

Il rilievo che nella tradizione latina è attribuito alla *fulguratura*, all'*extispicina* e alle raccolte di *ostenta*, considerate come nerbo della *etrusca disciplina*, ha lasciato in ombra il ricordo di altre tecniche divinatorie che, pur praticate in Etruria, non erano però evidentemente considerate peculiari dell'arte degli aruspici<sup>1</sup>. Oltre alla *oionoskopia*, menzionata, se pur in modo cursorio, dagli scrittori antichi<sup>2</sup>, si conservano tracce, sia letterarie che archeologiche, anche di una mantica oracolare, intesa nelle due forme, largamente antitetiche, del *furor* e delle *sortes*<sup>3</sup>.

Non mi soffermo sul primo aspetto, attestato forse da una problematica notizia di Plutarco a proposito di un antichissimo oracolo di Tethys, del quale peraltro non conosciamo il funzionamento<sup>4</sup>, e dalla tradizione iconografica relativa al mito nazionale dell'agguato dei fratelli Caile e Avile Vipinas al veggente apollineo Cacū<sup>5</sup>. Come allusioni ad oracoli più o meno leggendari possono d'altronde essere interpretate le scene riprodotte su una serie di specchi che, pur muovendo dall'illustrazione di un mito greco collegato con un oracolo di Orfeo, appaiono, nella trama delle derivazioni colorite in senso più spiccatamente nazionale. Dall'esame di questa tradizione sembra di poter infatti postulare l'esistenza di oracoli di *menerva* e di *alpan*, intese come divinità pronube, legate molto probabilmente ad un particolare tipo di vaticinio, quello stesso che interpretavano in Roma, secondo un costume già decaduto al tempo di Cicerone, gli *auspices nuptiarum*<sup>6</sup>.

In ogni caso, tra queste tecniche divinatorie minori, la cleromanzia appare quella più solidamente affermata in Etruria come nel resto d'Italia, diversamente da quanto avviene (ed è stato sottolineato più volte) in Grecia<sup>7</sup>. Se è vero che soltanto un passo di Livio, peraltro notissimo, collega esplicitamente una predizione ottenuta mediante *sortes* ad una città etrusca (lo scioglimento spontaneo delle *sortes* a Cerveteri nel 218 a.C.)<sup>8</sup>, l'antichità e l'importanza di questa tradi-

zione sembra trovare conferma nei rinvenimenti archeologici. La convincente ricostruzione di un ex voto fittile offerto da *laris velkasnas* alla metà del VI secolo a.C. a *menerva* nel santuario del Portonaccio a Veio, recentemente proposta<sup>9</sup>, indurrebbe a riconoscerci la riproduzione dell'arca entro la quale si conservavano i preziosi *klēroi* della dea titolare del culto, la cui natura oracolare era già stata ipotizzata su altre premesse<sup>10</sup>.

Ancora all'archeologia siamo debitori per la conoscenza diretta di alcuni esemplari di *sortes* iscritte di forma diversa, che consentono di inferire dalle differenze tipologiche anche una varietà di tecniche d'uso. Gli esempi conosciuti prevedono l'impiego di ciottoli silicei, nonché di dischetti e di verghette di metallo (piombo e bronzo). Argomento della presente comunicazione sono essenzialmente il primo e il terzo tipo di *klēroi*; del secondo, mi limito a ricordare gli esemplari da Punta della Vipera e Arezzo<sup>11</sup>.

### La litobolia.

L'uso di ciottoli iscritti nella rarissima tecnica delle lettere a rilievo sembra attestato, almeno sulla base della documentazione ad oggi nota, soltanto in Italia<sup>12</sup>. La recente riscoperta di un esemplare esposto al museo di Arezzo porta ora a sei il numero dei monumenti noti, dei quali fornisco l'elenco.

1. Paestum. Ciottolo ovoidale (cm. 7×4×2.8) con iscrizione greca:

Γαίε 'Αθήνιε, Γαίου υιέ, χαῖρε (Fig. 1)

M. GUARDUCCI, in NS 1950, p. 137 sgg, fig. 1.

2. Fiesole, Museo civico. Dono marchese Strozzi. Dalle Marche. Ciottolo di forma globulare (cm. 5.8×7.2×3.1), con iscrizione latina: *se ceduas perdere nololni ceduas Fortuna Servio perit* (Fig. 2).

M. GUARDUCCI, in PP LXX, 1960, p. 50 sgg.; IL LRP 1070; M. GUARDUCCI, in Rend. Lincei XXVII, 1972, p. 183 sgg.

3. Napoli, Museo Nazionale, da Sepino. Ciottolo di forma globulare (cm.  $5.8 \times 7.2 \times 3.1$ ), con iscrizione osca: *pis:tiúliúv:kúrupúiiu: baftets:l aadiets:atfinets* (Fig. 3).

A. LA REGINA, in *Sannio. Pentri e Frentani dal VI al I sec. a.C.*, Roma, 1980, p. 230, n. 73; A.L. PROSDOCIMI, in *PCIA* 6, p. 844 sg.

4. Chieti, Museo archeologico. Ciottolo di forma ovale (cm.  $6.8 \times 4.9 \times 1$ ), con iscrizione osca: *lúvkislúvis* (Fig. 4).

A. LA REGINA, in *Arch.Cl.* XXIV, 1972, p. 263 sg., tav. XVIII, 1.

5. Camarina, Collezione privata. Ciottolo ovoidale (cm.  $6.5 \times 5.2 \times 1$ ), con iscrizione greca: A) *Ἀφροδίται*; B) *Ἀριστοκλεία* (Fig. 5).

G. MANGANARO, in *"Cronache di Archeologia"* 16, 1977, p. 150.

[Più di recente, U. KRON, *Heilige Steine*, in *Kotinos. Festschrift für E. Simon*, Mainz am Rhein, 1992, p. 68, tav. 18, 5-6].

6. Arezzo, Museo archeologico, inv. n. 19.326. Rinvenuto sotto la chiesa di S. Croce tra il 1915 e il 1925. Ciottolo di forma lenticolare (cm.  $5.1 \times 4.5 \times 1.5$ ), coperto di bella patina omogenea e con lievi incrostazioni calcaree. Il testo, che si distende con ductus circolare sulle due facce, consta di due parole per lato, accuratamente separate da punti. La lettura non pone problemi: *aplú:putesltur.fartns* (Figg. 6, 7, 8).

A. MAGGIANI, in *Il museo archeologico G.C. Mezzanate in Arezzo*, Arezzo, 1987, p. 73.

La tipologia prevede dunque da una parte ciottoli di forma sensibilmente appiattita (nn. 1, 4-6), dall'altra di forma globulare (nn. 2-3). Sugli esemplari del secondo tipo sono i testi più lunghi e complessi. Tutti i monumenti raccolti, tranne forse quello da Paestum che pare debba essere riferito all'ambiente funerario<sup>14</sup> (ma senza escludere altre possibilità), possono essere riguardati come pertinenti alla sfera più propriamente religiosa, come aveva ben visto M. Guarducci a proposito dell'esemplare del museo di Fiesole<sup>15</sup>. Una chiave interpretativa per i testi nn. 4-5 mi sembra offerta da quello di Camarina (n. 5), nel quale una donna dedica il ciottolo ad Afrodite: certo per una grazia ricevuta e proba-

bilmente per aver ottenuto un vantaggioso responso da parte della dea con la tecnica della *litobolia*<sup>16</sup>. La menzione di Afrodite come dea capace di produrre o garantire un oracolo non stupisce; può citarsi ad esempio un passo di Aristofane (*Ecll.*, 999)<sup>17</sup> o, in piena età romana, l'iscrizione di C. *Stimitius Heracla, sortilegus ab Venere erucina* (dunque una Afrodite siciliana), recentemente studiato da Jaqueline Champeaux<sup>18</sup>. Se tale interpretazione coglie nel segno, essa può essere estesa anche al ciottolo n. 4, dove il nome, al nominativo, sarà quello del dedicante, mentre il teonimo rimane inespresso.

Le fonti sono abbastanza ricche di notizie su questa pratica cleromantica: delle pietruzze (Et.M., s.v. *ψηφίδες, αἱ μικραὶ λιθάδες καὶ λεπταὶ*) inizialmente caratterizzate soltanto in base al colore, in seguito anche contraddistinte da segni o da interi responsi, erano gettate su una tavola o entro un recipiente, e scelti a caso dall'interrogante. La sua origine era ritenuta antichissima e riferita alle mitiche *Thriai*, figlie di Zeus, collegate nella tradizione ad Apollo e Atena<sup>19</sup>.

Le fonti anzi sapevano che questo tipo di divinazione precedeva quella apollinea; prima dell'avvento di Apollo, il vallone di Delfi conosceva le *Thriai*, inventrici di questo metodo divinatorio<sup>20</sup>. Esse lo avrebbero consegnato ad Atena<sup>21</sup>, ovvero, secondo un'altra tradizione, Apollo stesso l'avrebbe ceduto al fratello Hermes<sup>22</sup>. Certo è che questa tecnica dovette minacciare ad un certo punto l'espansione dell'oracolo apollineo, se il dio ottenne con insistenti preghiere l'intervento di Zeus, che rese inaffidabili e falsi i responsi ottenuti con la *litobolia*<sup>23</sup>. Tuttavia essa non scomparve del tutto dal santuario delfico, che anzi la Suda, s.v. *Pytho*, ricorda che sul tripode bronzeo posava una *φιάλη, ἣ τὰς μανικὰς εἶχε ψήφους*, le quali, alle domande degli interroganti, saltellavano (*ἤλλοντο*); a quel punto la *pythia* pronunciava il vaticinio<sup>24</sup>.

