON DE GRUMMOND - E. SIMON (edd), *The Religion of Etruscans*, Austin (TX) 2006, Appendix B: «Selected Latin and Greek Literary Source on etruscan Religion», pp. 191-218; si veda anche G.A. MANSUELLI, *Etrusca disciplina e pensiero scientifico*, in *Etrusca Disciplina. I culti stranieri in Etruria* («Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina», 5 [1998]), pp. 105-118.

⁷ LIVIO, *Storie*, V, 1.6.

⁸ D. Briquel nota giustamente che le prime attestazioni in tal senso sono tardive e non riguardano la letteratura greca di età classica (che anzi descrive gli Etruschi come pirati dissoluti e crudeli), quanto piuttosto la letteratura romana, specchio di un mondo che aveva in sostanza fatto propri parecchi aspetti della religione etrusca. Cfr. D. BRIQUEL, *La religiosité étrusque ou le regard de l'autre*, in *Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque*, Atti del convegno, Galeries Nationales du Grand Palais, 17-19 novembre 1992, Paris 1992, pp. 421-422.

In una prima fase cronologica, inquadrabile tra i secoli IX e VII a.C., ciò che caratterizza la religione etrusca è un patrimonio di miti e credenze con una forte connotazione magico-religiosa, che pure si manterrà quale sostrato indigeno anche nei secoli successivi, quando sembrerà che tutto venga assorbito dalla preponderante cultura greca. Tale patrimonio era costituito principalmente da demoni e figure mostruose dalle sembianze non antropomorfe,⁹ caratterizzate da un'ambiguità sessuale che si protrarrà anche in epoca storica per talune figure divine.¹⁰ Contestualmente, si sviluppa un altro aspetto degli strati religiosi più arcaici, il culto della capacità generativa del *paterfamilias*, che collocava in posizione centrale gli antenati assimilati ad eroi.¹¹ Si ha dunque in quest'ambito la creazione di un *pantheon* primitivo, animato da figure sovranaturali che in seguito verrà profondamente modificato. È, inoltre, in questo momento che si verifica la prima profonda interazione con l'ambiente italico, e si assiste alla prima interferenza religiosa con le culture latina in primo luogo, ma anche falisca e umbra, che hanno portato nel *pantheon* etrusco numerose divinità collegate alle forze riproduttive dell'uomo e della natura.¹²

A partire dall'arcaismo, la cultura greca, pure già nota dai numerosi contatti commerciali che univano le due sponde mediterranee, entra a far parte del mondo etrusco come elemento strutturante; molti aspetti della civiltà greca, letterari, artistici e tecnologici, diventano adesso un punto di riferimento per le *élites* dominanti etrusche. Tale processo, che si inquadra in un preciso momento storico, dettato da una forte trasformazione economica e sociale, che vede la formazione della realtà urbana e il declino del potere delle singole famiglie aristocratiche che tanto aveva caratterizzato i secoli precedenti, determina una forte ellenizzazione del *pantheon* etrusco, nonché l'assunzione di un elevato numero di miti e pratiche gre-

⁹ Esempari per le scene rappresentate sono alcuni documenti archeologici di eccezionale importanza: il coperchio di cinerario villanoviano da Pontecagnano (VIII secolo a.C.), sul quale due figure dai volti mostruosi sono abbracciate nel gesto della *hierogamia*, scena simbolo dell'unione tra il defunto e la divinità dell'Oltretomba; il cinerario di Bisenzio (710 a.C. circa) dove, nell'ambito di due scene molto complesse, è rappresentato anche un momento di aratura, mentre sul coperchio sette personaggi, di cui tre con elmo, eseguono una danza attorno a una figura mostruosa seduta; infine, il coevo carrello proveniente anch'esso da Bisenzio dove sono raffigurate scene di aratura, di caccia, di duello e di gruppi armati. È chiara dunque l'esaltazione di un'ideologia – prettamente aristocratica – guerriera e agraria, ambiti profondamente intrecciati per la loro valenza di morte e rinascita. Cfr. M. CRISTOFANI, *Il rango, il rito e l'immagine. Alle origini della rappresentazione storica romana*, Milano 1997, pp. 33 ss.

¹⁰ È questo il caso del dio *Voltumna-Vertumnus*; si veda M. CRISTOFANI, *Voltumna/Vertumnus*, in «Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina», 2 (1985), pp. 75-88.

¹¹ M. TORELLI, *La religione etrusca*, in *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi*, Milano 1986, pp. 159-237; M. TORELLI, *La religione etrusca*, in G. FILORAMO (ed), *Storia delle religioni*, 5 voll., I: *Le religioni antiche*, Roma 1999, pp. 331-347.

¹² Se oscuri sono infatti i punti di influenza tra religione etrusca e popolazioni del nord-Italia da un lato e del Sannio dall'altro, per quanto sicuramente esistenti soprattutto per l'area meridionale, indubbi sono invece i contatti con i mondi Latino e Umbro-Sabino. 'Prestiti' latini in ambiente etrusco sono infatti importanti figure divine quali *Menerva*-Minerva, *Maris*-Mars, *Nethuns*-Neptunus, *Uni*-Iuno, *Vetis/Veive*-Vediovis, *Satre*-Saturnus, *Selvans*-Silvanus, *Ana*-Anna Perenna; da area falisca proviene *Suri*-Soranus. Cfr. i due interventi di M. TORELLI, *La religione etrusca*, in *Rasenna*, p. 169, e *La religione etrusca*, in G. FILORAMO (ed), *Le religioni antiche*, p. 335.

che.¹³ In questo periodo, scrive M. Torelli, «si definiscono perimetri urbani e territori soggetti, nascono le prime installazioni sacre permanenti, i primi santuari con assetti architettonici, le prime tangibili forme di culto».¹⁴ Punto di grande importanza e che anima il dibattito tra etruscologi, è quale sia stato il peso della religione greca, e soprattutto quanto, di ciò che adesso percepiamo come religione etrusca, sia frutto di un sostrato originario e non di un apporto esterno.

In realtà il mondo etrusco non può prescindere da quello greco, così come, anche se in misura apparentemente minore, da quello italico. Il legame della cultura etrusca con la grecità riguarda più di un aspetto culturale e non esclusivamente l'ambito religioso, ma la sua totalità dai primi contatti e dalla ricezione di idee e tecnologie dei nuovi arrivati, pur mantenendo sempre una propria autonomia culturale. Dall'VIII secolo a.C., quando più forti si fanno i legami commerciali tra il mare Egeo e il Mediterraneo, artigiani e artisti greci entrano in contatto con le coste occidentali della penisola italiana, al punto da iniziare a considerarle come valida alternativa alla madrepatria, trasferendosi definitivamente. L'incontro tra le due culture mediterranee ha un effetto dirompente e gli Etruschi fanno propri moltissimi aspetti del mondo nuovo. Ed è a partire dal VII secolo a.C. in poi, che inizieranno a regolarsi e a stringersi intensi rapporti dapprima commerciali e che nel giro di pochi decenni si trasformeranno anche in culturali.

