

ERIKA SIMON

## CULSU, CULSANS E IANUS

Nell'ultimo decennio il settore della ricerca riguardante il mondo delle divinità etrusche ha ricevuto nuovi impulsi, soprattutto per merito di contributi di carattere epigrafico e linguistico; i problemi iconografici, al contrario, sono passati in secondo piano, e proprio ad essi ho voluto riservare più spazio nella mia relazione. Come punto di partenza del cammino compiuto in questo periodo possiamo considerare la monografia *Religio etrusca*, pubblicata nel 1975 da Ambros Pfiffig – è appena il caso di ricordare che sebbene alcuni degli spunti contenuti in questo libro possano sembrarci superati, il valore complessivo dell'opera rimane inalterato.

Per illustrare con un esempio i progressi compiuti dalla ricerca, ho scelto uno specchio di Populonia conservato nel Museo Archeologico di Firenze<sup>1</sup>.

Un personaggio armato, che l'iscrizione identifica con Laran, combatte contro un avversario chiamato Celsclan, il « figlio di Cel ». Entrambi i contendenti sono barbati ed anche Celsclan, seppur privo dell'elmo, indossa una corazza. Pfiffig ha dimostrato, contro l'opinione della generalità degli studiosi, che per gli Etruschi il dio della guerra non era Maris, ma Laran, il quale corrispondeva al greco Ares e al Marte romano<sup>2</sup>. Maris, anche se il suo nome richiama da vicino quello di Mars, non aveva originariamente rapporti di alcun genere con le armi o con la guerra, inoltre era il figlio e non l'amante di Turan. Come nel

---

CRISTOFANI = M. CRISTOFANI, *I bronzi degli Etruschi* (1985).

KRAUSKOPF = I. KRAUSKOPF, *Culsans und Culsu*, in *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte, Festschrift Gerhard Radke*, edd. R. ALTHEIN-STIEHL e M. ROSENBAACH (1985) 156 ss.

PETTAZZONI = R. PETTAZZONI, *Per l'iconografia di Giano*, in *StEtr* 24, 1955/1956, 79-80.

PFIFFIG = A. J. PFIFFIG, *Religio Etrusca* (1975).

SIMON = E. SIMON, *Ianus Curiatius und Ianus Geminus im frühen Rom*, in *Festschrift Radke* (vedi KRAUSKOPF) 257 ss.

<sup>1</sup> G. A. MANSUELLI, *StEtr* 16, 1942, 542 ss., tav. 41, 1; *EAA* IV (1961) 477, fig. 559; PFIFFIG, 311, fig. 126; U. FISCHER-GRAF, *Spiegelwerkstätten in Vulci* (1980) 41, V 25, tav. 10, 2; *LIMC* II (1984) 501 n. 17 s.v. *Ares/Laran* (E. SIMON).

<sup>2</sup> PFIFFIG, 249 ss.

caso di Eros, la sua figura tendeva alla pluralità: su uno stesso specchio, infatti, possono essere rappresentati due o anche tre fanciulli identificabili con Maris<sup>3</sup>.

Mentre la lettura di Pffiffig è corretta per quel che riguarda Laran, la sua esegesi si rivela inesatta quando passiamo a considerare l'identificazione di Celsclan: ritenendo che il nome significasse « figlio dell'Oriente », egli riconosceva sul capo di questa figura una corona radiata<sup>4</sup>. In realtà sullo specchio non è rappresentata una corona bensì la chioma agitata di Celsclan, le cui ciocche si disegnano contro la roccia che questi solleva sopra di sé con entrambe le braccia. Lo schema iconografico deriva da modelli greci d'età classica: la scena con Ares che combatte contro un Gigante costituisce un estratto di una scena di Gigantomachia quale poteva essere rappresentata, ad esempio, sul lato interno dello scudo della Parthenos<sup>5</sup>. I Giganti erano figli della Terra e, come oggi sappiamo grazie ad uno studio epigrafico condotto da Giovanni Colonna, questa era chiamata Cel dagli Etruschi<sup>6</sup>. Didascalìa e schema figurativo dello specchio, dunque, si confermano reciprocamente.

L'interpretazione ormai accertata dello specchio di Populonia ci permette di formulare qualche altra considerazione. Non si tratta di fatti di assoluta novità, ma credo valga la pena di richiamarli brevemente in rapporto all'argomento che interessa in questa sede.

1) Teonimi etruschi e latini come Laran e Mars possono essere indipendenti dal punto di vista etimologico, e ciò nonostante indicare divinità che assolvono funzioni simili. Esempi paragonabili a questo potrebbero riconoscersi nei nomi di Turan e Venus, o ancora in quelli di Sethlans e Vulcanus.

2) Nomi che presentano una somiglianza fonetica nelle due lingue, come Maris e Mars, non si riferiscono necessariamente a figure che svolgono funzioni analoghe. Altri casi di questo genere, anche se non così evidenti come quello di Maris e Mars, sono quelli di Velchans e Vulcanus, di Satre e Saturnus.

3) L'iconografia comparata (in questo caso l'immagine della Gigantomachia ispirata all'arte classica) può offrire un contributo determinante all'interpretazione dei documenti figurati etruschi.

4) L'interpretazione di questi documenti può trarre notevole vantaggio dalla combinazione dei metodi linguistico, epigrafico ed iconografico.

Ma veniamo adesso al tema centrale di questa relazione, cioè alle divinità che in Etruria erano connesse alla tutela delle porte. Otto Weinreich, uno dei maggiori conoscitori del fenomeno della porta nell'ambito della storia delle religioni, ha osservato che i popoli dell'Italia centrale erano quelli che nel mondo

<sup>3</sup> E. SIMON, *StEtr* 46, 1978, 140 s., 145 ss., figg. 2-3; *LIMC* II (1984) 502, nn. 19, 20.

<sup>4</sup> PFFIFFIG, 310.