Il Roulez, nel lavoro più volte citato sugli Annali dell'Istituto del 1867, basandosi su alcune rappresentazioni vascolari attiche nelle quali Athena assiste ad una estrazione di *sortes*, rappresentate da piccoli ciottoli posati su un'ara, e su una serie di testimonianze letterarie (ad es. EUSTAT., *ad Od.* I, 107) aveva istituito una stretta relazione tra questa tecnica oracolare e determinate attività

ludiche, tra le quali segnalava soprattutto il gioco dei dadi<sup>25</sup>.

Comunque il ciottolo globulare dalle Marche ora a Fiesole, data la estrema somiglianza, sia nella cadenza che nella struttura e nella forma stessa dell'enunciato diretto dell'epigrafe che reca, con le formule incise sulle note *sortes* in latino dal Bahareno della montagna<sup>26</sup> e i *Buchstabenorakeln*<sup>27</sup> può definirsi con pieno diritto vero e proprio *psephos* oracolare. Pur nella oscurità del testo, anche il ciottolo osco da Sepino n. 3) può essere interpretato in maniera analoga, soprattutto ancora una volta in considerazione della forma diretta con cui si esprime il testo.

Al contrario, nel caso del ciottolo di Arezzo, l'epigrafe può essere variamente analizzata, ma, a dispetto della sua brevità, presenta alcune ineliminabili resistenze. Possono proporsi tre soluzioni:

- a) Il testo può essere riguardato come un enunciato unico di quattro parole<sup>28</sup>. Immediatamente riconoscibili sono i teonimi *Aplu* e *Farthan* (qui *Fartn*) così come agevolmente isolabile sembra la voce verbale *tur*, probabilmente un imperativo con valore: *dai, offri*. Più problematico appare il termine *putés* che segue il teonimo *Aplu*. L'esistenza di una voce *putes/puts* forse con valore di appellativo<sup>29</sup> può fornire una possibile chiave interpretativa.
- b) La sequenza può essere considerata come continua, ma il teonimo *Aplu* isolato dal resto. Ne conseguirebbe la seguente interpretazione: *Aplu. Offri a Farthan il puts*, prescrizione o responso perfettamente comprensibile e anche in certo modo più agevolmente uniformata al formulario di note sentenze dell'oracolo delfico, del tipo: ὁ θεὸς ἔχρησε ἰλάσκειν ζενὸς... ὄμμα<sup>30</sup>.
- c) Più probabilmente l'iscrizione deve essere considerata distintamente sulle due facce. Da una parte avremo allora: *aplu.putes*. Dall'altra: *tur.fartnś*. Anche se non priva di elementi di difficoltà, la possibilità che nella sequenza *aplu.putes* vada riconosciuto un nuovo caso di *Gruppenflexion* appare ricca di prospettive<sup>31</sup>. In questo caso, la marca del genitivo I contraddistinguerebbe solo il secondo elemento della formula teonimica, l'epiteto del dio, che andrà pertanto ricostruito al nominativo in *pute*, certamente da Πυθεύς, come *perse* da

Περσεύς e *these* da θεσεύς.

Su un lato del ciottolo comparirebbe dunque il nome della divinità titolare dell'oracolo e sull'altro la prescrizione.

Dunque, in A: *Di Apollo pizio*; in B: *Offri a Farthan*<sup>32</sup>.

Dunque il ciottolo sembra attestare l'esistenza di un oracolo apollineo nella città di Arezzo<sup>32 bis</sup>. Ma come si spiega la peculiarissima tecnica esecutiva? Qualche elemento di valutazione può venire dalla constatazione che la specialissima redazione a rilievo delle epigrafi sembra rispondere, data la assoluta coerenza delle testimonianze, unita alla grande dispersione delle provenienze, ad una precisa esigenza universalmente percepita come essenziale. Non mi sembra infatti sufficientemente fondata l'ipotesi, a suo tempo formulata da Margherita Guarducci, che si tratti dell'imitazione su materiale litico di una tecnica che sarebbe stata propria della terracotta<sup>33</sup>. Deve essere invece particolarmente enfatizzata la circostanza che le testimonianze di ciottoli con iscrizioni a rilievo, pur geograficamente disperse, sono tutte contemporanee e si distribuiscono in un breve lasso di tempo, nell'ambito del medio Ellenismo, tra il III e il II sec. a.C.

Quest'epoca dovette rappresentare un momento di crisi degli oracoli tradizionali, presumibilmente minacciati dall'avvento di nuove e più sofisticate tecniche divinatorie. Un secolo dopo, le fortune di questa tecnica oracolare erano quasi completamente tramontate, se Cicerone ricordava che al suo tempo "*sortes paene refrixerunt*"<sup>34</sup>. La rozzezza e l'approssimazione delle predizioni ottenute per mezzo delle *sortes* potevano essere tollerate se l'oracolo dal quale emanavano si poteva riferire alla più alta antichità traendo dalla vetustà della tradizione motivo per vantare l'affidabilità del responso<sup>35</sup>. E di tanto esso sarebbe stato più affidabile in quanto avesse saputo nascondere o diminuire le tracce dell'intervento umano (che poteva essere riguardato come un tentativo di contraffazione) sugli strumenti stessi della divinazione.

Pertanto la tecnica delle lettere a rilievo mi pare intesa a sottolineare che il verdetto iscritto sulla pietra vi è già contenuto *ab omni aeternitate* (Cic., div. II, 19); l'intervento del lapicida, eliminando la materia superflua che la cela, rende intelligibile, quasi per via di prodigio, la parola

divina che emerge dalla roccia stessa, come, pur se in senso un po' diverso, è affermato per le *sortes* prenestine, che si rivelano *perfracto saxo*<sup>36</sup>.

La compattezza cronologica del corpus documentale, riferibile in toto alla media età ellenistica, dà però anche forza all'ipotesi che il successo di questa peculiarissima forma di responso oracolare sia in qualche modo da connettere alla speculazione delle correnti filosofiche contemporanee. Allo stesso orizzonte concettuale rimanda infatti l'episodio narrato da Carneade, circa il rinvenimento nelle cave di Chio della testa di un piccolo Pan, per la rottura casuale di un blocco di marmo (*diffisso saxo*), riferito in Cic., div. I, 34; II, 4.

Questa tecnica peculiarissima dell'intaglio ricompare su una serie di pietruzze recentemente rinvenute in una tomba femminile della necropoli di Via dei Cappuccini a Brindisi, databile al I sec. d.C., nella quale sono state raccolte centinaia di pedine di giochi diversi<sup>37</sup> (Fig. 9). Se questo rinvenimento conferma le somiglianze tra la tecnica del gioco e l'arte di prendere gli oracoli, non è nemmeno escluso che esso ci conservi addirittura la sepoltura di una *sortiloca*, di una di quelle maghe da villaggio di cui parlano le fonti<sup>38</sup>; se lasciamo correre la fantasia, possiamo immaginare che la bella urna cineraria di vetro altro non fosse stata se non l'urna per agitare le *sortes*.

Nella prospettiva che qui si configura, che giustifica l'uso di psephoi litici come risultato di un atteggiamento intellettuale consapevolmente arcaizzante, risulta problematica la relazione che Jacqueline Champeaux istituisce tra ciottoli iscritti e dischetti di metallo, nel senso che i secondi dovrebbero rappresentare lo sviluppo tipologico dei primi<sup>39</sup>; l'ipotesi appare debole, dato che i presunti modelli sono generalmente molto più recenti delle pretese versioni metalliche, che sono invece attestate già in pieno VI sec. a.C., ed es. a Cuma<sup>40</sup>.

### *Il sortilegio.*

Una forma più sviluppata di oracolo prevedeva l'impiego di tavolette con segni e iscrizioni, che venivano consultate facendole estrarre da un *puer* entro un'urna (*arca* o *vas*)<sup>41</sup> o anche facendole manovrare legate a mazzo come sembra indicare

lo stesso racconto liviano relativo alle *sortes* di Cerveteri e Faleri<sup>42</sup>. Di questo tipo di *sortes* nel mondo romano, oltre alle rappresentazioni figurate relative all'oracolo di Ercole a Ostia<sup>43</sup> e a quello prenestino di Fortuna (un riferimento al quale pare debba riconoscersi nel denario di M. Plaetorius Cestianus, ove una fanciulla esibisce una targhetta rettangolare con il nome Sors)<sup>44</sup>, e accanto alle verghette bronzee iscritte da Fornovo a Parma (CIL XI 1129), l'esempio più noto è costituito dalle diciassette barrette rettangolari di bronzo provenienti da una località ancora sconosciuta e del cui rinvenimento resta memoria in uno scritto di Aldo Manuzio il giovane, probabilmente posteriore al 1565 ed anteriore al 1597<sup>45</sup>.

Per quanto riguarda l'Etruria, nel 1971 Giovanni Colonna, sviluppando una intuizione di Luigi Lanzi, ha ribadito con nuovi argomenti l'identificazione come *sors* cleromantica di un piccolo bronzo del museo kircheriano<sup>46</sup>, ora a Villa Giulia, rinvenuto, a quanto risulta da un documento recentemente edito, nelle vicinanze di Cippolara<sup>47</sup>, tra Tuscania e Viterbo, con iscrizione *savnes suris* (Fig. 10, 17a).