In questo clima di scambi, punti di contatto privilegiati diventano quei luoghi che più di altri ebbero la funzione di veicolare merci e idee giunte dal mare, gli *emporìa* e, in particolare, i santuari emporici, quali il santuario di Pyrgi e l'area sacra di Gravisca, sorta tra la fine del VII e i primi del VI secolo a.C., in funzione del porto dell'antica città di Tarquinia e degli scambi che vi avevano sede. Tale attività commerciale e mercantile ha avuto probabilmente il pregio di diffondere le nuove divinità e le immagini del mito, non soltanto all'interno delle classi sacerdotali e aristocratiche, ma anche in quelle subalterne.¹⁵

Tali cambiamenti riguardano più livelli; si modificano, in primo luogo, le personalità divine che vengono assimilate alle nuove arrivate greche che, in alternativa, vengono prese in prestito in toto. *Tinia* assume così le sembianze e le funzioni di Zeus, *Uni* è Era, *Turan* è Afrodite, *Turms* è Ermes, *Maris* è Ares, *Nethuns* è Poseidone, *Sethlans* è Efesto, *Fufluns* è Dioniso, *Usil* è Elios, *Vei* è Demetra, *Thesan* è Eos. A queste *interpretationes graecae* si aggiungono anche alcuni veri e propri 'prestiti': *Apulu*-Apollo, *Aritmi*-Artemide, *Letun*-Latona, *Aita*-Ade, *Psersipnei*-Persefone, *Xarun*-Caronte, *Hercle*-Eracle, *Castur*-Castore, *Pultuce*-Polluce, *Atunis*-Adone. Si ha, in secondo luogo, la contestuale assunzione di un elevatissimo numero di miti greci, che determina il fiorire di un'iconografia alla quale la classe dominante etrusca affida il compito di trasmettere al grande pubblico i

¹³ M. TORELLI, *La religione etrusca*, in G. FILORAMO (ed), *Le religioni antiche*, p. 336.

¹⁴ M. TORELLI, *La religione etrusca*, in *Rasenna*, p. 171.

¹⁵ M. TORELLI, *La religione etrusca*, in G. FILORAMO (ed), *Le religioni antiche*, p. 336.

propri messaggi politici, con lo scopo dichiarato di celebrare la regalità e l'*aristeia* nobiliare.¹⁶ Si assiste, infine, a una forte ellenizzazione anche delle forme di culto più tangibili; viene così fatto proprio il concetto di luogo di culto formato da *témenos*, altare, tempio e cella, elementi accanto ai quali viene mantenuta quale caratteristica etrusca, la presenza del podio, un *locus effatus*, purificato dal mondo circostante grazie all'azione degli auguri, dunque uno spazio riservato al dio.

Ma, al di là di questo intreccio di elementi, rimane la sensazione che la religione etrusca abbia comunque continuato a mantenere una propria specificità, che va al di là di un'apparenza formale quale quella che si può riscontrare nell'iconografia o nell'architettura etrusca. Del resto, le differenze tra le due religioni, nonostante questa profonda integrazione, ci sono e sono comunque individuabili.

In primo luogo, quella etrusca è una religione 'rivelata'. Tra i testi antichi più importanti giunti sino ai nostri giorni, il *De divinatione* di Cicerone¹⁷ riporta il racconto della improvvisa comparsa del *puer senex*, Tagete.¹⁸ Balzato improvvisamente dal solco dell'aratro di un contadino, intorno a lui si raccolse in breve tempo *totam Etruriam*, alla quale egli rivelò i fondamenti della 'disciplina', dando così l'avvio alla formazione di una letteratura religiosa, purtroppo scomparsa ma riecheggiata nelle fonti antiche. Dunque, una rivelazione e un Libro, o meglio più libri, parti di un unico *corpus* di norme dettagliate e informazioni sulla 'gestione' della ritualità, nelle sue molteplici applicazioni, sono alla base della religione etrusca strutturata. In questo senso, è necessario distinguere quelle che sono le norme che riguardano la collettività e alle quali bisognava adeguarsi, a quella che è la religiosità vera e propria, il sostrato caratterizzato dalle figure mostruose e da un *pantheon* dai contorni molto sfuggenti cui si accennava prima.

¹⁶ In questo contesto, larghissimo spazio dato ai miti di Eracle e Teseo e alle vicende del ciclo tebano e troiano, di fronte invece a un'assenza di rappresentazioni quali le lotte contro Giganti, Titani e Amazzoni. Soltanto dal IV secolo a.C. in poi, si avranno anche rappresentazioni di miti locali. Cfr. M. TORELLI, *La religione etrusca*, in G. FILORAMO (ed), *Le religioni antiche*, p. 339; sulle attestazioni dell'iconografia di Teseo in Etruria tirrenica – e principalmente a Vulci, rispetto a centri quali Cerveteri e Tarquinia, Orvieto e Chiusi, e la stessa Atene – e padana, si veda C. SERVADEI, *La figura di Theseus nella ceramica attica. Iconografia e iconologia del mito nell'Atene arcaica e classica*, Bologna 2005, pp. 194-195.

¹⁷ Non soltanto il *De divinatione* di Cicerone ci restituisce un'idea di quelli che erano alcuni dogmi: la divisione del cielo di sedici parti, «In sedecim partes caelum in eo spectu divisere Tusci. Prima est a septentrionibus ad aequinoctialem exortum, seconda ad meridiem, tertia a aequinoctialem occasum, quarta obtinet quod est reliquum ab occasu ad septentriones. Has iterum in quaternas divisere partes, ex quibus octo ab exortu sinistras, totidem e contrario appellavere dextras» (*De div.*, II, 18.42), ma anche della tripartizione della dottrina scritta in «libri fulgurales, haruspici, rituales» (*De div.*, II, 33.72), dove nella terza parte era raccolto l'insieme delle prescrizioni rituali vere e proprie, dall'organizzazione delle città alla suddivisione dei campi, ma anche le teorie a carattere magico-filosofico. Purtroppo oggi lacunoso, ma sicuramente importante doveva essere il trattato *Libri rerum Etruscarum* di Verrio Flacco, giunto parzialmente a noi nell'epitome *De significatu verborum* di Festo, dove vengono descritti i *libri rituales* come contenenti le prescrizioni per i riti di fondazione di città, altari e templi.

¹⁸ CICERONE, *De divinatione*, II, 50-51.23.