<sup>5</sup> E. SIMON - M. u. A. HIRMER, *Die griechischen Vasen*<sup>2</sup> (1981) tav. 232.

<sup>6</sup> G. COLONNA, *RivStorAnt* 6/7, 1976/1977, 53 ss., fig. 1.

antico più profondamente ne avvertivano il significato religioso<sup>7</sup>, e a tale proposito segnala numerose divinità o *numina* che nella lingua latina sono connotati da un legame con la porta: Ianus e Iana, Forculus, Limentinus, Portunus, Carna. Tra questi il più importante è Giano, il cui nome è quello che ricorre con maggior frequenza, dopo il nome di Giove, nei frammenti delle *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone<sup>8</sup>.

Nella sua opera Varrone attribuisce il culto di Giano anche agli Etruschi e afferma che questo dio, designato con lo stesso nome che si attribuiva al cielo, era colui che aveva il compito di sorvegliare tutte le attività (fr. 201 Cardauns). Quale fosse il teonimo etrusco, Varrone non lo dice. A partire da Deecke fino a Pfiffig, generalmente è stata accolta la sua identificazione con Ani<sup>9</sup>, basata sulla lettura di un nome che compare in una casella della regione celeste più alta del fegato bronzeo di Piacenza. Oggi sappiamo però con certezza che il nome Ani non esiste: recentemente Adriano Maggiani ha corretto questa lettura, sostituendovi il genitivo del nome Tin<sup>10</sup>. Viene così a cadere l'ipotesi di Pfiffig secondo cui il presunto teonimo Ani, data la sua somiglianza fonetica con Ianus, rientrerebbe nella categoria dei nomi introdotti dal Pantheon latino in quello etrusco alla quale appartengono, ad esempio, anche i nomi Uni e Nethuns; per conseguenza lo studio delle divinità italiche delle porte è adesso gravato da un minor numero di pregiudizi.

È nota da tempo una dea delle porte chiamata Culsu<sup>11</sup>. Su un sarcofago chiusino di alabastro conservato nel Museo di Palermo<sup>12</sup> la dea, identificata per mezzo di un'iscrizione, è raffigurata mentre esce da una porta arcuata (tav. I a) presso la quale si trova il demone femminile della morte, Vanth (tav. I b), ugualmente identificata da un'iscrizione. Vanth, di aspetto simile a Culsu, tiene nella destra un chiavistello. La presenza di Vanth e il carattere sepolcrale del fregio indicano che la porta rappresentata è quella degl'Inferi, il luogo verso il quale sta dirigendosi Hasti Afunei, la titolare del sarcofago. Nel sarcofago è visibile un solo battente della porta, rivestito da quattro fasce trasversali e da un anello; l'altra metà della porta non è rappresentata, o meglio è sostituita da Culsu. È possibile che ci troviamo di fronte alla traduzione in immagini di un fenomeno, quello della manifestazione di vitalità della porta, che nella poesia romana in-

<sup>7</sup> O. WEINREICH, *Religionsgeschichtliche Studien* (1968) 39 s., 209 = *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* V (1929) 201 s., 371.

<sup>8</sup> B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Divinarum* I/II (1976) 251 s.v. *Ianus*.

<sup>9</sup> PFIFFIG, 247 ss.

<sup>10</sup> A. MAGGIANI, *StEtr* 49, 1981, 263.

<sup>11</sup> R. ENKING, *RM* 56, 1943, 48 ss.; PALLOTTINO, *Etr.* 404, 411; PFIFFIG, 330 ss.; KRAUSKOPF.

<sup>12</sup> R. HERBIG, *Die jüngeretruskischen Steinsarkophage* (1952), 31 n. 76, tav. 55a; ottima tavola a colori in M. CRISTOFANI *et alii*, *Gli Etruschi. Una nuova immagine* (1984) 157.

<sup>13</sup> *Curculio* 15 ss.; cfr. WEINREICH, *cit.* a nota 7, 209 ss.

contriamo per la prima volta in Plauto<sup>13</sup>; il processo di personificazione, che altrove l'arte figurativa ci mostra già compiuto, nel nostro caso è raffigurato in pieno svolgimento. Se questa osservazione è giusta, Culsu deve dunque avere una relazione con il termine etrusco indicante la porta, allo stesso modo come il nome Ianus può riferirsi tanto al dio della porta, quanto alla porta stessa. Alla luce di questi fatti diviene meglio comprensibile anche il dialogo che Catullo intrattiene con una porta a Verona, descritto nel carne 67.

Culsu indossa una veste succinta e calzari di pelle, mentre la parte superiore del corpo è scoperta; sulla spalla destra è appoggiata una fiaccola, attributo che con tutta probabilità le deriva da una divinità greca che tutela le porte, Ecate<sup>14</sup>. L'attributo che la dea regge nella mano sinistra è incerto. Dato che sul sarcofago Vanth regge un chiavistello e che l'oggetto in questione viene estratto da dietro la porta, dovrebbe trattarsi di un attributo connesso con questa, forse di una chiave<sup>15</sup>. Finora gli studiosi ritenevano, ad eccezione di Ragna Enking<sup>16</sup>, che le funzioni di Culsu si concentrassero sulla porta dell'Ade. Adesso mi sembra di poter affermare che la sfera d'azione di questa figura divina non fosse limitata agli Inferi, dal momento che ella si distingue da dei e demoni dell'Oltretomba quali Aita, Phersipnai, Vanth, Tuchulcha in base ad una caratteristica precisa: mentre la natura di queste figure è di ordine strettamente mitologico, Culsu è una divinità cui viene tributato un culto.