La somiglianza della forma mi induce a inserire nella medesima classe anche la nota barretta di bronzo rinvenuta lungo il lato settentrionale del grande tempio dell'Ara della regina, a Tarquinia<sup>48</sup>. L'identità del supporto (si tratta infatti di una verghetta larga cm. 1.35/1.45, dello spessore di 0.25/0.35 e della lunghezza frammentaria di 6.05), la particolarità che l'estremità conservata sia lievemente più larga che nelle altre parti, il verso perfettamente liscio e con patina identica a quella del dritto, l'identità nei caratteri epigrafici, sono elementi sufficienti per stabilire una identità tra i due oggetti. La mancanza del foro può trovare una spiegazione nella natura (eventuale) di ex voto dell'esemplare tarquiniese (Fig. 11, 17b).

La cronologia delle due iscrizioni, per la forma di *r* con occhiello stretto e lungo peduncolo, ben difficilmente potrebbe essere anteriore alla metà del III sec. Una datazione nella seconda metà del secolo o alla prima metà del II mi sembra più probabile. La verghetta doveva quasi sicuramente esibire, come è stato giustamente osservato, il nome della divinità al genitivo, da integrare pertanto come *artm{sl}*.

Conviene tornare ora brevemente al problema delle *sortes* latine dal Bahareno. Come è noto, delle quindici ricordate dal Manuzio e delle altre due esistenti nelle raccolte di Cassiano dal Pozzo e di Fulvio Orsini, una è finita al Cabinet des medailles a Parigi e due al Museo archeologico di Firenze<sup>49</sup>. Di queste ultime, una (CIL 2182) passò alle collezioni dei Medici assai per tempo, dopo aver fatto parte della collezione di Cassiano dal Pozzo e del Museo Rondanini<sup>50</sup> (Firenze, Museo archeologico, inv. n. 1911); l'altra (CIL 2184) era invece ancora nel 1687 nelle mani del fiorentino Pietro Andrea Andreini, quando la vide Giovanni Pietro Bellori<sup>51</sup>; solo in seguito (verso il 1726) passò nelle collezioni medicee (Firenze, Museo arch., inv. n. 2128). Le due *sortes*, pur provenendo a quanto pare dallo stesso complesso (sono infatti entrambe menzionate nel codice Vat. Lat. 2174), presentano alcune differenze. Mentre infatti lunghezza e spessore rimangono praticamente costanti (lunghezza 14.6; spessore 0.5) la larghezza di CIL 2182 (cm. 2.05) è quasi doppia dell'altra (CIL 2184: 1.5) (Figg. 14,15,17e). Inoltre la cosiddetta impugnatura presenta un foro pervio in CIL 2184 (Figg. 12,13,17d) (come anche nell'esemplare parigino), mentre è cieca nell'altra. Se questo foro era, come sembra, funzionale, tale assenza suscita perplessità. Una soluzione viene dall'esame del rovescio: mentre infatti CIL 2184 presenta sul verso accuratamente lisciato, con bella patina omogenea, un segno di non agevole lettura<sup>51bis</sup>, CIL 2182 presenta nella parte centrale una iscrizione incisa più debolmente e con lettere più alte di quelle del dritto e lievemente irregolari. Questa seconda iscrizione suona

*dian.d*

dunque, verosimilmente, *Dian(ai).d(onum)*.

Questo nuovo dato, sfuggito agli studiosi che da quattro secoli hanno trattato del pezzo senza averne una visione autoptica<sup>52</sup> appare di enorme importanza. L'iscrizione del rovescio induce infatti a riconoscere senza esitazione in Diana la divinità destinataria del dono e forse dunque anche la titolare dell'oracolo. Cade allora definitivamente l'attribuzione, proposta dal Mommsen, all'oracolo di Gerione presso il *Fons Aponi* non lontano da Padova, già con solidi argomenti revocata in dubbio da Attilio Degrassi<sup>53</sup>.

A questo punto, anche per l'identificazione

della provenienza possono proporsi nuove soluzioni, sebbene la ricerca necessaria appaia né breve né agevole. Conosciamo infatti un certo numero di celebri santuari di Diana nell'Italia centrale di età repubblicana, da quello, celeberrimo, di Nemi a quelli sul Monte Algidio e sul Monte Tifata<sup>54</sup>.

Tutti questi santuari hanno in comune due elementi: sono posti su zone elevate e sono sorti attorno a un bosco di querce. Allora i dati di provenienza traditi dal Manuzio, Bahareno della Montagna e Casa Leccio (toponimo che credo vada inteso con riferimento alla *quercus ilex* e non, eventualmente, come un derivato da *casale*) appaiono abbastanza eloquenti. Dunque, senza poter al momento proporre una località precisa, ritengo tuttavia altamente probabile, rispetto a una disperata ipotesi veneta, che le laminette provengano da un santuario laziale o campano. Tra questi, vale la pena di ricordare che il santuario nemorense, prima dei massicci scavi dell'inizio del seicento, era stato già oggetto di ricerche alla metà del XVI sec.<sup>55</sup>.

Il nome di Diana non può stupire: la divinità è perfettamente al suo posto come destinataria della dedica di un fedele, riconoscente per aver ricevuto un favorevole responso da un oracolo, che possiamo ritenere pertinente, se non alla dea stessa, almeno al più celebre fratello. Certo, di fronte al gran numero di culti oracolari di Apollo sparsi per il Mediterraneo, gli oracoli di Artemide sono rari, anche se non assenti<sup>56</sup>. In ogni caso, il confronto con le *sortes* del Bahareno mi sembra dia concretezza all'ipotesi proposta per la verghetta dell'Ara della regina, nel senso che quest'ultima rappresenta l'indizio concreto dell'esistenza di un culto oracolare in un santuario di grande importanza, che diverrà in seguito sede dell'*ordo sexaginta haruspicum*<sup>57</sup>.

Non va infine sottaciuto un elemento che accomuna la *sors viterbese* a quella di Tarquinia: in ambedue evidentissimo appare il riferimento al culto apollineo, nel testo viterbese postulato dalla probabile identità tra *śuri*, *Pater Soranus* e Apollo, recentemente sostenuta<sup>58</sup>. Se il confronto con le *sortes* del Bahareno appare fruttuoso, non si può tacere la circostanza che le due presunte *sortes* bronzee etrusche non sono perfettamente correlabili con quelle latine; mentre infatti in queste viene trascritto un vero e proprio testo

oracolare, in quelle etrusche c'è solo la menzione del teonimo. Sembrerebbe di doverne inferire per i due testi etruschi una esclusiva funzione di doni votivi, riproducenti la foggia degli oggetti del culto attraverso i quali veniva trasmesso il verdetto divino.

L'identità della forma mi induce ad inserire nella discussione un pezzo che, noto anch'esso da oltre due secoli, non ha trovato finora la considerazione che meritava. Mi riferisco a CIE 464 su verghetta bronzea, per forma e dimensione assimilabile agli esemplari esaminati. Si tratta di una verghetta lunga cm. 11.2, larga cm. 1.5 e dello spessore di cm. 0.7; dunque un poco più larga e spessa di quelle degli esemplari testé menzionati; il retro è perfettamente liscio e la patina verde bruna solo lievemente scrostata. Per il resto la forma è simile a quella delle "sortes" precedentemente esaminate ed una identità di funzione probabile. Anche in questo caso la verghetta è il supporto di una iscrizione (Figg. 16, 17c).

L'oggetto proviene da un santuario situato nelle vicinanze di Peglio, a due miglia a settentrione di Firenzuola, nell'Appennino toscano emiliano, non lontano dal passo della Radicosa<sup>59</sup>. Il luogo appare di singolare interesse dato che ricerche ivi condotte agli inizi del '700 portarono al recupero di una stipe votiva della quale faceva parte anche l'eccezionale statuetta bronzea, oggi conservata al Museo dell'Accademia etrusca di Cortona, raffigurante un personaggio maschile nudo imberbe, con grande fulmine nella destra, nel quale si tende oggi a riconoscere Tinia<sup>60</sup> (Fig. 18). Il luogo in cui il santuario sorgeva era caratterizzato dall'affioramento di gas combustibile, che dava origine a fenomeni di grande suggestione, impressionanti soprattutto la notte, che nel '700 e nell'800 suscitavano l'ammirato stupore di viaggiatori ed eruditi. Emanuele Repetti, nel suo Dizionario, ricorda "i terreni ardenti, o sia i fuochi di Pietramala, che esistono da tempo assai remoto"<sup>61</sup>. Anton Francesco Gori ricordava, cento anni prima, i "quattuor Volcani ignes"<sup>62</sup>, ai quali Ercole Corazzi nel 1717 aveva dedicato una monografia<sup>63</sup>. La memoria del Corazzi, il limpidamente scritto di uno scienziato naturalista, ricorda il rinvenimento di "iconibus, idolis ac numismatibus, quae ibi reperiuntur", certo in tempi diversi, che riteneva tutti di età imperiale, anche

appoggiandosi all'autorità del canonico di Capreno Bernardo Muzi "qui rebus antiquis mirifice dilectatur". Egli afferma comunque di aver personalmente rinvenuto soltanto tre monete, "duo quidem Constantini Magni, tertium vero Constanti eius filii".