In questo la religione greca di distanza notevolmente; le sue fondamenta affondano le radici non già in una rivelazione o in un libro sacro, bensì in quell'insieme di tradizioni che contribuirono alla formazione della civiltà greca nella sua interezza. Scrive J.P. Vernant:

«le loro certezze non si collocano su di un piano dottrinale, non comportano per il devoto l'obbligo di aderire in modo pieno e letterale ad un corpo di verità definite, contro il rischio di un giudizio di empietà; basta per chi compie i riti, dare credito ad un vasto repertorio di racconti, conosciuti dall'infanzia e le cui versioni sono piuttosto diverse, le varianti sufficientemente numerose per lasciare a qualcuno un margine esteso d'interpretazione».¹⁹

La religiosità etrusca perdeva invece buona parte della propria ontologia senza le rigide prescrizioni rituali dettate da Tagete.²⁰ In ambito greco, si è invece venuto a formare, gradualmente e nel corso del tempo, un insieme di saperi tradizionali, di racconti, i *mythoi*, diffusi sin dai momenti più antichi, sulle ali di una forte e ben radicata tradizione orale, esercitata già singolarmente. In seguito, strumento di diffusione fu la letteratura, a partire da Esiodo e dall'Iliade che sancirono in forma scritta ciò che fino ad allora era rimasta voce comune.²¹ L'Etruria non ha, almeno apparentemente, nulla di simile; non sembra altrimenti attestata alcuna forma di mitologia in nessuna delle varie fasi della cultura etrusca.

Nonostante le evidenti assimilazioni, differenze sostanziali si possono cogliere anche nelle diverse fisionomie divine: un esempio fra tutti è quello che riguarda la figura di Zeus/*Tinia*. Il dio padre di tutti gli dei era in Grecia Zeus, il cui nome è già significativo perché la radice, di origine indoeuropea, significa «brillare»;²² la sua figura incarna il potere supremo e si distingue nettamente dalle altre divinità perché in lui si riassumono potenza e ordine, violenza e diritto, autorità politica e domestica. Padre degli dei e degli uomini non perché creatore e generatore, piuttosto perché era considerato il supremo governante, era armato di tuono e fulmine. In origine rappresentava una divinità connessa ad aspetti del mondo naturale, ed era anche venerato come dio del tempo atmosferico.²³

Tinia, considerato equivalente allo Zeus greco, condivideva con lui alcuni caratteri, quali il ruolo di primo piano nel *pantheon* e il potere fulminatore. Era l'unico tra gli dei ad avere a disposizione ben tre tipi differenti di fulmini, come riporta Livio: «Tuscorum litterae nouem deos emittere fulmina existimant, eaque esse undecim generum; Iouem trina iaculari».²⁴ Del resto, il valore dello stesso teonimo che deriva dalla parola *tin*, giorno, è per entrambe le forme *Tina* e *Tinia* quello di «appartenente

¹⁹ J.P. VERNANT, *Mito e religione in Grecia antica*, p. 17.

²⁰ Per la teoria dei fulmini, dell'aruspicina e della figura dell'aruspice e sui libri rituali si veda C. THULIN, *Die Etruskische Disziplin*, Darmstadt 1968.

²¹ J.P. VERNANT, *Mito e religione in Grecia antica*, pp. 18-19.

²² *Ibidem*, p. 30.

²³ A. FERRARI, *Dizionario di Mitologia greca e latina*, Torino 1999, s.v. «Zeus».

²⁴ PLINIO, *Naturalis Historia*, II, 138.

al giorno, alla luce», un significato, quindi analogo a quello della radice di Zeus.²⁵ Tuttavia, in Etruria il suo culto associava all'aspetto uranio anche un forte carattere infero e ctonio; non casualmente, infatti, le cerimonie a lui dedicate si svolgevano su altari da libagione forati all'interno per versare le offerte e metterle in questo modo in comunicazione con il mondo infero.²⁶

Tali peculiarità rafforzano la sensazione che per Tinia, come per altre figure divine, uno strato superficiale soltanto apparentemente greco si sia sovrapposto a qualcosa di indigeno, che è rimasto come carattere di fondo delle singole personalità divine.²⁷

2. *Gli scambi commerciali e l'arrivo della ceramica attica in Etruria*

I rapporti tra Greci ed Etruschi si concretizzarono ben presto in stretti legami economici che videro nel commercio delle ceramiche uno dei punti di forza, e sicuramente la componente per noi più evidente. Quell'esteso fenomeno di esplorazione del Mediterraneo a scopo commerciale, che si trasformò nella colonizzazione greca non soltanto di Italia meridionale e Sicilia, ma anche di Africa settentrionale, Mar Nero e Penisola Iberica, fu dettata da una stringente necessità economica. La Grecia era infatti povera di ricchezze del territorio e gli unici prodotti smerciabili erano vino, olio, poco legname e qualche materiale prezioso. È in questo contesto e nell'insieme di elementi quali l'abilità marinara greca, i problemi di sovraffollamento in madrepatria e il fiorire delle città-stato dell'VIII secolo a.C., che si sviluppò la pratica della fondazione di nuove colonie, non tuttavia come una prassi stabilita, bensì come un insieme di gruppi umani che, riunendosi spontaneamente a causa di ristrettezze economiche, partivano da differenti città greche. Nelle sue Elegie, il poeta Teognide, che aveva patito la necessità di rifugiarsi dal Peloponneso a Megara *Hyblaea*, scriveva che «bisogna cercare ... sulla terra come sull'ampio dorso del mare, di allentare i penosi legami del bisogno».²⁸

Commercio e colonizzazione sono dunque due aspetti complementari di una stessa realtà, dettati dalla necessità di spostarsi per andare alla ricerca di un benessere che non si può avere nel proprio *oikos*, da cui la parola *apoikein*, ossia «abitare a distanza».²⁹ La ceramica greca è uno dei beni che maggiormente è impresso nella memoria moderna e associato a sinonimo di arte antica, probabilmente proprio per la sua capillare

²⁵ M. CRISTOFANI, *Sul processo di antropomorfizzazione nel pantheon etrusco*, Roma 1993, pp. 12-13.

²⁶ A. MORANDI, *Il santuario di Tinia a Bolsena*, in «Scienze dell'Antichità», 3-4 (1989-1990), p. 671.

²⁷ M. TORELLI, *La religione etrusca*, in *Rasenna*, p. 180.

²⁸ TEOGNIDE, *Elegie*, I, 179-180.

²⁹ M. GRAS, *Il Mediterraneo nell'età arcaica*, Paestum (Salerno) 1997, pp. 139, 157.

diffusione nel bacino del Mediterraneo nel I millennio a.C., e per la sua integrazione in tutti i diversi aspetti della vita comune, da quello religioso a quello funerario o domestico.

Una così larga diffusione è evidentemente frutto del riscontro positivo che tale artigianato doveva avere presso le popolazioni anelleniche, ma soprattutto della sua potenza espressiva, le cui immagini si erano concretizzate in un ricco linguaggio figurativo, che colpiva la fantasia di chi vi entrava in contatto. I. Scheibler osserva acutamente che «la grandezza dell'arte vascolare greca è ... figlia della povertà».³⁰ La già citata mancanza di materie prime in Grecia, infatti, ne limitava anche la produzione artistica, soprattutto a confronto con aree quali l'Oriente o l'Egitto; l'argilla era invece facilmente reperibile e, con grande acume e abilità, i vasai greci avevano saputo plasmarla e trasformarla in una fiorente attività, peraltro l'unica pittorica che ci sia pervenuta massicciamente, vista la scomparsa pressoché totale della grande pittura. Dunque, alle prime importazioni greco-orientali, attestate sin dal VII secolo a.C., si associano i primi vasi figurati, dapprima di origine corinzia, poi, dalla prima metà del VI secolo a.C., attici,³¹ i quali diventeranno in breve pressoché esclusivi.³² Dal canto suo, l'Etruria, che assunse il ruolo di mercato privilegiato, disponeva di beni allettanti per i Greci, grazie alle risorse minerarie delle aree attorno a Populonia e Vetulonia; rame, ferro e piombo venivano dunque commerciati in cambio di vasi, metalli preziosi, olio, vino, olii profumati e presumibilmente altri beni di lusso dei quali non è tuttavia rimasta traccia.