Sul rotolo iscritto dispiegato da Laris Pulena, raffigurato sul coperchio del proprio sarcofago, Culsu è menzionata tra gli dei ai quali egli ha offerto un sacrificio<sup>17</sup>. Il contesto in cui la dea compare non è un'assemblea di divinità ctonie<sup>18</sup>, ma qualcosa di simile a un *cursus honorum*. D'altra parte, se consideriamo che i documenti figurati etruschi spettano in massima parte all'ambito funerario, non deve sorprenderci l'assenza di testimonianze relative a Culsu nei monumenti non destinati al sepolcro. Anche Ecate, il suo pendant greco, era non solo la custode della porta degli Inferi, ma proteggeva anche l'ingresso dell'Acropoli di Atene. È da notare infine che così come a Iana corrisponde Ianus<sup>19</sup>, anche Culsu ha un corrispondente maschile in Culsans, il quale è a sua volta attestato al di fuori della sfera sepolcrale.

Su una statuetta di bronzo databile al III secolo a. C. proveniente da Cortona, è incisa una dedica a Culsans (tav. II)<sup>20</sup>; che la statuetta rappresenta il

<sup>13</sup> E. SIMON, *Hekate in Athen*, in *AM* 100, 1985, 271 ss.

<sup>14</sup> Sicuramente non si tratta di forbici (così PFIFFIG, 330); cfr. KRAUSKOPF, 158.

<sup>15</sup> ENKING, *cit.* a nota 11.

<sup>16</sup> HERBIG, *cit.* a nota 12, 59 n. 111, tav. 70; PALLOTTINO, *Etr.* 403 ss., tav. 38.

<sup>17</sup> Come afferma J.-M. PAILLER in una comunicazione presentata in questo congresso.

<sup>18</sup> Varrone fr. 195 CARDAUNS; cfr. WEINREICH, *cit.* a nota 7.

<sup>20</sup> Cortona, Museo dell'Accademia Etrusca, inv. 1278: PETTAZZONI, 85 ss. fig. 2 (l'asta nella mano destra, non antica, è stata rimossa); PFIFFIG, 247 fig. 108; A. NEPPI MODONA, *Cortona etrusca e romana* (1977) 138 ss., tav. 17a; KRAUSKOPF, 156 s., tav. 11-12; CRISTOFANI, 285 s., tav. 104. Per l'iscrizione, v. TLE 640.

dio stesso, è confermato dall'esame iconografico del pezzo. Egli vi appare con il doppio volto, la caratteristica principale di Giano; i due volti sono visibili nella veduta di profilo, ma non in quella frontale né da dietro. Il fatto che il dio non sia barbato come Giano, il suo corrispondente romano, è tipico della religione etrusca; gli Etruschi mostrano una spiccata tendenza a rappresentare i loro dei in aspetto giovanile, e anche Tinia compare sovente imberbe nelle raffigurazioni di specchi<sup>21</sup>.

Culsans appoggia la mano sinistra al fianco e indossa calzari simili a quelli di Culsu sul sarcofago di Palermo (*tav. I a*); per il resto egli è nudo. La mano destra stringeva un attributo purtroppo non più identificabile, forse una chiave o un chiavistello: come apprendiamo da vari autori antichi<sup>22</sup>, infatti, anche le statue di Giano a Roma recavano come attributo una chiave. I capelli di Culsans scendono sulle spalle ed entrambe le teste sono coperte da un berretto simile a un elmo, con appendici laterali; la sua forma ci dice che si tratta di un *galerus*, il copricapo sacrale confezionato con la pelle di un animale sacrificato<sup>23</sup>. Questo copricapo tipico dei sacerdoti romani, notoriamente di origine etrusca, in determinate cerimonie doveva essere munito di una terminazione più o meno sviluppata in altezza, l'*apex*. Questo risulta perduto nel bronzetto di Cortona, ma come rivela un esame autoptico dell'originale, la statuetta presenta una frattura nella parte superiore della testa. L'*apex* è invece ben riconoscibile sulle monete di Volterra (*tav. III d*) raffiguranti una testa bifronte giovanile, giustamente identificata con Culsans da Ingrid Krauskopf<sup>24</sup>. Prescindendo dalla conformazione della testa, ciò che stabilisce un rapporto tra le monete e la statuetta di Cortona è, appunto, il copricapo sacrale: non è una novità, del resto, che divinità e sacerdoti possedessero attributi comuni. Poiché, inoltre, il personaggio bifronte compare su tutte e tre le serie monetali di Velathri-Volterra del III e II secolo a. C., Culsans doveva essere senz'altro una divinità di notevole importanza per quella città<sup>25</sup>.

Nello stesso periodo figure bifronti, barbute o imberbi, compaiono per la

<sup>21</sup> PIFFIG, 233; cfr. ibidem, 424 s.v. *Tin(ia)*, *jugendlicher*.

<sup>22</sup> Ad es. Ov., *fasti* 1, 99; cfr. SIMON, 257 ss.

<sup>23</sup> SUET. in SERV. *ad Aen.* 2, 683; cfr. L. BONFANTE, in *ANRW* IV (1973) 607 s.v. *Galerus*: «The highest ranks had the spike or *apex* attached to the *galerus* at the crown of the head; lesser priests had a simple knob». PALLOTTINO, *Etr.* *tav.* 31; CRISTOFANI, *tavv.* 60; 63.

<sup>24</sup> PETTAZZONI, 88 fig. 3; F. CATALI, *La zecca di Volterra*, in *Contributi introduttivi allo studio della monetazione etrusca* (1976) 142, *tav.* 20; KRAUSKOPF, 156, *tav.* 13, 1-4.