Dunque probabilmente anche la data di rinvenimento dei bronzi 'etruschi', universalmente ritenuta il 1728 sulla base di un accenno del Gori<sup>64</sup>, va fatta risalire (almeno per alcuni di essi) ad un decennio prima. Gli oggetti rinvenuti a Pietramala, che, pur situata nella diocesi di Bologna, rientrava però nello stato granducale<sup>65</sup>, furono portati conseguentemente a Firenze, dove passarono tra le mani degli eruditi della città<sup>66</sup>. La data alta del rinvenimento di Peglio (intorno al 1716) consente di prestar fede alla notizia raccolta a Cortona dal Dorow<sup>67</sup> che dal medesimo santuario provenisse anche la lamina di piombo con iscrizione a *culsans* (CIE 473), che nel 1724 era già nella collezione di Filippo Buonarroti<sup>68</sup>, che la donò poi al museo dell'Accademia di Cortona (Fig. 19). Il pezzo fu probabilmente acquistato nella stessa occasione nella quale al Gori fu mostrata la statuetta del dio fulminante, che fu poi comprata dai Venuti e portata a Cortona.

Si trattava certamente di un luogo ideale per il santuario di una divinità ctonia, e l'emissione di vapori e la presenza di vampate di fuoco ricorda, con aspetti ancor più impressionanti, il quadro naturale dei luoghi di culto oracolare della Grecia.

Incisa con tratto sicuro e direzione destrorsa, l'iscrizione fu resa come *arcentius* — *argentius* — dal Lanzi (che la considerava "un curioso monumento per la combinazione di tre alfabeti, e quasi... di tre lingue, che si ravvisano in una voce"<sup>69</sup>. A tradursi è molto equivoca), *arcenzios* o *arcenzioni* dal Fabretti<sup>70</sup>. Gli autori del Corpus Inscriptionum Etruscarum apparentemente non ne posero in dubbio l'etruscolità, inserendola tra i reperti cortonesi. L'iscrizione più di recente è stata riconosciuta per non etrusca, dato che non è stata inserita nel Thesaurus Linguae etruscae. Non mi risulta sia stata più recentemente riesaminata. Lo stato di conservazione perfetto non consente esitazioni sull'identificazione della forma dei segni: una *a* con traversa calante, una lettera simile alla *r* falisca o a *d* osca, un gamma lunato, una *e* con traverse oblique, una *n* di bel tipo arcaico, una *z* con traverse calanti, cui segue una *o*

(impensabile  $\theta$ ) e poi un  $\zeta$ . Il tipo di grafia non è in realtà né etrusco né eventualmente greco, ma trova il suo migliore e mi pare unico inserimento nel magrissimo corpus delle epigrafi definite *East italic* o nord-picene, che hanno nelle grandi stele di Novilara gli esempi più significativi<sup>71</sup>. Malgrado la brevità del nuovo testo e la mancanza di alcuni elementi (terminazione in *-ut*,  $\acute{u}$  diacriticato) mi pare che le somiglianze siano strettissime.

Ne consegue una lettura *adgenziot* la cui oscurità non può costituire un ostacolo all'ipotesi di inquadramento epigrafico proposto. La cronologia attribuibile alla statuetta e alla iscrizione può essere fissata tra la fine del VI sec. e il V sec. a.C. Se l'interpretazione proposta per l'alfabeto è esatta, avremmo la prova dell'esistenza di un santuario oracolare italico frequentato dai relitti di quelle popolazioni che occupavano la costa adriatica e la montagna anteriormente agli Umbri e agli Etruschi<sup>72</sup>. Si tratterebbe comunque della più antica attestazione, insieme a quella di Veio, di un culto oracolare esercitato mediante *sortes* dell'Italia non greca.

Forse in seguito, in età ellenistica, l'oracolo fu riferito al dio (ctonio? infero?) *Culsans*, come sembra indiziato dalla problematica laminetta CIE 473, conservata anch'essa a Cortona, databile certo non prima del II sec. a.C. Il testo ne è oscuro; vi compare il nome del dio al nominativo (forse come indicazione del titolare dell'oracolo come nel caso esaminato più sopra), mentre nella seconda riga, dopo una lettera isolata ( $p$  o  $v$ ?) segue la parola *prednsa*, per la quale, escluso il valore onomastico, si potrebbe anche pensare a una voce verbale e dunque a una prescrizione (al congiuntivo-iussivo in *-a*, secondo lo schema grammaticale proposto da Rix)<sup>73</sup>.

Se il santuario in età tarda fu dedicato a una divinità dai tratti ctoni o inferi, allora anche le caratteristiche tipologiche della statuetta bronzea acquistano nuovo peso: piuttosto che a Giove<sup>74</sup> dobbiamo pensare a una divinità infera, forse a uno dei nove dei folgoratori di cui parla Plinio il vecchio<sup>75</sup>. Se è da scartare l'ipotesi di *Summanus*, cui aveva pensato già il Gori (in virtù del fatto che secondo le fonti a lui competevano i fulmini notturni) bisognerà forse accordare maggior credito all'ipotesi del Bartoccini che vi volle vedere il corrispettivo etrusco del romano *Veiovis/Vediovius*<sup>76</sup>, in età tarda attestato come *Vedius*,

corrispondente forse al teonimo *Vetis*, che sul fegato bronzeo di Piacenza occupa la casella 15, adiacente a quella di *culsans*<sup>77</sup>.

Per concludere mi pare opportuno ribadire la singolare somiglianza tra i fenomeni naturali descritti sul monte di Peglio e il noto passo pliniano relativo ai "fulmina inferna", già valorizzato d'altronde dallo stesso Gori. Plinio (*nat. II*, 139) infatti ricorda che "*Etruria erumpere terra quoque arbitratur quae infera appellat*", mentre Seneca, citando *Caecina* (*nat. II*, 49,3), afferma che si hanno "*fulgura inferna cum e terra exsilivit ignis*".

Al termine di questa breve disamina della documentazione etrusca relativa alla cleromanzia, si può tentare di trarre qualche conclusione di carattere generale. La documentazione conferma la diffusione notevole delle pratiche cleromantiche nei santuari d'Etruria, come in quelli del resto d'Italia.

La fascia cronologica più alta (VI sec.) conosce soltanto *Menerva* come dea delle *sortes* (Veio, Santa Marinella). La tipologia è quella dei dischetti e eventualmente del nastro di piombo (S. Marinella, cfr. M. TORELLI, in *AC. XVIII*, 1966, p. 285), probabilmente contenuti in un'urna, come sembra suggerire il modello veiente in bucchero.

La forma di verghetta rettangolare allungata in metallo è a quanto pare, se la ipotesi sopra formulata coglie nel segno, attestata per la prima volta dalla *sors* bronzea dal santuario montano di Firenzuola, frequentato da antiche popolazione italiche. In questo santuario doveva essere onorata una divinità folgoratrice, che assunse, forse in seguito al controllo etrusco dell'oracolo, caratteri catactoni o addirittura inferi.

In età classica le testimonianze su oracoli funzionanti mediante *sortes* tacciono; ci soccorre parzialmente (e ambigualmente) la documentazione iconografica che, pur non esplicitamente, ci fa conoscere due divinità cui venivano attribuiti poteri oracolari, *Menerva* e *Alpan*; il loro inserimento in scene collegate con il mondo femminile, su monumenti eloquenti quali gli specchi e i grandi vasi decorati a rilievo forse di uso cerimoniale<sup>78</sup>, sembra precisare meglio la sfera nella quale questi oracoli (che consistevano, se mai sono esistiti, nel messaggio diretto del dio trascritto a cura dell'interrogante e non nella tecnica del sortilegio) operavano, quella nuziale.

L'augurio nuziale si colorava di valore profetico. La natura ambigua, ctonia o addirittura infera di *Alpan*, perfettamente coerente con la sua qualità di dea oracolare, è confermata dalla sua presenza nella casella 14 del fegato di Piacenza, insieme a *Culsans*.

Per l'età ellenistica la documentazione è invece ricca e relativamente variata; paradossalmente, ben attestato è in quest'epoca in tutta l'Italia — indizio dunque di una vasta *koiné* religiosa<sup>79</sup> — quello che concordemente si ritiene il tipo più antico di pratica cleromantica, che comporta l'uso di ciottoli, legato forse in origine alla pratica della litobolia; ma ormai le pietre portano il verdetto divino chiaramente iscritto. Si tratta probabilmente di una ricercata e pretesa arcaicità che, teste Cicerone, funzionava da garanzia della dignità delle sortes, ed alla quale non è forse estraneo l'influsso della riflessione filosofica greca, stoica soprattutto. Accanto a questo tipo di *psephos* per così dire arcaizzante, si conoscono due esempi di *sortes* bronzee a verghetta. Le personalità divine coinvolte appartengono tutte al ciclo apollineo: oltre allo stesso *aplu*, menzionato nel ciottolo aretino, *artumes* e *suri*. A quanto pare in Etruria, a differenza di quanto accade altrove in Italia, dove sono attestate divinità diverse (Fortuna sul ciottolo del museo di Fiesole, Marte — o eventualmente Giunone — sulle sorti di Faleri, Afrodite sul ciottolo di Camarina) il culto apollineo, così scarsamente presente nei documenti della religione tradizionale (ne è un riflesso, ad es., la mancanza di questa divinità nel fegato di Piacenza) sembra nella pratica divinatoria dei santuari spuntarla completamente sugli altri dei. Accanto a queste divinità va forse posto *culsans*, che è oggetto di culto nel santuario di Peglio. Malgrado le origini antichissime della cleromanzia in Italia, che sembra fare sentire la sua influenza in età imperiale anche in Grecia<sup>80</sup>, l'età medioellenistica rappresenta certamente il momento del suo massimo sviluppo, ma anche

quello dell'inizio della sua crisi senza ritorno. Un successo forse favorito dalla diffusione in Italia di teorie filosofiche di matrice greca, una crisi provocata soprattutto dalla concorrenza esercitata dalle dottrine astrologiche<sup>81</sup>.