³⁰ I. SCHEIBLER, *Il vaso in Grecia*, trad. it., Milano 1985, p. 79.

³¹ Mentre, infatti, nel primo quarto del VI secolo a.C., soltanto una minima percentuale dei vasi attici era stata rinvenuta in Etruria, già nell'arco del secondo venticinquennio del secolo, la percentuale aumenta in modo considerevole (per questi dati si veda E. MUGGIONE, *Miti della ceramica attica in Occidente. Problemi di trasmissioni iconografiche delle produzioni italiote*, Taranto 2000). Un calo delle importazioni si ha nel primo quarto del V secolo a.C. a Cerveteri, Tarquinia e Vulci, mentre nelle città più interne di Volsinii e Chiusi, dopo il 450 a.C. Questa linea evolutiva si inserisce senz'altro all'interno di determinate vicende storiche (per il rapporto tra diminuzione delle importazioni e la battaglia di Cuma si veda C. MEYER, *Roman History in Light of the Import of Attic Vases to Rome and Etruria in the 6th and 5th Centuries B.C.*, in «*Analecta Romana Instituti Danici*», 9 [1980], pp. 47-68), che producono un cambiamento anche nei luoghi di scambio. I nuovi punti principali di commercio si trovano adesso sulla costa adriatica, e si concentrano principalmente a Spina, dove il picco di importazioni si ha nel secondo quarto del V e fino al primo quarto del IV secolo a.C., e non subirà alcun calo nonostante il decremento di produzione delle officine ateniesi.

³² In seguito, infatti, alle riforme soloniane dei primi del VI secolo a.C., si verificarono le condizioni per un accrescimento degli affari commerciali, cosicché vi parteciparono anche gli Ateniesi che non avevano sinora partecipato a nessun movimento colonizzatore. A conferma dell'affermazione del dominio attico sul mercato, è il rapporto esistente tra la ceramica figurata prodotta e quella rinvenuta in Occidente nel corso dei secoli VI, V e IV a.C. che denota come la maggior parte dei vasi realizzati in Grecia, erano in realtà da subito destinati all'esportazione.

3. *Le forme e le immagini*

Le forme vascolari importate in Etruria³³ sono perlopiù crateri, anfore, *kylikes* e poche *lekythoi*, differentemente a quanto riscontrato sull'utilizzo vascolare non soltanto in Grecia, ma anche in Magna Grecia, anche se un inquadramento più preciso e dettagliato andrebbe fatto considerando i singoli centri etruschi, nei quali si distinguono diverse percentuali a seconda delle forme vascolari; ad esempio, sono riscontrabili più *kylikes* a Tarquinia e Orvieto, più crateri a Bologna e più *oinochoai* a Spina.³⁴ Si tratta dunque nella maggior parte dei casi, di forme legate all'ideologia del simposio, ma dietro a una scelta preferenziale così massiccia di elevare i vasi importati a oggetti di prestigio all'interno delle proprie sepolture, risiedeva non soltanto una motivazione 'estetica', ma la fondamentale adesione all'ideologia del banchetto, che tanto caratterizzava la società greca e che gli Etruschi – ma in realtà quasi tutti i popoli entrati in contatto con i Greci – avevano adottato in pieno.³⁵ Banchetti e *symposia* costituivano un momento privilegiato e caratterizzato dalla convivialità della comunità greca. Anche in questo caso, tuttavia, gli Etruschi ne avevano adeguato il concetto alla loro cultura, come attesta l'uso soprattutto in ambito funerario, non altrimenti documentato invece in Grecia.

La maggior parte delle importazioni attiche era destinata alle sepolture, all'interno delle quali erano deposti vasi in misura numericamente più abbondante che nelle stesse necropoli greche, ateniesi in particolare dove, tuttavia, tale scarsità si potrebbe giustificare con l'emanazione delle soloniane leggi anti-lusso. In ambito funerario, dunque, i vasi venivano acquistati principalmente per l'utilizzo nei siti funerari e per arricchire il corredo della tomba dove il prestigioso vasellame sottolineava adeguatamente il rango di colui che si apprestava a tale viaggio.³⁶

Il repertorio figurativo greco riveste un ruolo fondamentale nel commercio dell'artigianato vascolare; l'interesse etrusco era indirizzato, infatti, non soltanto al vaso in sé, ma in quanto oggetto portatore della testimonianza del mito greco; il possedere tali immagini, con le quali gli

³³ M. MARTELLI, *La ceramica greca in Etruria: problemi e prospettive di ricerca*, in *Atti del Secondo Congresso Internazionale Etrusco*, Firenze 26 maggio-2 giugno 1985, II, Roma 1989, pp. 781-811.

³⁴ *Ibidem*, p. 790.

³⁵ Per un inquadramento del banchetto in Etruria si veda S. DE MARINIS, *La tipologia del banchetto nell'arte etrusca arcaica*, (Studia Archeologica, I), Roma 1961, in particolare pp. 113 ss.; cfr. anche A. RASTRELLI, *Il banchetto in Etruria. Le rappresentazioni*, in *Cibi e sapori del mondo antico*, Livorno 2005, pp. 44-55; A. BOTTINI, *Banchetto e simposio fra Grecia e Italia*, in *Cibi e sapori del mondo antico*, pp. 31-43.

³⁶ Significative sono, a tal proposito, le rappresentazioni rinvenute sulle pareti delle tombe dipinte di Tarquinia; nella Tomba dei Vasi dipinti, vasi fittili sono associati a vasi metallici, mentre nella Tomba della Nave, è raffigurata una nave con scafo di colore rosso-bruno a due alberi e figure umane accanto al *kylikeion*, all'interno del quale sono stati raffigurati numerosi vasi. Cfr. N. SPIVEY, *Greek vases in Etruria*, in T. RASMUSSEN - N. SPIVEY (edd), *Looking at Greek Vases*, Cambridge 1991, pp. 131-150.