<sup>25</sup> L'oggetto che figura al rovescio degli esemplari di una delle tre serie, interpretato come la clava di Eracle, a giudicare dalla forma sembra piuttosto un fascio di verghe fiorite. Ancora oggi alle porte vengono talora appesi dei rami, allo scopo di garantire una protezione a carattere magico; i Romani adoperavano la *virga Ianalis*, un ramo di biancospino (Ov. *fasti* 6, 165). L'oggetto raffigurato nelle monete di Volterra potrebbe essere dunque un fascio di biancospino o di un arbusto simile ad esso, che quindi avrebbe avuto lo scopo di intensificare sul piano magico la protezione offerta dalla porta.

prima volta anche nella monetazione romana<sup>26</sup>. Mentre i personaggi barbati vengono di norma identificati con Giano, gli imberbi non possono identificarsi con Culsans, dal momento che questa divinità non era venerata a Roma. A me pare assai probabile che sulle monete in questione si sia inteso raffigurare i Dioscuri, che nel mondo italico svolgevano un ruolo affine a quello di Giano come custodi delle porte – basti pensare alla pittura nell'ingresso della Casa dei Dioscuri a Pompei<sup>27</sup>. Quello che qui interessa mettere in evidenza, comunque, è il rapporto che intercorre tra Culsans e Giano, e in particolare se nei loro culti siano rintracciabili influssi reciproci.

La « migrazione » dei culti è un fenomeno assai diffuso nella storia delle religioni; anche tra i culti « statici », tuttavia, ve ne sono alcuni che pur appartenendo ad aree geografiche diverse presentano caratteristiche in comune. Essi toccano aspetti fondamentali dell'esistenza umana, pertanto viene spontaneo ravvisarvi delle analogie. Il bisogno di protezione rientrava senz'altro tra questi aspetti e una porta, specialmente se munita di un meccanismo di chiusura, era ciò che offriva tale protezione. È vero che spesso si legge che Giano era il dio dell'arco, ma per quanto l'appellativo *ianus* si addica a tale genere di struttura, questa è troppo recente, se si considera la posizione che occupa nel quadro della storia dell'architettura, per poter costituire un presupposto del culto di Giano. Questa divinità appartiene agli strati più antichi della religione romana, e la medesima considerazione può valere per il Culsans degli Etruschi; i due nomi, diversi dal punto di vista linguistico, non lo sono affatto riguardo al significato che esprimono: in entrambi, infatti, è implicito il concetto della chiusura della porta per mezzo di un apposito meccanismo.

In altra sede ho sostenuto<sup>28</sup> che la trave conosciuta sotto il nome di *Ianus Curiatius*, che si trovava a Roma sul colle Oppio, altro non era che la trave di chiusura di un'antica porta. Le origini di tale tipo di chiusura, conservatosi fino ai nostri giorni, risalgono a un periodo che precede l'invenzione di serrature e chiavistelli metallici, e perciò anteriore anche alla fondazione di Roma. A differenza dello *Ianus* di legno del colle Oppio, lo *Ianus* del Foro Romano, che la leggenda ricollegava con il re Numa, era fatto di bronzo, come di bronzo erano la statua conservata al suo interno e la chiave che essa recava come attributo<sup>29</sup>. I due luoghi di culto a Giano più antichi di Roma, *Curiatius* e *Geminus*, riflettono pertanto, attraverso i materiali che li caratterizzano, la trasformazione segnata nella storia della civiltà dal passaggio dall'uso del legno a quello dei metalli nel

<sup>26</sup> M. H. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage* (1974) 147 ss., tav. G; ibidem, 144 n. 28, tav. 2 e passim: « Laureate, Janiform head of Dioscuri ».

<sup>27</sup> L. RICHARDSON, *The Casa dei Dioscuri and its Painters*, *Mem.Am.Ac* 23, 1955, tav. 15; K. SCHEFOLD, *Die Wände Pompejis* (1957) 115 s.: « Im Ostium r. und l.: Dioskuren » (Napoli, Mus. Naz., inv. 9453. 9455). Cfr. anche la porta Marzia di Perugia: PALLOTTINO, *Etr.* tav. 41.

<sup>28</sup> SIMON, 264.

<sup>29</sup> Sopra, n. 22.

sistema di chiusura delle porte; questa importante invenzione, riconducibile alle civiltà del Vicino Oriente, produsse un mutamento anche nel modo di concepire le divinità delle porte presso le popolazioni italiche<sup>30</sup>.

Per quanto gli usi religiosi tendano, di regola, a rimanere tenacemente attaccati alla tradizione, ed è per questo che alcune divinità romane opposero una decisa resistenza al ferro come ad un materiale di scoperta troppo recente<sup>31</sup>, la fabbricazione di serrami metallici dovette rappresentare un progresso così convincente che anche le divinità italiche delle porte finirono per adeguarvisi e per adottare questo tipo di materiale. Peraltro è possibile che gli Etruschi, cui si devono apporti determinanti alla fase culturale orientalizzante nella penisola italiana, abbiano svolto un ruolo non secondario anche in tale processo. L'impronta orientale ricevuta in tal modo dal culto romano di Giano si faceva ancora avvertire in età imperiale: Ovidio (*fasti* 1, 185 ss.) ci informa che nel giorno dedicato a Giano, il primo di gennaio, era consuetudine scambiarsi in dono dei datteri. È appena il caso di ricordare che questi frutti non crescono nell'Italia centrale, ma in Mesopotamia e in Egitto.

Alla luce delle considerazioni svolte fin qui non deve sorprenderci se anche la caratteristica del doppio volto, comune a Culsans e a Giano, trova antecedenti in Oriente. Uno dei più antichi esempi in proposito è offerto da un sigillo cilindrico appartenuto allo scriba Adda, oggi conservato nel British Museum (*tav. III a*), databile intorno al 2300 a. C.<sup>32</sup>. L'interpretazione del mito accadico rappresentato è controversa, tuttavia l'identificazione delle singole personalità divine non pone problemi. Nella metà destra del sigillo è rappresentato il dio Ea, con due rivi d'acqua che dalle spalle gli scendono a terra. Accanto a lui si trova Usmu, il demone barbato bifronte che lo accompagna come guardiano e come scorta. Teste barbate bifronti di bronzo sono impiegate come manici su un calderone orientale degli inizi del VII secolo a. C. proveniente da Vetulonia, conservato nel Museo Archeologico di Firenze (*tav. III c*)<sup>33</sup>. È molto probabile che questi demoni, così come le protomi di grifone dello stesso calderone, avessero la funzione di custodi<sup>34</sup>. Esseri a due teste che svolgono una funzione simile s'incontrano talora anche nelle pitture murali delle tombe egizie: particolarmente interessante al riguardo è il personaggio bi-

<sup>30</sup> SIMON, 265; cfr. F. W. SCHLEGEL, *Kulturgeschichte der Türschlösser* (1963) 22 e passim; W. HOEPFNER, *AA* 1970, 210 ss.