Alla seconda metà del II sec. risalgono le uniche rappresentazioni figurate etrusche di sortilegio. Si tratta di un gruppo di urne volterrane messo insieme già da Gustav Körte, di soggetto ignoto (si tratta della c.d. "scena del vaso nel mezzo"), che pongono in azione una serie di personaggi disposti attorno a un grande vaso (anfora o cratere), talora collocato entro una edicola, dal quale un sacerdote estrae una *sors*<sup>82</sup>.

Nei due monumenti nei quali la *sors* è conservata, essa appare, in un caso, di forma rettangolare come una normale tavoletta scrittoria<sup>83</sup> (Fig. 20), nell'altro provvista di una appendice semicircolare, come negli esemplari del Bahareno<sup>84</sup> (Figg. 21, 22).

Nel caso dell'urna conservata al Museo archeologico di Firenze, non è il sacerdote ad effettuare personalmente l'estrazione, ma una giovinetta (una *puella*) come nella pratica reale sappiamo avveniva, ad es., a Palestrina. Ma la particolare importanza dell'urna fiorentina consiste soprattutto nella circostanza che, qualunque sia il reale contenuto della scena — si tratta certamente di una vicenda mitica, come dimostra l'abbigliamento dei personaggi — la presenza del sacerdote che assiste all'estrazione della tabella con il responso, abbigliato secondo il costume nazionale dell'aruspice<sup>85</sup>, mentre indica come un eventuale materiale narrativo greco sia rivissuto in termini pienamente etruschi, chiarisce e sottolinea la piena integrazione della tecnica di consultazione della divinità mediante il sortilegio nella cultura religiosa, reale o immaginaria, della più tarda etruscità.

*Dipartimento di Scienze  
storico-archeologiche e orientistiche  
Università di Venezia*



Pubblico in questa sede la relazione da me svolta in occasione del V Convegno della Fondazione per il Museo C. Faina, svoltosi a Orvieto nel 1987. Il testo, con il relativo corredo bibliografico, è quello preparato per la edizione degli Atti. Le poche aggiunte sono segnalate tra parentesi quadre. Tra i non pochi lavori dedicati nel frattempo all'argomento, sono almeno da ricordare, perché sviluppano ampiamente punti toccati dalla mia relazione, gli importanti contributi di J. CHAMPEAUX, *Sors oraculi: les oracles en Italie sous la république et l'empire*, in *MEFRA* 102 1990, p. 271 sgg. e *Sorts et divination inspirée. Pour la préhistoire des oracles italiens*, *ibidem*, p. 803 sgg.

<sup>1</sup> Cfr. F.H. PAIRAULT, *La divination en Etrurie. Le IV<sup>e</sup> siècle, période critique*, in "Caesarodunum" 1985, Suppl. 52, p. 59 sgg.

<sup>2</sup> D. H., III, 47; A. MAGGIANI, *Qualche osservazione sul fegato di Piacenza*, in *StEtr* L, 1982 (1984), p. 67, nota 61; PAIRAULT, *art. cit.*, loc. cit.

<sup>3</sup> Sul problema dell'uso indifferente in latino dei termini *sors* e *oraculum*, cfr. J. CHAMPEAUX, *Oracles institutionnels et formes populaires de la divination italique*, in "Caesarodunum" 1986, Suppl. 54, p. 91, nota 5. Come è noto, Cic., *div.* I, 12, classifica la divinazione basata sulle *sortes*, insieme a quelle "*exstispicum, aut monstra aut fulgura interpretantium, aut augurum, aut astrologorum*", tra i tipi che dipendono da una specifica tecnica professionale. [Cfr. A. MAGGIANI, *Immagini di aruspici*, in *Atti del II<sup>o</sup> Congresso internazionale etrusco*, Roma 1989, p. 1557 sgg.].

<sup>4</sup> PLU., *Rom.*, 2: Τηθύος ἐν Τυρρηνίᾳ χρηστήριον; A. BOUCHÉ LECLERQ, *Histoire de la divination*, Paris, 1882, IV, p. 147.

<sup>5</sup> Su ciò, più di recente, F.H. PAIRAULT, *Recherches sur l'art et l'artisanat étrusco-italique à l'époque hellénistique*, Rome-BEFAR-1985, p. 47 sg., 53 sg.; A. MAGGIANI, *La divination oraculaire en Etrurie*, in "Caesarodunum" 1986, Suppl. 56, p. 8.

<sup>6</sup> MAGGIANI, *ibidem*, p. 8 sgg. Su Alpan, divinità con valenza oracolare, cfr. J. GAGÉ, *Alpanu, la Nemesis étrusque et l'exstispicum du siège de Veies*, in *MEFRA* LXVI 1954, p. 39 sgg.

[Sulla questione, più di recente, D. BRIQUEL, *Le paradoxe étrusque: une parole inspirée sans oracles prophétiques*, in *Kernos* 3, 1990, p. 67 sgg.].

<sup>7</sup> CHAMPEAUX, *art. cit.*, p. 90 sg.; EADEM, *Fortune. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, I, Rome-BEFAR-1982, p. 74.

<sup>8</sup> Liv. XXI, 62; BOUCHÉ LECLERQ, *op. cit.*, p. 146.

<sup>9</sup> G. COLONNA, in *REE* 1983 (1985), p. 237, n. 47, fig. 1-3.

<sup>10</sup> M. TORELLI-A. LA REGINA, *Due sortes preromane*, in *ArchCl* XX, 1968, p. 228.

<sup>11</sup> Per l'esemplare da Punta della Vipera, cfr. TORELLI-A. LA REGINA, *art. cit.*, p. 221, tavv. LXVIII-LXIX. Dalla fotografia di tav. LXVIII parrebbe potersi proporre, in alternativa alla lettura *mevelces*, una lettura *mi helces*.

Sull'esemplare rinvenuto in un pozzo del centro di Arezzo, con iscrizione *suris*, G. COLONNA, in *REE* 1971, p. 370; cfr. anche A. MAGGIANI, in *Gli Etruschi. Una nuova immagine*, Firenze, 1984, fig. a p. 145.

<sup>12</sup> Una prima raccolta di monumenti, con riferimento alla diffusione di questa tecnica nella Grecia propria, in M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, I, Roma, 1967, p. 460 sg.

<sup>13</sup> Presentazione in MAGGIANI, *art. cit.*, in "Caesarodunum" 1986, p. 26 sg., fig. 21.

<sup>14</sup> GUARDUCCI, *art. cit.*, in *NS* 1950, p. 137. Innegabili difficoltà sussistono ad accogliere senz'altro l'interpretazione funeraria, secondo la quale il minuscolo oggetto sarebbe stato "sistemato in una nicchietta, forse sotto il loculo di un colombario" (*ibidem*, loc. cit.). A rendere ulteriormente complessa la questione interviene la estrema rarità del presunto gentilizio Ἀθήνιος, che non sembra aver nulla a che fare con il nomen *Atenius*, cui l'editrice fa riferimento. Nuove prospettive esegetiche vengono ora forse dischiuse dal rinvenimento a Camarina di una tabella plumbea recante un contratto di compravendita, databile al primo Ellenismo, nel quale è menzionata una divinità Γά(ι)ος, paredra di Persefone (F. CORDANO, *Camarina VII*, in *BA* 26, 1984, p. 35 sgg., figg. 8-10), dunque certamente un dio infero, come d'altronde conferma l'epiteto di Γάιος attribuito a Zeus nelle Supplici di Eschilo, che equivale a *katachthónios*, come recentemente sostenuto da G. PUGLIESE CARATTELLI, in *Sikanie. Storia e civiltà della Sicilia greca*, Milano 1985, p. 50, fig. 15.

<sup>15</sup> GUARDUCCI, *art. cit.*, in *PP* 1960, loc. cit.

<sup>16</sup> Il termine, che non mi sembra attestato in questo senso dalle fonti antiche, è stato usato per la prima volta da BOUCHÉ LECLERQ, *op. cit.*, I, p. 191. Anche la forma *sortilegium*, adottata infra, non è documentata nel latino classico (se pur eruibile dal nome del ministrante, *sortilegus*) ed è stata coniata da BOUCHÉ LECLERQ, *ibidem*, p. 192.

<sup>17</sup> Cfr. *RE* s.v. *Losung* (EHREMBERG), col. 1454.

<sup>18</sup> *CIL* VI, 2274; CHAMPEAUX, *art. cit.*, p. 101.

<sup>19</sup> Cfr. nota 16. In particolare J. ROULEZ, *Les peintures d'une coupe de Douris*, in *AnnInst* 1867, p. 143 sgg.

<sup>20</sup> STEPH. BYZ. s.v., θριά; ETYM. M., θριά.

<sup>21</sup> Secondo ZENOB., *Cent.*, V, 73, Atena stessa sarebbe l'inventrice.

<sup>22</sup> *Hymn. Hom.* in *Merc.*, 552 sgg.

<sup>23</sup> *Ibidem*. Su tutto il problema, BOUCHÉ LECLERQ, *op. cit.*, p. 133.

<sup>24</sup> ROULEZ, *art. cit.*, p. 147 sg., n. 1.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 145 sg. Cfr. anche Cic., *div.* II 85.

<sup>26</sup> Vedi infra.