Etruschi rendevano più prestigiosa la propria vita e il passaggio all'Oltretomba, infatti, rientrava in un processo di ammirazione ed emulazione della cultura greca. In Etruria, nel VI secolo a.C. peraltro, la mitologia greca era già nota, e da quando gli Ateniesi cominciarono ad esportarli, i vasi con immagini mitologiche aumentarono considerevolmente. Del resto, le raffigurazioni vascolari non erano semplicemente un qualcosa di convenzionale. A conferma di quanto detto, I. Scheibler scrive che le opere del Pittore di Amasis e di Exechias, o i crateri corinzi, «rappresentavano i capitoli di una cultura mitologica e favolistica che viene affidata ad un ricco repertorio di immagini corredato, quasi a perfezionare il messaggio figurativo, del nome di divinità ed eroi».³⁷

Negli anni centrali del V secolo a.C., i vasi con temi mitologici rinvenuti in Occidente corrispondono all'incirca alla metà delle importazioni, dato che, al di là delle considerazioni di carattere quantitativo o tipologico, autorizza a ipotizzare che vi fosse intenzionalità nell'esportare manufatti con determinati soggetti iconografici,³⁸ quindi una precisa scelta a monte da parte della committenza; infatti, così come vi sono temi diffusi in Occidente e comuni a più pittori, ugualmente alcune aree sono interessate da soggetti più rari.³⁹ Ciò accade nella seconda metà del V secolo a.C., quando si assiste a un forte incremento dei temi mitologici figurati.⁴⁰

4. *I santuari etruschi*

I dati visti sinora sono ricavabili perlopiù dai contesti funerari etruschi, dove la ceramica attica, come già sottolineato, è presente in modo massiccio; differenti indicazioni provengono dai contesti sacri, e non è probabilmente un caso che la maggior parte della ceramica attica rinvenuta provenga dalle due aree che maggiormente hanno vissuto l'interazione con la cultura greca, per il loro carattere prevalentemente emporico e comunque costiero, i santuari di Gravisca con cui i suoi sacelli, piccoli luoghi di culto dedicati a divinità differenti, e Pyrgi, nei suoi due settori, Nord e Sud.

In entrambi,⁴¹ forme prevalenti erano quelle potorie, legate al consumo del vino e all'ideologia del simposio, quindi *kylikes*, *kantharoi*, *skyphoi* e

³⁷ I. SCHEIBLER, *Il vaso in Grecia*, Milano 1985, p. 787.

³⁸ Già nel secondo quarto del V secolo a.C. sembra possibile, infatti, individuare alcune officine di pittori che esportano i loro prodotti esclusivamente verso mercati privilegiati, ad esempio i pittori di Hermonax, Clinic, Telephos, i cui vasi sono stati rinvenuti prevalentemente in area tirrenica e in special modo nei centri etruschi; cfr. E. MUGGIONE, *Miti della ceramica attica in Occidente*, pp. 150-152.

³⁹ Per una diversa dislocazione dei differenti temi iconografici in Italia cfr. *ibidem*, pp. 100-103.

⁴⁰ Inoltre, in questo momento cronologico, si riconoscono alcune produzioni rinvenute esclusivamente in alcuni centri, come quella di coppe e piatti attestata solo a Spina, che determina in misura considerevole la percentuale di importazioni attiche in Etruria adriatica (*ibidem*, p. 140).

⁴¹ Per i rinvenimenti di Gravisca si vedano: K. HUBER, *Le ceramiche attiche a figure rosse*, Bari 1999; B. IACOBazzi, *Le ceramiche attiche a figure nere*, Bari 2004. Per l'area settentrionale del

crateri, secondo una tendenza che, come visto, riguarda le importazioni attiche nel loro complesso.

Ma, mentre nei sacelli tarquiniesi e nell'area Nord di Pyrgi è estremamente difficile cogliere i rapporti tra le ceramiche rinvenute e la loro effettiva utilizzazione rituale, così non è per l'area meridionale del santuario pyrgense, dove ogni pezzo di ceramica attica sembrerebbe avere una sua precisa funzione. Tale carattere è evidente sia nei numerosi depositi votivi che lo scavo dell'area ha restituito, sia nella dedica della grande *phiale*, attribuita al Pittore di Brygos, rinvenuta in frammenti sparsi, che già da sola denota una funzione chiaramente culturale, in quanto oggetto prestigioso votato dalla comunità più che da un singolo.⁴² Numerosa ceramica attica è stata inoltre rinvenuta in condizione di estrema frammentarietà, come riempimento delle colmate dei piazzali che caratterizzavano questo settore del santuario; da un primo esame del repertorio morfologico le *kylikes* sembrerebbero forme funzionali alla sfera del banchetto o del semplice consumo del vino, mentre gli *skyphoi* avrebbero esclusivamente la funzione di vasi per bere di uso ordinario.⁴³ Altra forma potoria ben attestata è il *kantharos*, la cui diffusione sottolinea la connotazione dionisiaca dell'area sacra, su cui si ritornerà. Altre forme di importazione erano i piatti, strumenti di offerta, e le *lekythoi*, impiegate durante i banchetti; insieme, le due forme erano presenti nei grandi santuari greci dedicati a divinità femminili preposte a rituali di passaggio e di fecondità. Inoltre, la presenza di pezzi quali brocche a testa femminile rimanda alla considerazione che l'area sud era evidentemente frequentata da devoti non etruschi, i quali «avevano assimilato il santuario di Pyrgi agli altri santuari del mondo greco legati ai riti di fecondità e di passaggio femminile».⁴⁴

Il santuario emporico di Gravisca si connota e si distingue non soltanto per una pluralità di culti, in realtà fattore comune alla maggior parte delle aree sacre etrusche, ma per un'apparente diversa collocazione delle titolarità divine, ripartite nei differenti piccoli luoghi di culto che compongono il santuario. Ai cinque sacelli, simili per architettura, ma al tempo stesso ognuno con proprie peculiarità, corrispondono infatti, differenti divinità, a partire dal sacello γ, dove all'originario e più antico culto della dea *Turan/Afrodite*, si associa anche quello di *Uni/Era*, dea titolare esclusiva

santuario di Pyrgi si veda da ultimo G. COLONNA, *Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontali dei Sette e di Leukothea*, in «Scienze dell'Antichità», 10 (2000), pp. 251-336. Per l'area meridionale cfr. M.P. BAGLIONE, *Ritrovamenti dell'area sud di Pyrgi: due askoi frammentari del Seven Lobster-Claws Group*, in *Etrusca et Italica. Scritti in ricordo di Massimo Pallottino*, I, Pisa 1997, pp. 1-24; M.P. BAGLIONE, *I rinvenimenti di ceramica attica dal santuario dell'area Sud*, in «Scienze dell'Antichità», 10 (2000), pp. 337-382; M.P. BAGLIONE, *Il santuario sud di Pyrgi*, in *CVA Deutschland*, II, München 2004, pp. 85-106.

⁴² G. COLONNA, *Altari e sacelli. L'area sud di Pyrgi dopo otto anni di ricerche*, in *Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia. Rendiconti, LXIV, 1991-1992*, Roma 1992, p. 110; M.P. BAGLIONE, *Considerazioni sui santuari di Pyrgi e di Veio-Portonaccio*, in «Scienze dell'Antichità», 3-4 (1989-1990), p. 666.

⁴³ M.P. BAGLIONE, *I rinvenimenti di ceramica attica*, p. 355.