<sup>31</sup> Cfr. K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* (1960) 66.

<sup>32</sup> R. D. BARNETT - D. J. WISEMAN, *Fifty Masterpieces of Ancient Near Eastern Art in the Department of Western Asiatic Antiquities in the Brit. Mus.* (1969) n. 40 = FRANKFORT, *Cylinder Seals*, *tav.* 19a.

<sup>33</sup> E. AKURGAL, *Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander* (1961) 46 ss., figg. 25, 26, 28; O. J. BRENDEL, *Etruscan Art* (1978) 441 n. 12; M. CRISTOFANI, *Gli Etruschi in Maremma* (1981) 199, fig. 168.

<sup>34</sup> Cfr. R. HAMPE - E. SIMON, *Griechisches Leben im Spiegel der Kunst*<sup>2</sup> (1985) 7.

fronte raffigurato in mezzo ad una schiera di demoni guardiani nella tomba della regina Tauseret, moglie di Sethos II (XIX dinastia)<sup>35</sup>. Un demone con due teste compare anche nella tomba di Ramses VI (XX dinastia) (*tav. III b*) in corrispondenza dell'undicesima ora dello Amduat, e in diversi altri casi<sup>36</sup>.

Non è allora casuale che in Grecia, in un mito che rimanda proprio all'Egitto, si incontri un guardiano bifronte, Argo, che aveva il compito di sorvegliare Io trasformata in una giovenca. Sia un componimento epico attribuito ad Esiodo (fr. 294 Merkelbach-West) che costituisce la più antica fonte letteraria relativa a questo mito finora nota<sup>37</sup>, sia un discreto numero di immagini vascolari arcaiche ce lo presentano come un essere bifronte<sup>38</sup>. In tale serie di documenti rientra un'anfora della cerchia di Exekias rinvenuta a Bomarzo, esibente l'uccisione di Argo per opera di Hermes<sup>39</sup>; rappresentazioni paragonabili a questa, o figure come quelle del calderone di Vetulonia (*tav. III c*), potrebbero aver stimolato gli Etruschi a raffigurare il dio Culsans sotto un aspetto non dissimile. E poiché in Etruria le figure bifronti erano note già in epoca orientalizzante per il tramite di manufatti importati, non è da escludere che l'influsso orientale e quello greco si siano rafforzati a vicenda.

Per quanto riguarda la funzione di Giano, la letteratura specialistica moderna tende a darne un'interpretazione allegorica<sup>40</sup>, ma non va dimenticato che in qualità di nume della porta egli è prima di tutto un guardiano. Virgilio (*Aen.* 7, 610) e Orazio (*ep.* 2, 1, 255) lo chiamano *custos*; in Ovidio (*fasti* 1, 139) è Giano stesso che si definisce *ianitor* e giustifica la propria natura, espressa dal doppio volto, facendo riferimento ai due lati della porta (1, 135) e al suo compito di custode (1, 143):

*et mihi, ne flexu cervicis tempora perdam,  
cernere non moto corpore bina licet.*

La figura del custode occupa una posizione di rilievo in tutte le culture e i sistemi mitici del mondo antico. A Roma, in età imperiale, *custos* è un concetto che viene applicato perfino agli imperatori ed a Giove<sup>41</sup>, la massima divinità della religione ufficiale. Il doppio volto, però, rimase sempre una prerogativa di Giano. Questa caratteristica, tutto compreso, potrebbe derivare dai demoni custodi orientali o dal greco Argo e lo stesso potrebbe valere, a maggior ra-

<sup>35</sup> La tomba verrà pubblicata da H. Altenmüller; cfr. *Göttinger Miscellen*, Heft 84, 1985, 7 ss.

<sup>36</sup> E. HORNUNG, *Das Amduat. Ägyptologische Abhandlungen* 7 (1963) 177.

<sup>37</sup> L. DEUBNER, *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde* (1982) 101 ss. (= *Philologus* 64, 1911, 481 ss.).

<sup>38</sup> E. SIMON, *AA* 1985, 272.

<sup>39</sup> BEAZLEY, *ABV* 148, 2.

<sup>40</sup> Bibliografia: *KIPauly* II (1975) 1314 s.v. *Ianus* (W. EISENHUT).

<sup>41</sup> Augusto come *custos*: HOR. *carm.* 4, 2, 2. *Iuppiter custos*: E. NASH, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom* I (1961) 518 ss.



gione, per il dio etrusco Culsans. È senz'altro possibile che un giorno venga ritrovata un'immagine arcaica del dio etrusco bifronte.

Nella Roma di Augusto, *Ianus Geminus* è investito di un compito politico che lo differenzia nettamente da Culsans per il quale, del resto, non abbiamo testimonianze in quell'epoca. A Giano spetta infatti l'incarico di vigilare sulla pace. Questa funzione si manifesta attraverso la chiusura rituale del tempio nel Foro Romano, che Augusto ripeté tre volte (*res gestae* 13). Esistono fondati motivi per credere che questa forma del rito, che nell'arco di tempo intercorrente fra il regno di Numa e quello di Augusto sarebbe stato compiuto soltanto in due altre occasioni, sia una creazione augustea. I poeti che vissero in quel periodo e i commentatori moderni hanno lavorato molto attorno al significato dell'apertura e della chiusura di Giano, e ce ne forniscono interpretazioni contraddittorie. Secondo Virgilio (*Aen.* 1, 294 ss.) all'interno di *Ianus Geminus* era rinchiusa la guerra, mentre secondo Orazio (*ep.* 2, 1, 155) era la pace ad esservi custodita<sup>42</sup>.