<sup>27</sup> Su questo aspetto, M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, IV, Roma, 1978, p. 101 sg.

<sup>28</sup> Tale è l'interpretazione da me avanzata in "Caesarodunum" 56, cit., p. 28.

<sup>29</sup> *Th. L.E.*, s.v. *putes, puts*.

<sup>30</sup> Cfr. GUARDUCCI, *op. cit.*, p. 99.

<sup>31</sup> Sul concetto di *Gruppenflexion*, cfr. C. DE SIMONE, *Gli Etruschi a Roma*, in *Gli Etruschi e Roma*, Roma 1981, p. 96; F. SLOTTY, *Beiträge zur Etruskologie*, Heidelberg 1932, p. 173. [Su una diversa ipotesi, che vede in *tur* una abbreviazione per *turan* e in *aplu* per *aplus*, cfr. M. CRISTOFANI, *Sul processo di antropomorfizzazione nel pantheon etrusco*, in *Miscellanea etrusco-italica*, Roma 1993, p. 19, nota 59].

<sup>32</sup> Non è forse superfluo sottolineare, tenuto conto del valore del teonimo *farðan*, recentemente assimilato in maniera convincente al lat. *Genius*, (G. COLONNA, *Note di lessico etrusco*, in *StEtr* XLVIII, 1980, p. 161 sgg.) come tra le prescrizioni dettate dai Libri Sibillini nel 218 a.C., oltre ad adempimenti di carattere espiatorio nei confronti di Giunone, Iuventas, Ercole e Fortuna, fosse contenuto anche un sacrificio a Genius (Liv. XXI, 62, 11).

<sup>32 bis</sup> [Di eccezionale interesse J. CHAMPEAUX, *Sors oraculi: les oracles en Italie sous la république et l'empire*, in *MEFRA* 102, 1990, p. 292 sg., che valorizza un passo forse ingiustamente giudicato corrotto di AULUS GELLIUS, *Noctes atticae*, 3,3,7-8, che ricorda un "oraculum arretinum", citando Plauto].

<sup>33</sup> GUARDUCCI, *art. cit.*, in *NSc* 1950, p. 138 sg.

<sup>34</sup> Cic., *div.* II 87 (41).

<sup>35</sup> Cic., *div.* I 34: ... *ipsa sors contemnenda non est, si auctoritatem habet vetustatis*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, I 23; II 85.

<sup>37</sup> A. CUCCHIARO, in *Brindisi. Via Cappuccini. Un anno di scavo per duemila anni di storia*. Museo Nazionale di Egnazia 1984-85, Fasano, 1984, p. 37 sgg., tavv. V-VI. Chiare fotografie delle pedine con sigle a rilievo in "Archeologia Viva", V, 11, 1986, fig. a p. 21.

<sup>38</sup> CHAMPEAUX, *art. cit.*, a nota 3, p. 99.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>40</sup> La celebre *sors* di Hera, M. GUARDUCCI, *Un antichissimo responso dell'oracolo di Cuma*, in *BCom.* LXXII, 1946-48 (1951), p. 129 sgg.

<sup>41</sup> Come avveniva a Preneste. Da ultimo CHAMPEAUX, *op. cit.*, p. 62 sgg.

<sup>42</sup> Su questo aspetto, soprattutto TORELLI-LA REGINA, *art. cit.*, p. 225 sgg. [Vedi ora J. CHAMPEAUX, *Sur trois passages de Tite Live. Les sorts de Caere et de Faleries*, in *Philologus* 133, 1989, p. 63 sgg.].

<sup>43</sup> G. BECATTI, *Il culto di Ercole a Ostia e un monumento votivo*, in *B. Com.* LXVII, 1939, p. 46 sgg., fig. 4. F. ZEVI *Oracoli alfabetici. Praeneste e Cuma*, in *Aparchai (Studi Arias)*, III, 1982, p. 605 sgg.; CHAMPEAUX, *op. cit.*, p. 93.

<sup>44</sup> Da ultimo, *ibidem*, p. 65. [F. ZEVI, *Note prenestine*, in *Kotinos. Festschrift für E. Simon*, Mainz am Rhein, 1992, p. 365].

<sup>45</sup> CIL I, 1072-1087; A. DEGRASSI, *Les sortes di Babareno*

della Montagna, in "Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere e arti", CX, 1951-52, p. 351 sg., rist. in *Scritti vari* I, p. 1019 sgg.

<sup>46</sup> G. COLONNA, in *REE* 1971, p. 369 sgg., n. 69, tav. LXXVIII. Già L. LANZI, *Saggio di lingua etrusca*, II, Firenze, 1824, p. 416 aveva correttamente analizzato il monumento, che riteneva "simile in ciò (cioè nella forma) e nel rimanente alle sorti in latino. Due n'esistono nel M.R....".

<sup>47</sup> A. EMILIOZZI, *Il museo civico di Viterbo. Storia delle raccolte archeologiche*, Roma, CNR-1986, p. 66, XXX, fig. 30,2.

<sup>48</sup> CIE 10006; *Santuari d'Etruria*, Firenze, 1885, p. 77, n. 4.4 B (G. COLONNA).

<sup>49</sup> L'esemplare del Cabinet des Medailles è raffigurato in H. DRESSSEL, *Sors*, in *Zeitschr.f.Num.*, XXXIII, 1922, fig.a p. 32 (CIL 1087 a); R. CAGNAT, *Cours d'épigraphie latine*, Paris, 1914, tav. XXIV, 4.

<sup>50</sup> Come si desume da A.F. GORI *Inscriptiones antiquae in Etruriae urbibus exstantes*, Florentiae, 1726, II, p. 73, tav. CCII.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 264 sg., n. 50.

<sup>51 bis</sup> In coincidenza con una cavità, derivante da un difetto di fusione, si osservano deboli tracce di incisioni, che sembrano delineare la lettera D.

<sup>52</sup> Anche lo schizzo grafico offertone da GORI, *ibid.*, p. 73, in forma di tabella ansata, dimostra che l'autore non ebbe visione diretta dell'oggetto.

<sup>53</sup> DEGRASSI, *art. cit.*, p. 1021 sgg.

<sup>54</sup> ROSCHER, *Lexikon*, I, col. 1002 sg., s.v. *Diana* (Birt); *RE*, s.v. *Diana*, col. 326 sgg (Wissowa); L. MURPURGO, *Nemus aricinum*, in *MonLincei* XIII, 1903, col. 347 sg.

<sup>55</sup> *Ibidem*, col. 300, nota 3; dove si cita l'iscrizione CIL XIV 2213, che sarebbe stata rinvenuta nel 1550, quando il castello di Nemi apparteneva ai Colonna.

<sup>56</sup> Cfr. ad es. il sito denominato *Dianae Oraculum* in Arabia, *RE* s.v., col. 339 (MUELLER).

<sup>57</sup> Su questo aspetto, fondamentale M. TORELLI, *Elogia tarquiniensia*, Firenze 1973, p. 103 sgg. Ad un culto di Apollo nell'area del santuario tarquiniese sembra alludere, come ha suggerito G. Colonna nel corso del convegno, il bronzetto di liricine edito da A. COMELLA, *Il deposito votivo presso l'Ara della regina*, Roma 1982, p. 158, n. E 1, tav. 94a.

<sup>58</sup> G. COLONNA, in *Santuari d'Etruria*, p. 31, n. 1.10.

<sup>59</sup> La provenienza dell'oggetto dal medesimo sito della statuetta bronzea di cui a nota 60 è data da G. DOROW, *Voyage archéologique dans l'ancienne Etrurie*, Paris, 1829, p. 6; Cfr. anche CIE 464 ad loc.

<sup>60</sup> G. COLONNA, *Bronzi votivi umbro sabellici a figura umana*, Firenze, 1970, p. 27, n. 3 con bibl., tav. V.

<sup>61</sup> E. REPETTI, *Dizionario... della Toscana*, II, Firenze, 1835, p. 291 sg., s.v. *Firenzuola*. Il sito di Pietramala era situato sull'antico percorso stradale tra Bologna e

Firenze, cfr. *ibidem*, IV, Firenze, 1841, p. 212 sg., s.v. *Pietramala*.

<sup>62</sup> A.F. GORI, *Museum Etruscum*, II, Florentiae, 1737, p. 76.

<sup>63</sup> H. CORATTI, *De Ignibus ad naturae leges expensis, Dissertatio secunda*, Bononiae, 1716, p. XXXVI sgg., in part. XLIX sg.

<sup>64</sup> Al cenno del Gori avrà fatto riferimento anche A. Della Cella, segretario dell'Accademia etrusca di Cortona, che nel 1916 forniva informazioni sulla scoperta della statuette a Ignazio Galli (cfr. I. GALLI, in *MemPontAc NuoviLincei*, II, II, 1916, p. 250), di questo tenore: "fu scavata nel 1728 tra le rovine di un antico tempio a due miglia da Firenzuola... e fu donata all'Accademia dalla illustre famiglia Venuti...".

<sup>65</sup> CORAZZI, *op. cit.*, p. XXXVI.

<sup>66</sup> Come racconta GORI, *op. cit.*, loc. cit.

<sup>67</sup> DOROW, *op. cit.*, p. 6, tav. III, fig. XII.

<sup>68</sup> È infatti riprodotta alla tav. LXXXIII, 9 di T. DEMPSTER, *De Etruria regali*, Florentiae, 1726, ora riprodotta anche in *Accademia etrusca*, Firenze, 1985, p. 110. L'iscrizione sembra comunque lacunosa a destra.