⁴⁴ M.P. BAGLIONE, *Il santuario sud di Pyrgi*, p. 96.

invece, del sacello α ; a Demetra/*Vei* e a un culto a forte valenza ctonia ed eleusinia è attribuibile il sacello β , caratterizzato da un ampio spazio adiacente alla costruzione coperta, probabilmente funzionale al raccoglimento dei fedeli. Infine, all'unica divinità maschile sarebbe attribuibile il sacello δ , dedicato alla figura prettamente greca del dio Adone, paredro di quell'Afrodite che deteneva la titolarità dell'adiacente edificio γ .

Il primo dato che appare evidente in entrambe le aree sacre etrusche è che, come le forme importate sono per lo più legate all'ideologia del simposio, così anche le iconografie divine rinvenute nei santuari sono legate alle figure di due divinità, una simposiaca per eccellenza, Dioniso, l'altra Eracle, i cui legami con tale ambito sono stati recentemente dimostrati, come si vedrà più avanti.

Dio greco della vegetazione e della vite, dispensatore delle gioie del convito, ma anche del delirio e dell'estasi, Dioniso è figlio di Zeus e di Semele. Legato al mondo vegetale e dio di tutto ciò che in quanto umido contribuiva a una natura rigogliosa, era quindi connesso anche alla crescita e alla maturazione dei frutti, e questo spiega i suoi attributi più antichi che consistevano in rami di pino o abete, vite e edera.⁴⁵

La sua iconografia presenta una grande quantità di variazioni, sia sotto l'aspetto teriomorfo (toro, capretto o leone, tutti animali ai quali era miticamente connesso) sia in quello antropomorfo (giovane, barbato o imberbe). Caratteristica è la chioma fluente e ricciuta, generalmente cinta da una corona vegetale, soprattutto di foglie di vite, grappoli d'uva ed edera.

Tra i suoi attributi, oltre ai più antichi a carattere vegetale, il principale, sin dall'età arcaica, è il *kantharos*,⁴⁶ vaso per bere il vino, quindi simbolo per eccellenza del simposio, le cui grandi anse sormontanti erano funzionali a passare il vaso da una mano all'altra durante il banchetto, sottolineando dunque la convivialità del momento. Quello di dio del vino e del banchetto è l'aspetto che diventerà progressivamente dominante, tanto che Dioniso sarà considerato anche l'inventore dell'uso di mescolare il vino con l'acqua e addirittura della tecnica stessa della vinificazione. Accanto al dio sono spesso raffigurati gli altri componenti del *thiasos*, il corteggio dionisiaco, animato dalle Menadi, sue seguaci che compiono riti orgiastici in suo onore e che nell'Iliade erano identificate come sue nutrici (*Il.*, VI, 132-135), ma anche da Satiri e Sileni e, a partire dall'età classica, da Centauri.

L'arrivo di Dioniso in Etruria coincide con il più vasto processo di antropomorfizzazione greca del *pantheon* etrusco; sue raffigurazioni si trovano a partire dalla fine del VI secolo a.C. e, anche se in un momento iniziale non sono molto numerose, queste attestano comunque l'avvenuta

⁴⁵ Per un inquadramento generale della figura di Dioniso si v. A. VENERI, in *Lexicon iconographicum Mythologiae classicae* (= LIMC) 1986 s.v. «Dionysos»; A. FERRARI, *Dizionario di Mitologia Greca e Latina*, Torino 1999, s.v. «Dioniso».

⁴⁶ Per le altre iconografie del dio con *kylix* o *oinoche* in mano cfr. S. BRUNI, *Note in margine all'iconografia di Dionysos in Etruria*, in F. BERTI (ed.), *Dionysos*, p. 198.

ed effettiva ricezione della divinità; è, infatti, generalmente considerato *interpretatio graeca* del dio indigeno *Fufluns*, il cui teonimo è ben attestato da parecchie iscrizioni, nelle quali viene definito *Pachie*, calco linguistico di βακχιος ο βακχειος.⁴⁷

Probabilmente non a caso, nei santuari etruschi le ceramiche attiche raffiguranti il dio sono concentrate per lo più a Gravisca e Pyrgi, e si collocano in un arco cronologico che abbraccia la fine del VI, sino all'ultimo decennio del V secolo a.C. Il dio è raffigurato con i suoi attributi canonici, il *kantharos*, il corno potorio, il tralcio d'edera o il tirso; in un solo caso è raffigurato con la lancia. È accompagnato da Satiri che gli versano il vino, le Menadi danzanti o che suonano i crotali, mentre in un frammento proveniente da Gravisca è seduto su un trono in compagnia di una figura femminile identificata pur con qualche perplessità con Arianna, uno dei suoi amori più celebri.

La figura di Eracle, diversamente da quella di *Fufluns*, non subisce un'assimilazione come nel caso di Dioniso, ma viene interamente presa in prestito dal mondo greco, entrando così a far parte a pieno titolo della cultura religiosa etrusca. Figlio di Zeus e della mortale Alcmena, dunque semi-dio, subì le ire di Era, gelosa del tradimento del marito, ma dimostrò da subito la sua forza strangolando nella culla i due serpenti inviati dalla dea. Lottò per inseguire l'immortalità, e su quest'argomento molteplici sono gli episodi del mito che lo vedono coinvolto. I suoi attributi principali sono la clava, ricavata, come racconta Teocrito, da un olivo sradicato a mani nude sulle pendici dell'Elicona, mentre accudiva le greggi di Anfitrione, e la pelle leonina, messa da Pindaro in relazione con la vittoria sul leone nemeo.

In Etruria il suo culto ebbe maggior fortuna che in Grecia, al punto da essere considerato alla stregua di una divinità, e le sue iconografie erano molto diffuse, soprattutto a partire dal V secolo a.C. Benché – sino a pochi anni fa – sembrava mancasse del tutto un luogo di culto a lui dedicato, era evidente la sua prepotente presenza negli apparati decorativi dei templi A e B di Pyrgi e in quello di Portonaccio a Veio. Ma il rinvenimento del santuario ceretano di Sant'Antonio, a partire dal 1993, ha gettato una nuova luce sul ruolo del dio nel *pantheon* etrusco, perché l'area sacra si configura come il primo luogo di culto a lui dedicato, anche se in associazione ad altre divinità. Qui, il dio è raffigurato su una *kylix* a figure nere, intento in una delle sue maggiori imprese, la lotta contro i Giganti, ed è raffigurato mentre scaglia contro di loro saette, accompagnato da Atena che brandisce una lancia, mentre il culto è confermato anche da tre clave di bronzo, delle quali una iscritta e dedicata al dio e dall'iscrizione dedicatoria sulla splendida *kylix* con scene di *Ilioupersis*, restituita allo stato italiano dal J.P. Getty Museum of Malibu, dopo l'accertamento della provenienza dal santuario ceretano dal quale era stata trafugata.

⁴⁷ G. COLONNA, *Riflessioni sul dionisismo in Etruria*, in F. BERTI (ed), *Dionysos*, p. 118.