In un mio lavoro cui ho fatto riferimento in precedenza, ho avanzato l'ipotesi che in età arcaica all'interno dello *Ianus Geminus* non avessero luogo né un'apertura rituale all'inizio di una guerra, né una chiusura al ristabilirsi della pace. Il rito che all'inizio di una guerra il console, rivestito del « cinto gabino » (Verg. *Aen.* 7, 612 ss.), celebrava all'interno del santuario, consisteva nel muovere l'oggetto simboleggiante la presenza divina e in un'evocazione nella quale si chiedeva al dio di concedere la sua protezione. Un caso parallelo è quello della lancia che veniva agitata nel *sacrarium* della Regia, a cui si rivolgeva l'invocazione espressa dalla formula *Mars, vigila!*<sup>43</sup>. In entrambe le circostanze il simulacro del dio riveste un'importanza secondaria rispetto all'oggetto che ne simboleggia la presenza.

Nella religione arcaica dunque Giano era un essere divino aniconico, un *numen* presente nella porta con tutta la sua volontà e potenza. Di ciò erano consapevoli gli ultimi pagani di Roma, che nel corso delle drammatiche vicende connesse all'assedio della città da parte dei Goti tentavano di aprire la porta del tempio dalle pareti di bronzo nel Foro Romano. Notizie al riguardo ci vengono tramandate da Procopio nella sua *Guerra gotica* (V = I 25, 19 ss.). A questa fonte, attendibile seppur tarda, dobbiamo la conoscenza delle dimensioni e del materiale impiegato nella costruzione di questo edificio, il quale non era altro che un sacello destinato a custodire l'immagine di culto di Giano, alta due metri e venti. Probabilmente non molto tempo dopo questo avvenimento, che si verificò nel 536/537, l'edificio soccombette al saccheggio di metalli e scomparve senza lasciare traccia. Coloro che in quella situazione di estremo

<sup>42</sup> SIMON, 258.

<sup>43</sup> SERV. *ad Aen.* 8, 3; VARRONE fr. 18 CARDAUNS, *cit.* a nota 8; cfr. LIMC II (1984) 505 ss. s.v. *Ares/Mars* (E. SIMON).

pericolo, seguendo una consuetudine antichissima, erano ricorsi alla protezione di Giano, avevano piegato la porta di bronzo e così facendo avevano affrettato la fine dell'edificio.

I sesterzi neroniani sui quali è riprodotto il sacello di *Ianus Geminus* (tav. III e) concordano con la descrizione di Procopio riguardo alla forma rettangolare della pianta, ma la veduta prospettica ci permette di riconoscere soltanto una delle due porte di cui l'edificio era dotato<sup>44</sup>. La ghirlande e il fregio con girali di acanto richiamano alla mente la decorazione dell'Ara Pacis che, come ha dimostrato di recente Mario Torelli, si ricollega al sacello di Giano sia tipologicamente che sul piano ideologico<sup>45</sup>. Verosimilmente lo *Ianus Geminus* nel Foro Romano rientrava tra i numerosi luoghi di culto di Roma restaurati da Augusto; la struttura preesistente con ogni probabilità non era fatta interamente di bronzo, dato che Roma arcaica non conosceva costruzioni tanto preziose. Da Varrone (*de ling. Lat.* 5, 163) apprendiamo che le più antiche porte romane potevano essere costruzioni di legno rivestite di lamina bronzea – usanza che non contrasta con i caratteri dell'architettura di età arcaica<sup>46</sup> e ben si accorderebbe con Giano, legato in origine al legno e successivamente anche al bronzo.

Della statua di dimensioni maggiori del vero conservata all'interno dell'edificio nel Foro Romano non conosciamo repliche. Procopio scrive in proposito che dei due volti l'uno era rivolto a Oriente, l'altro a Occidente; l'annalista Pisone (in Varrone, *de ling. Lat.* 5, 165) ne testimonia invece l'esistenza nel II secolo a. C., fatto che per Plinio (*nat. hist.* 34, 33) rappresenta un indizio della presenza di sculture di bronzo in Italia fin da un'epoca abbastanza antica<sup>47</sup>. In definitiva, nulla ci impedisce di assegnare la statua di Giano allo stesso periodo cui risale la Lupa capitolina<sup>48</sup> e quindi di postularne l'attribuzione a un'officina etrusca. In tal caso, venerando nella figura di Culsans il corrispondente del dio Giano, gli artefici etruschi non dovettero compiere lo sforzo di assimilare concezioni religiose a loro estranee. Occorre precisare però che Plinio aggiunge una notizia abbastanza singolare, che ritornerà di attualità in epoca tardo-antica, secondo cui le dita della statua avrebbero mimato il numero CCCLXV, equivalente a quello dei giorni dell'anno (cfr. Macrob. *Sat.* 1, 9, 10). Naturalmente ciò è impossibile, tanto per ragioni connesse all'ordinamento del calendario che per motivi di carattere estetico; tuttavia viene spontaneo interrogarsi sull'origine di questa leggenda. La statua è menzionata nel primo libro dei *Fasti* di Ovidio (89 ss.), che ce ne descrive gli attributi. Il simulacro recava una verga nella

<sup>44</sup> H. BAUER, *RM* 84, 1977, tav. 137, 1-2; R. TURCAN, in *ANRW* XVII 1 (1981) 374 ss., tav. 1, 1-4; cfr. anche D. W. MAC DOWALL, *The Western Coinages of Nero* (1979) 129: « The two representations of the Temple of Janus . . . are in fact two views of the same building »; tav. 5, 165, 171.