<sup>69</sup> LANZI, *op. cit.*, II, p. 328, n. 207 (erroneamente "in urna rozza").

<sup>70</sup> A. FABRETTI, *Glossarium Italicum*, s.d., p. 163.

<sup>71</sup> Sul nord piceno, più di recente, M. DURANTE, in *Lingue e dialetti*, in *PCIA VI*, 1978, p. 393 sgg.

<sup>72</sup> Su questo problema, G. COLONNA, in *La Romagna tra VI e IV nel quadro della protostoria dell'Italia centrale*, Bologna, 1985, p. 54 sg.

<sup>73</sup> H. RIX, *La scrittura e la lingua*, in *Etruschi. Una nuova immagine* (M. Cristofani ed.), Firenze 1984, p. 233.

<sup>74</sup> Che rimane comunque l'ipotesi di identificazione valida, data l'esistenza di questa iconografia (*tinia imberbe*) negli specchi iscritti, cfr. ad es. R. NOLL, *Eine Gruppe etruskischer Spiegel*, in *ÖJb XXVII*, 1931-32, p. 153, figg. 99-101.

<sup>75</sup> PLIN., *nat.*, II, 52. Già valorizzato da GORI, *op. cit.*, p. 72.

[Sul problema, con accenti di forte scetticismo, cfr. più di recente, G. CAPDEVILLE, *Les dieux fulgurants dans la doctrine étrusque*, in *Atti II Congresso internazionale etrusco*, Roma 1989, p. 1171 sgg.].

<sup>76</sup> R. BARTOCCINI, *Il Veiovis di Monterazzano in agro di Viterbo*, in *BdA* 1959, p. 311 sg.

<sup>77</sup> Sul fegato, MAGGIANI, *art. cit.*, a nota 2 p. 56 sgg.; B. VAN DER MEER, *The Bronze Liver of Piacenza*, Amsterdam 1987, p. 80 esclude che nella casella 13 la forma *culs* possa essere risolta in *Culsans*; egli pensa, forse più giustamente, a *Culsu*.

<sup>78</sup> Come ipotizzato da MAGGIANI, *art. cit.*, in "Caesardunum" 56, p. 25 sgg.

<sup>79</sup> Come già osservato da TORELLI-LA REGINA, *art. cit.*, p. 226 sg.

<sup>80</sup> Indubbiamente la serie di sentenze che compaiono nei *Buchstabenorakeln* ad es. di Klaros presentano fortissime somiglianze con quelle dei più antichi testi rinvenuti in Italia, cfr. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, IV, *op. cit.*, p. 101.

<sup>81</sup> MAGGIANI, *art. cit.*, a nota 2, p. 85 sgg. con bibl.

<sup>82</sup> Su questa serie di urne, cfr. F.H. PAIRAULT, *Regards sur le fragment BMCat. Sculpture D.60: Problèmes des modèles relatifs à la scene des prisonniers*, in *Italian Iron Age Artifacts in the British Museum*, London, 1986, p. 463 ss.

<sup>83</sup> Firenze, Museo archeologico, inv. n. 5774; BRUNN-KÖRTE, II, 2, p. 222, tav. XCIX, 4.

<sup>84</sup> Museo Guarnacci, inv. n. 201; *ibid.*, p. 221, tav. XCIX, 3.

<sup>85</sup> Su questi aspetti, A. MAGGIANI, *art. cit.* a nota 3, p. 1561 sg.

*Le fotografie utilizzate nell'articolo sono state realizzate dal Gabinetto fotografico della Soprintendenza archeologica della Toscana.*

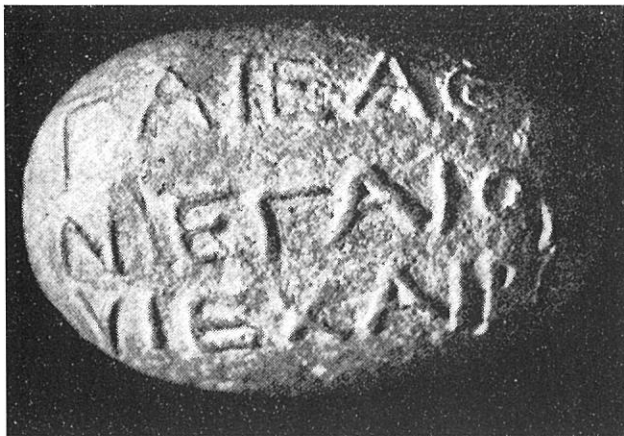


Fig. 1 - Ciottolo iscritto, da Paestum. Disperso.



Fig. 2 - Ciottolo iscritto. Fiesole, Museo Archeologico.



Fig. 3 - Ciottolo iscritto. Napoli, Museo Nazionale.

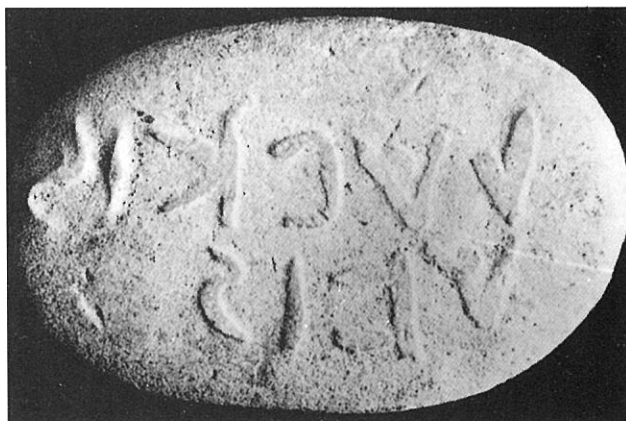


Fig. 4 - Ciottolo iscritto. Chieti, Museo Archeologico.



Fig. 5 - Ciottolo iscritto. Camarina, Collezione privata.

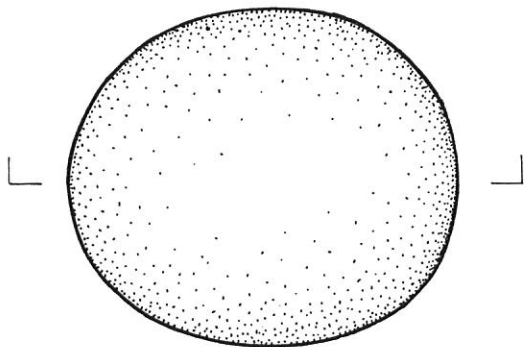
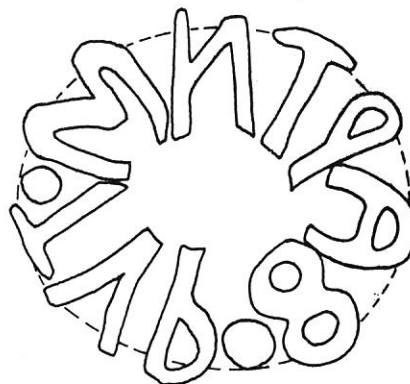
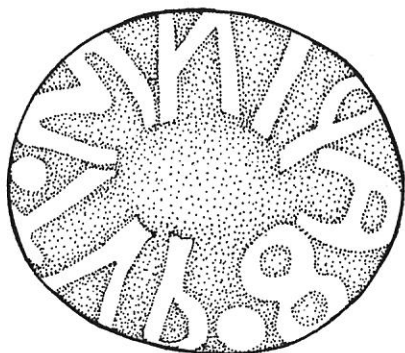
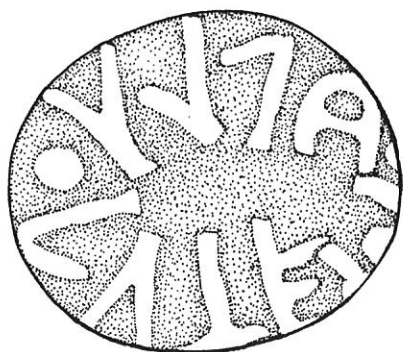
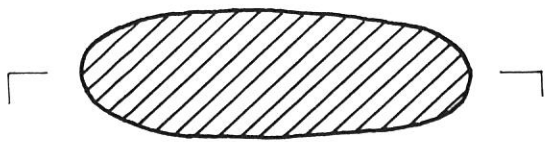


Fig. 6 - Ciottolo iscritto. Arezzo, Museo Archeologico.



Figg. 7-8 - Ciottolo iscritto. Arezzo, Museo Archeologico.