Anche la maggior parte delle immagini di Eracle proviene da Pyrgi e da Gravisca. Il dio è raffigurato perlopiù durante la lotta con il leone nemeo, una delle sue dodici fatiche, elemento che conferma l'adozione da parte etrusca non soltanto della figura divina, ma anche del patrimonio mitologico che la riguardava. Altre figurazioni sono quelle dell'eroe con la clava o con *leonté* o con entrambe, mentre è degno di considerazione il cratere a colonnette rinvenuto nell'area Sud del santuario di Pyrgi, sul quale il dio, barbato e con *leonté*, è raffigurato mentre regge per lo stelo un grande *kantharos*, mentre un satiro gli versa da bere. Ciò che caratterizza l'oggetto è la coincidenza tra la funzione del contenitore – il cratere infatti sottolinea l'importanza e il carattere sacrale delle pratiche conviviali e il soggetto – Eracle simposiasta –, aspetti che rientrano entrambi in un unico ambito e in un linguaggio visivo dove «la scelta dell'oggetto e del tema appaiono già di per sé 'parlanti' all'interno di un preciso sistema di linguaggio visuale».⁴⁸

Il collegamento con Dioniso, come dall'iconografia del cratere, è evidente sia nel rapporto che lega Eracle al vino, sia nel loro passato mitico, perché entrambi, dopo aver superato numerose prove, riescono a raggiungere l'immortalità. Del resto, non rare sono le raffigurazioni delle due divinità insieme, come nel *kantharos* pyrgense, peraltro forma preferenziale nei santuari dedicati all'eroe,⁴⁹ configurato con protome di Sileno e Menade, dove Eracle è raffigurato armato di arco (quindi nell'iconografia di combattente) mentre Dioniso è, come di norma, accompagnato da un satiro.

Tra le divinità attestate in misura minore, è Atena, tra le altre sue peculiarità, dea della saggezza, di grande importanza nel *pantheon* greco perché unica privilegiata a nascere dalla testa di Zeus e dalla sapiente dea *Metis*; Atena compare in altri due frammenti, oltre a quello già citato di Sant'Antonio dove la dea sta combattendo al fianco di Eracle. Su un'anfora a profilo continuo rinvenuta a Gravisca, la dea è raffigurata in procinto di salire su un carro, mentre da Pyrgi, dall'area Nord, proviene un frammento di *kyathos* che ha restituito l'immagine parziale della dea; quest'ultimo frammento è probabilmente da associare ad un altro, pertinente allo stesso *kyathos* con l'immagine di Eracle; si ha così un'ulteriore attestazione dell'associazione tra le due figure divine.

Identificata con l'italica *Minerva*, assimilazione già evidente nel teonimo derivante da una forma proto-italica dal significato «dotata di intelligenza», era stata accolta in area etrusca già prima dell'arrivo dell'Atena greca. Qui, *Menerva* è documentata come dea dalle molteplici funzioni e co-titolare di differenti aree sacre, a partire dal santuario di Portonaccio, sede di un culto femminile, a carattere prettamente oracolare, nel quale la devozione verso la dea è attestata dalle molte iscrizioni, ed è associata ad altre figure divine femminili quali *Aritmi*, assimilata con Artemide,

⁴⁸ Così M.P. Baglione, in A. MAGGIANI, *Vasi attici figurati con dediche a divinità etrusche*, in «Rivista di Archeologia», 18 (1997), Supplementi, p. 87.

⁴⁹ M.P. BAGLIONE, *I rinvenimenti di ceramica attica*, nota 50.

Turan, l'Afrodite greca, e *Venai*, divinità minore etrusca. Le altre attestazioni⁵⁰ ne fanno, di fatto, la divinità femminile più documentata insieme a *Vei*/Demetra e a *Uni*/Era.

Apollo e Artemide sono documentati in un solo frammento, proveniente dal sacello α di Gravisca, su un *kantharos* a figure nere, impegnati in combattimento durante una Gigantomachia. Fratello e sorella, figli di Zeus e Latona, insieme sono spesso rappresentati entrambi armati di arco e frecce come a Gravisca. In Etruria, benché giunti contemporaneamente e come prestiti, Artemide, che prese il nome di *Aritmi* o *Artumes* era considerata una vera e propria divinità, come attestano le iscrizioni e i doni votivi a lei dedicati, in special modo nel già citato santuario veiente del Portonaccio. La storia del culto di Apollo/*Aplu* è invece più complessa.⁵¹ Senz'altro, tuttavia, l'*Aplu* etrusco aveva poco in comune con l'Apollo greco, dio del sole, luminoso e benevolo. Anzi, sembrava piuttosto presiedere a un ambito infero e ctonio. Colpisce come, apparentemente, pressoché nessuna delle divinità raffigurate sulla ceramica attica offerta nei santuari etruschi presi in considerazione corrisponda alle divinità ritenute titolari del culto. Fatta eccezione per Sant'Antonio – dove pure a Eracle si affiancano altre figure quale quella di *Rath*, una delle versioni etrusche di Apollo, altro dio che come Eracle viene assimilato ex novo nel *pantheon*, *Turms*, il greco *Ermes*, e un'ipotizzata presenza di *Menerva* – per il resto, a Gravisca e Pyrgi, non vi è alcuna analogia tra i teonimi. Vi sono, invece, forti legami, a livello di connotazione culturale, evidenti soprattutto nel contesto pyrgense.

I pur numerosi teonimi gravisca contrastano con le iconografie divine rinvenute nei sacelli, raffiguranti essenzialmente Dioniso, Eracle, in due frammenti Ermete, Atena, infine Artemide insieme ad Apollo. È necessario sottolineare come, su tredici frammenti di ceramica attica raffiguranti Dioniso, ben otto siano stati rinvenuti nel sacello – o nell'area ad esso adiacente – α , sede della devozione verso *Uni*/Era. I legami tra le due figure non sono altrimenti identificabili, se non rivolgendosi al patrimonio mitologico greco. Infatti la dea, gelosa del tradimento del marito, terrorizzò a tal punto la madre del dio, Semele, che questa partorì prematuramente, ma Zeus, cucendoselo dentro una coscia, lo salvò finché non giunse a maturità e poté nascere; ancora, rese Dioniso pazzo, quando questi era ancora in giovane età, costringendolo a percorrere tutte le più remote contrade della terra. Infine, il dio compare come paciere nella contesa tra Era e il figlio Efesto, che aveva incatenato la madre con lacci invisibili su un mirabile trono da lui realizzato, perché questa si era vergognata di averlo messo al mondo.⁵² Dal punto di vista iconografico, Era, Dioniso

⁵⁰ *Menerva* è sicuramente documentata nel santuario ceretano di Punta della Vipera, di Orvieto e di Fontanile di Legnisina a Vulci, mentre il culto è solamente ipotizzato a Veio – Porta Caere e a Sant'Antonio.

⁵¹ Per l'inquadramento e la diffusione del culto di Apollo in Etruria, si veda E. SIMON, *Apollo in Etruria*, in «Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina di Orvieto», 5 (1998), pp. 119-141.