<sup>45</sup> M. TORELLI, *Typology and Structure of Roman Historical Reliefs* (1982) 34 ss.

<sup>46</sup> R. HAMPE, *Antikes und modernes Griechenland* (1984) 109 ss. (= *AA* 1938, 359 ss.).

<sup>47</sup> Cfr. CRISTOFANI, 7 ss. e passim.

<sup>48</sup> CRISTOFANI, 290 s., tav. 114.

mano destra e una chiave nella sinistra: pertanto le dita dovevano essere leggermente piegate, e tre dita che reggono una verga possono facilmente assumere una forma simile a quella delle cifre corrispondenti al numero trecento. La forma articolata della chiave<sup>49</sup>, d'altra parte, richiedeva una posizione delle dita tale che con l'aiuto dell'immaginazione vi si potesse leggere il numero sessantacinque. Ad ogni buon conto, se la statua era un'opera etrusca del tardo arcaismo, come sembra possibile dedurre da vari indizi, essa doveva possedere lunghe dita atteggiare in maniera espressiva – basti pensare, per esempio, al modo in cui sono raffigurate le mani degli sposi sul celebre sarcofago fittile proveniente da Cerveteri<sup>50</sup>.

In conclusione possiamo affermare che gli Etruschi e i Romani tributarono parallelamente un culto alle divinità tutelari delle porte, i cui nomi sembrano derivare, in entrambe le lingue, dai termini indicanti la porta stessa. Esse svolgevano anzitutto la funzione di custodi, soddisfacendo in tal modo un elementare bisogno di protezione. La doppia testa, tratto distintivo di queste personalità divine in Oriente, rinvia esplicitamente a questo loro ruolo. Perciò è inesatto indicare Giano come il dio che tutela i passaggi: egli è piuttosto il dio della porta munita di un meccanismo di chiusura. In età antichissima tale chiusura si realizzava per mezzo di una trave di legno; l'invenzione dei chiavistelli metallici nel Vicino Oriente portò, per conseguenza, a una trasformazione del culto di Giano. A Roma erano testimoniate sia l'una che l'altra fase del culto: la trave di legno era presente in *Ianus Curvatus*, la serratura di bronzo nel tempio di *Ianus Geminus*; quest'ultimo ospitava inoltre l'immagine che aveva come attributi la verga e la chiave, ricordata da Plinio come opera di notevole arcaicità. Il santuario che si riteneva dedicato al re Numa, inizialmente forse nient'altro che una porta dalla struttura lignea rivestita di bronzo, venne ricostruito per intero, questa volta in bronzo, nel periodo augusteo, conservandosi poi inalterato fino al VI secolo d. C. quando venne descritto da Procopio.

La cosiddetta apertura del tempio di Giano in caso di guerra era in realtà un rito in cui la porta, la sede del dio Giano, veniva mossa così come avveniva, in circostanze analoghe, con la lancia di Marte. In un momento in cui si era perduto il senso del culto originario questo rito poteva essere inteso come un'apertura, cui doveva necessariamente corrispondere una « chiusura » al ristabilirsi della pace. Augusto accolse questa interpretazione e la integrò nel proprio programma politico, mentre i poeti contemporanei se ne resero i portavoce. Più agevole era il compito dell'arte figurativa, come testimonia l'Ara Pacis, la cui struttura si ispira a quella del tempio di *Ianus Geminus*.

<sup>49</sup> Forme di chiavi arcaiche: G. FOGOLARI, *Dischi bronzei figurati di Treviso*, in *BA* 41, 1956, 1 ss., figg. 1-6, 8.

<sup>50</sup> M. SPRENGER - G. BARTOLONI - M. u. A. HIRMER, *Die Etrusker* (1977) tav. 114 s.

Per la traduzione del mio testo dal tedesco ringrazio O. Paoletti.