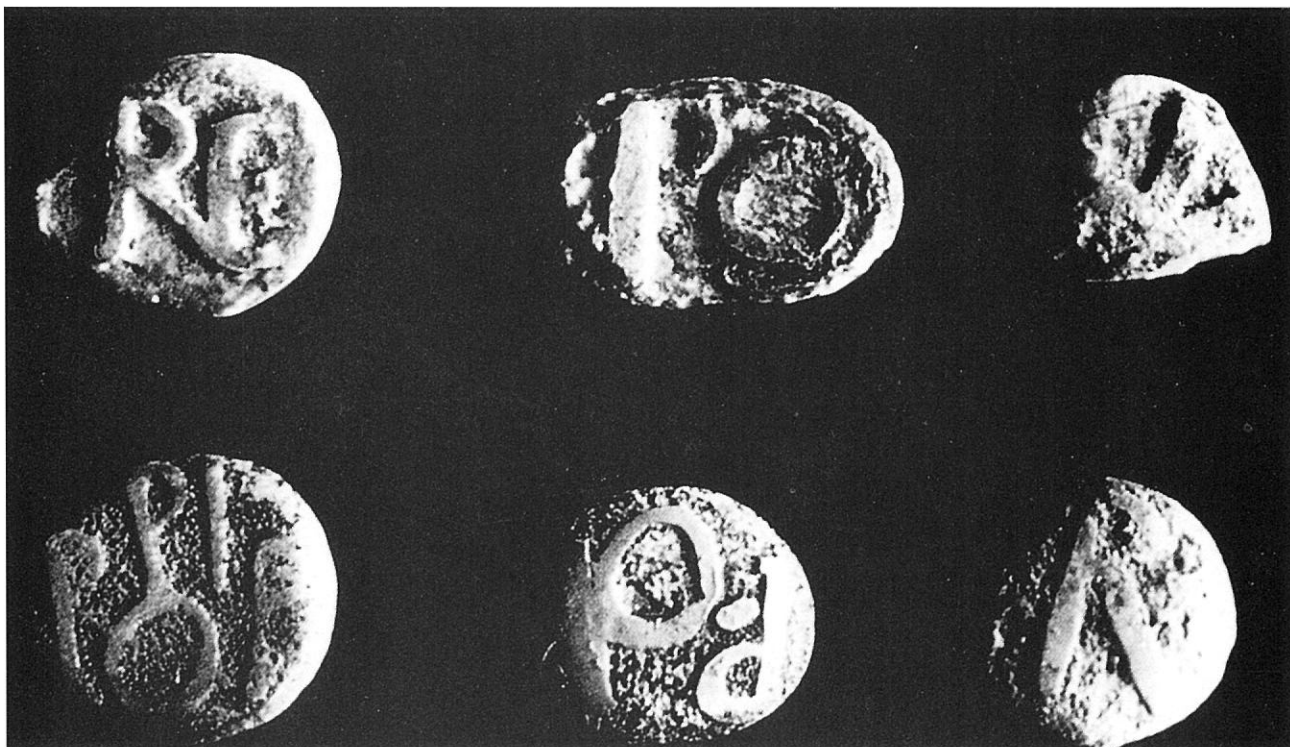


Fig. 9 - Ciottoli iscritti. Brindisi, Museo Archeologico.





Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12

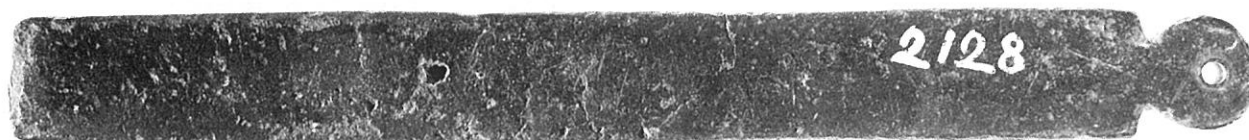


Fig. 13



Fig. 14



Fig. 15



Fig. 16





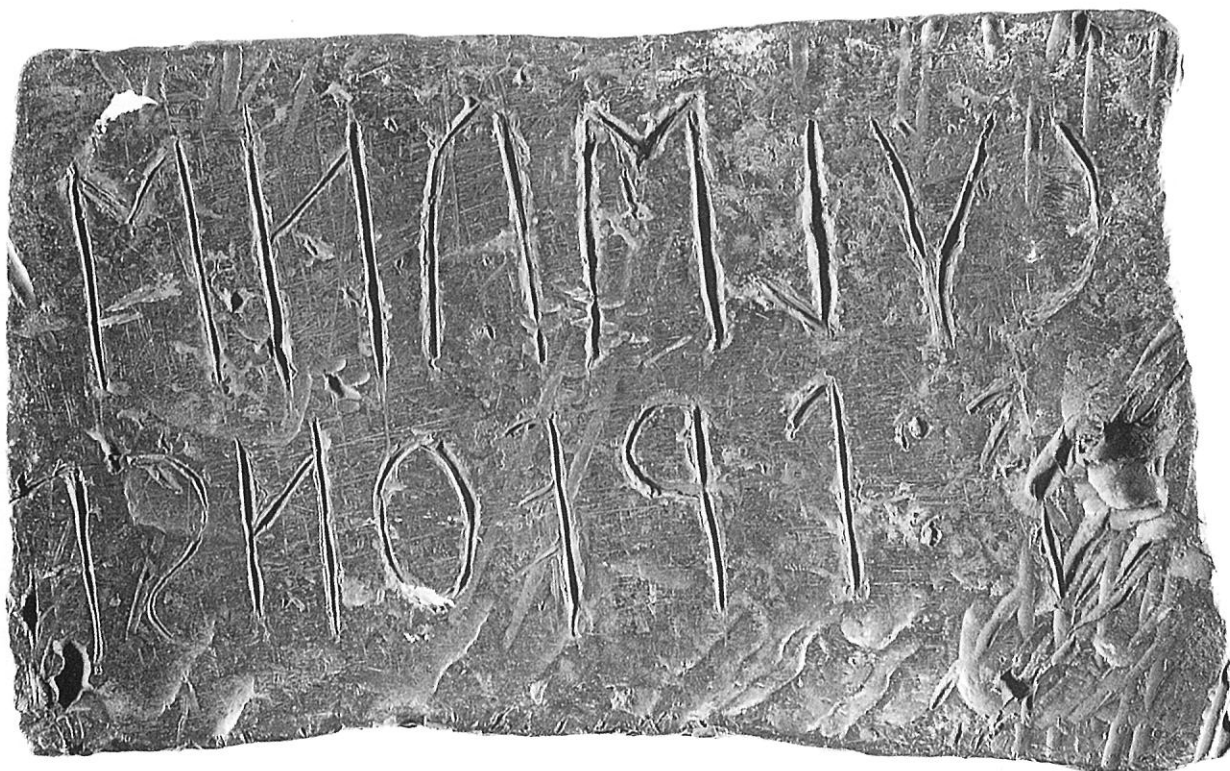


Fig. 19 - Lamina di piombo con dedica a Culsans. Cortona, Museo dell'Accademia Etrusca.



Fig. 20 - Urna cineraria. Firenze, Museo Archeologico.

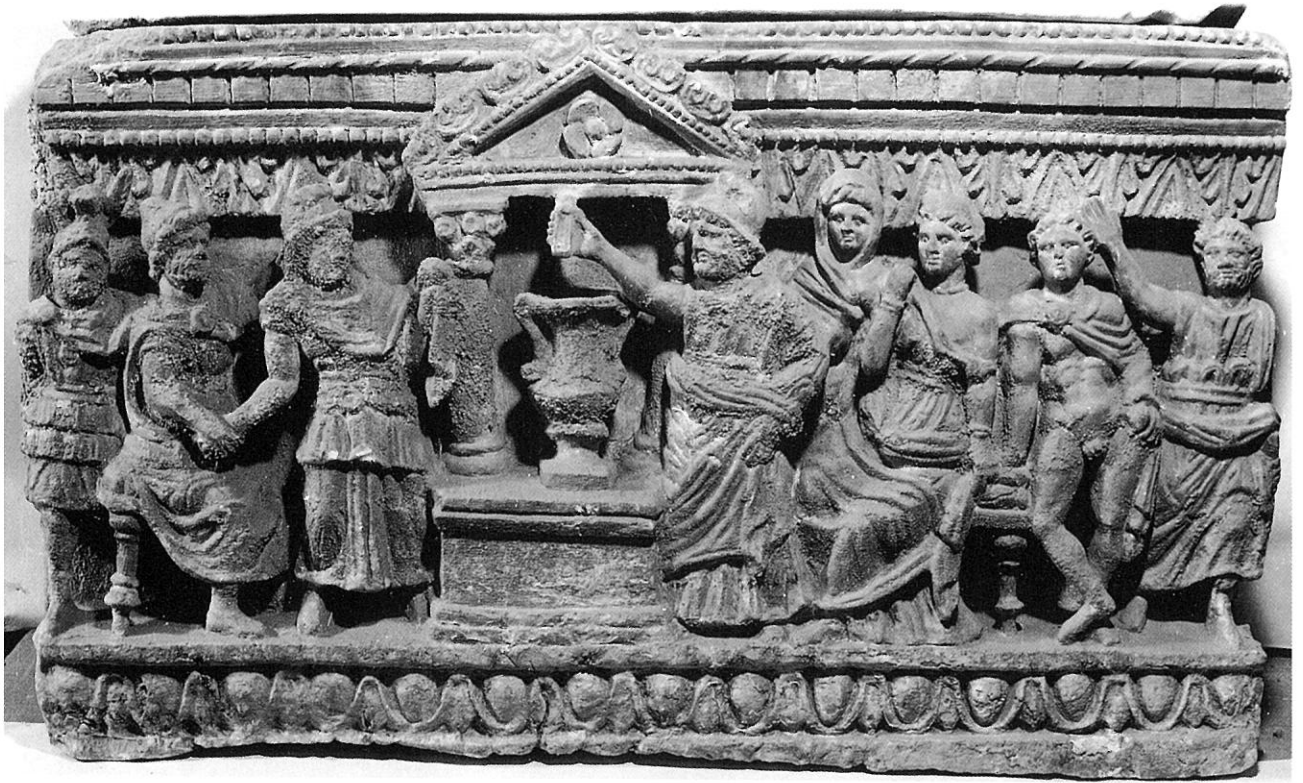


Fig. 21 - Urna cineraria. Volterra, Museo Guarnacci.



Fig. 22 - Urna cineraria (dettaglio).  
Volterra, Museo Guarnacci.