⁵² LIMC, p. 418.

ed Efesto sono attestati insieme unicamente su un cratere a volute attico, datato al 430-420 a.C., dove Dioniso, barbato, è steso su una *kline* con in mano tirso e *kantharos*; Efesto, ubriaco, si appoggia a un tirso, mentre un Sileno lo aiuta a scendere e un Sileno e una Menade (o Iris) si dirigono verso Era legata al trono.⁵³

Dal sacello β, dedicato al culto a carattere ctonio della dea *Vei*/Demetra, provengono invece esclusivamente frammenti con l'immagine di Eracle, raffigurato con la *leonté* o con la clava. In questo caso, tuttavia, l'associazione tra le due divinità è maggiormente attestata, a partire proprio dall'area Sud di Pyrgi, dove l'ambito dionisiaco, che come già sottolineato riguarda anche la figura di Eracle, si associa proprio a quello demetriaco.

Un analogo discorso può essere fatto per l'area sud di Pyrgi dove, pur apparentemente non combaciando i teonimi documentati, *Suri* e *Cavatha*, con le iconografie attestate di Eracle e Dioniso, è comunque possibile cogliere un anello di congiunzione tra i vari ambiti che spesso si ritrovano associati.

5. Considerazioni conclusive

C. Isler-Kerényi sostiene che gli studi iconografici hanno senso soltanto partendo da due premesse: il non considerare le figurazioni vascolari come descrizioni realistiche, pur riconoscendo ai ceramografi la capacità di immortalare immagini tratte dalla realtà, e l'interpretarle sempre in stretta relazione con il tipo e la funzione pratica dei vasi su cui si trovano. Scrive la studiosa:

«i vasi erano dapprima utensili, dopo portatori di un messaggio: il che resta valido anche qualora l'azione alla quale i vasi servivano fosse di natura più simbolica che utilitaria».⁵⁴

Indubbiamente, le ceramiche attiche figurate erano merce di scambio privilegiata per i mercati esteri, ma anche veicolo di concetti culturali e mentali, profondamente legati alle società che le producevano e a quelle che con tanto entusiasmo le accoglievano come parte integrante del loro modo di vivere. È dunque altrettanto rischioso non confermare una precisa intenzionalità nell'invio, nella ricezione, ma soprattutto nella scelta dell'utilizzo di tali prodotti. Rimane comunque il dubbio se le iconografie che partivano dalla Grecia, innegabilmente con un loro valore specifico, mantenessero tale significato anche in contesti stranieri, tanto nelle *poleis* coloniali, quanto piuttosto nelle città etrusche. Certamente si potrebbe supporre con N. Spivey, che vi fosse un bagaglio comune di miti e ideo-

⁵³ G.Q. GIGLIOLI, *Polion*, in «Archeologia Classica», 5 (1953), pp. 163 ss., tavv. 72-75; *LIMC*, p. 471.

⁵⁴ C.I. KERÉNYI, *Dionysos: Dio delle donne? Iconografia dionisiaca II*, in F. BERTI (ed), *Dionysos*, p. 293.

logie, che coincideva nelle aristocrazie greche ed etrusche, e nel quale si riconoscevano entrambe; una sorta di «codici aristocratici» come era, ad esempio, la *thanatos kalos*.⁵⁵ Un'ulteriore ipotesi è quella che riconosce un'intenzionalità nel movimento di immagini, gestita da Atene che sceglieva di sfruttare le proprie rotte commerciali per diffondere precise immagini, probabilmente anche in rapporto ai differenti momenti politici.⁵⁶ Oppure ancora, si potrebbe ipotizzare che tale trasmissione di soggetti fosse esclusivamente frutto di una casualità e di una richiesta degli acquirenti etruschi che acquistavano i vasi greci, scegliendo in particolar modo le forme, nella maggioranza dei casi legate all'ideologia del simposio, per il concetto stesso di possedere un oggetto prestigioso sia in vita sia nel trapasso all'aldilà.

Esiste dunque una connessione tra i soggetti rappresentati e il significato da questi trasmesso, e le scene figurate sono da considerare non come rappresentazioni di maniera, quanto piuttosto come lo specchio della società che le ha create. Sono, anzi, indicatori di contesti culturali e sociali, che trasformano il mito in un osservatorio privilegiato, e senza i quali oggi noi saremmo meno informati sul mondo mediterraneo antico.⁵⁷

Mi sembra comunque che siano necessarie considerazioni differenti a seconda che ci si riferisca ad un ambito esclusivamente funerario piuttosto che sacro e rituale. È più plausibile, infatti, che meccanismi differenti abbiano motivato la predilezione di porre vasi figurati all'interno delle tombe, dalla scelta di offrire in dono un preciso oggetto con il suo significato. È vero che probabilmente un soggetto iconografico partiva dalla Grecia con uno specifico valore, e che questo poteva non essere più valido in un contesto non greco; ciò non esclude comunque che alla base dell'offerta devozionale vi sia un'intenzionalità di scelta, in sostanza, un utilizzo del soggetto iconografico a uso e consumo della ritualità etrusca.

Altro aspetto è quello del legame tra figurazioni greche e divinità etrusche, alle quali queste venivano dedicate. Come si è visto, concludere che vi sia una stretta relazione tra iconografie e soggetti dedicati è particolarmente rischioso. I dati archeologici non ci vengono in aiuto, tanto meno le fonti letterarie. Si è però anche messo in evidenza come, al di là della non coincidenza tra teonimi attestati e immagini rinvenute, vi siano precisi rapporti tra ambiti culturali, come quelli che interagiscono tra le sfere demetriaca e dionisaca. Anche questo è, a mio parere, un segno, del «dialogo» che intercorreva tra devoti e divinità.

La ceramica ha un preciso significato e parla attraverso un *silent discourse* secondo una definizione degli etnoarcheologi;⁵⁸ i vasi decorati

⁵⁵ N. SPIVEY, *Greek vases in Etruria*, in T. RASMUSSEN - N. SPIVEY (edd), *Looking at Greek Vases*, Cambridge 1991, p. 140.

⁵⁶ E. MUGGIONE, *Miti della ceramica attica in Occidente*, pp. 200-210.

⁵⁷ S. BATINO, *Lo skyphos attico dall'iconografia alla funzione*, in «Quaderni di Ostraka», 4 (2002), pp. 235-254.

⁵⁸ N. SPIVEY, *Greek vases in Etruria*, , pp. 148-150.

viaggiano e comunicano a coloro che li accolgono qualcosa che, in ambito culturale, si sceglie per comunicare con la divinità. Mi sembra importante sottolineare, in conclusione, che, al di là di meccanismi mentali a carattere generale che si celavano dietro quelli che soltanto apparentemente erano scambi commerciali, la ceramica attica figurata abbia svolto un ruolo di primaria importanza nell'ambito religioso etrusco, non soltanto arricchendo un patrimonio culturale, già di spessore, ma fornendo al devoto un'ulteriore possibilità di espressione e dialogo con la divinità, o piuttosto il riconoscimento di una funzione divina, attraverso immagini non etrusche, ma che ben si adattavano a una religione con tante componenti al suo interno.