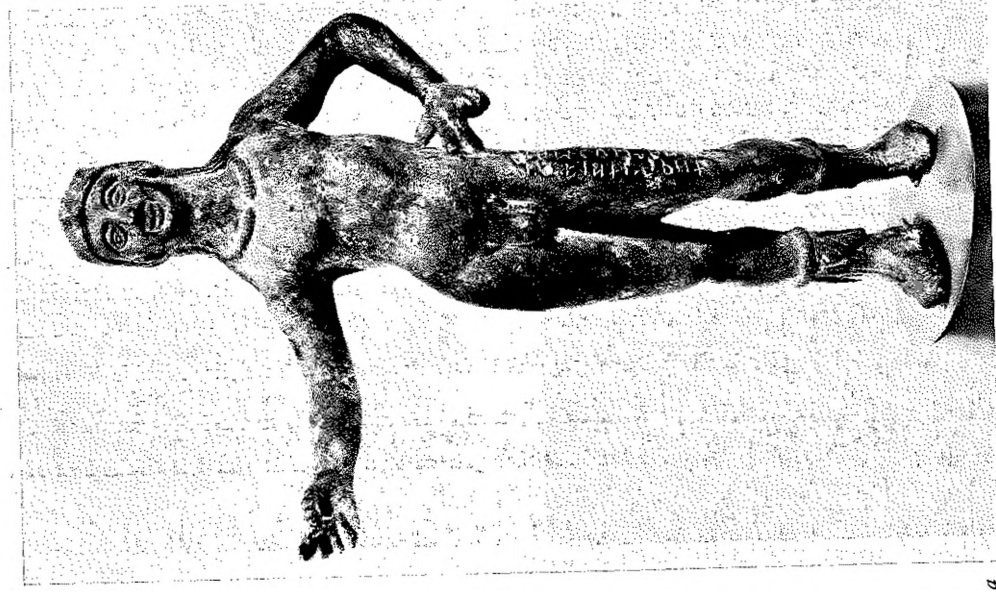
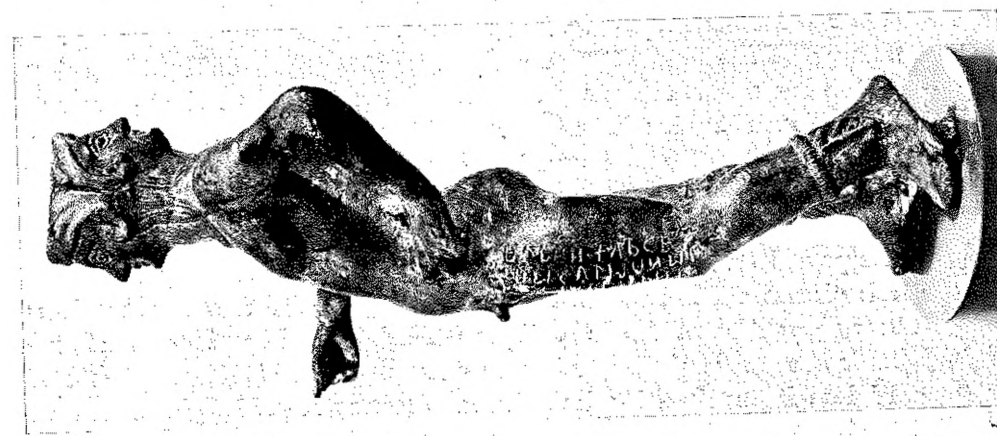
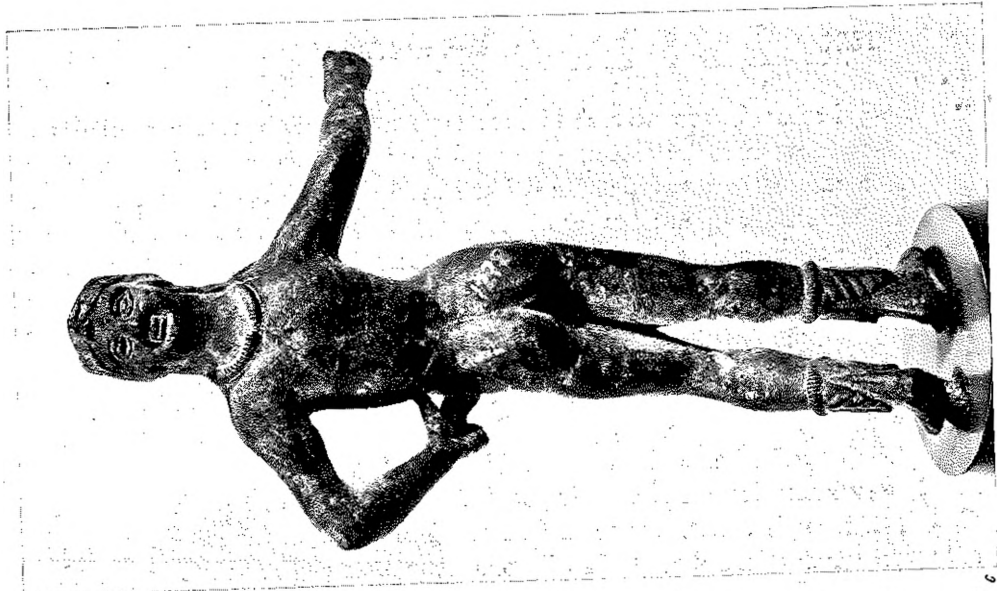


a



b

a) Culsu. Particolare del sarcofago di Hasti Afunci. Da Chiusi. Palerme, Museo Nazionale; b) Vantn. Particolare dello stesso sarcofago.

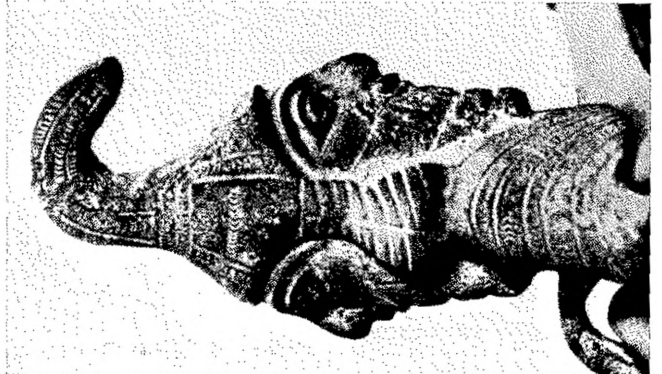


a-c) Culsans. Bronzetto da Cortona. Cortona, Museo dell'Accademia Etrusca.

a



a



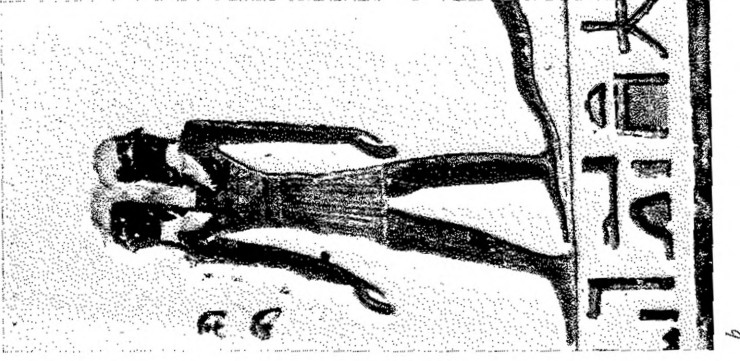
c



d



e



b

a) Sigillo cilindrico dello scriba Adda. Londra, British Museum; b) Il dio tp.wj (= le due teste). Illustrazione dell'Undicesima ora dello Amduat. Tomba di Ramses VI, Tebe Ovest; c) Testa barbata bifronte in bronzo. Particolare di un calderone orientale, da Vetulonia. Firenze, Museo Archeologico; d) Culsans. Ara grave di Volterra. Firenze; e) Ara Pacis. Sesterzio neroniano.