

CACU, FAUNO E I VENTI

(Con le tavv. XXXII-XXXV f.t.)

Fin troppo noto potrebbe sembrare lo specchio bronzeo con la raffigurazione di un episodio della leggenda di *Cacu*¹, ma credo sia possibile ancora indagare su

Desidero ringraziare per i gentili suggerimenti e per la revisione del testo M. Bonamici, M. Cristofani, A. Maggiani. Ringrazio inoltre per l'invio delle fotografie e per il relativo permesso di pubblicazione: British Museum, London; Deutsches Archäologisches Institut, Roma.

¹ W. HELBIG, *Antichità del sig. Alessandro Castellani*, in *Bull. Inst.* 1868, pp. 216-217; *CII*, I, 376; W. CORSSSEN, *Über die Sprache der Etrusker*, I, Leipzig 1874, pp. 1005-1006; *CII*, III, p. 233; V. GARDTHAUSEN, *Mastarna oder Servius Tullius*, Leipzig 1882, p. 33; E. GERHARD, *Etruskische Spiegel*, V, Berlin 1884-1897, pp. 166-172, tav. 127; G. KÖRTE, *I rilievi delle urne etrusche*, Roma-Berlin 1896, II, 2, pp. 254-258; E. PETERSEN, *Caele Vibenna und Mastarna*, in *JdI* XIV, 1899, pp. 43-49; H. B. WALTERS, *Catalogue of the Bronzes, Greek, Roman, and Etruscan, in the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum*, London 1899, pp. 99-100, nr. 633; G. DE SANCTIS, *Mastarna*, in *Klio* II, 1902, p. 104; F. MÜNZER, *Cacus der Rinderdieb*, «Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel», Basel 1911, pp. 113-114; C. ROBERT, *Cacus auf etruskischen Bildwerken*, in *Festgabe H. Blümner*, Zürich 1914, pp. 75-85, fig. I; J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris 1926, p. 149 sgg.; F. MESSERSCHMIDT, *Probleme der Etruskischen Malerei des Hellenismus*, in *JdI* XLV, 1930, pp. 75-82, fig. 12; G. MANSUELLI, *Gli specchi figurati etruschi*, I. *Cronologia e attribuzioni*, in *StEtr* XIX, 1946-1947, p. 58; IDEM, *Studi sugli specchi etruschi*, IV. *La mitologia figurata negli specchi etruschi*, in *StEtr* XX, 1949, p. 88 sgg.; J. D. BEAZLEY, *The World of the Etruscan Mirror*, in *JHS* LXIX, 1949, p. 17, fig. 22; J. THIMME, *Chiusinische Aschenkisten und Sarkophage der hellenistischen Zeit*, in *StEtr* XXIII, 1954, pp. 104-105; F. BROMMER, in *EAA*, II, Roma 1959, pp. 247-248, s.v. *Caco*; J. HEURGON, *La vie quotidienne chez les Etrusques*, Paris 1961, pp. 63, 274; R. BLOCH, *Prodigi e divinazione nel mondo antico*, Roma 1976, pp. 91-94, fig. 2; E. RICHARDSON, *The Etruscans. Their Art and Civilization*, Chicago and London 1974, p. 222; J. P. SMALL, *Greek Models and Etruscan Legends: Cacus and the Vibennae*, in *Actes du Ve Colloque international sur les bronzes antiques*, Lausanne 1978, Lausanne 1979, pp. 133-139, tavv. 82-84; EADEM, *Cacu imprisoned*, in *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques, Colloques internationaux du CNRS*, n. 593, 1979, Paris 1981, pp. 29-35; EADEM, *Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman legend*, Princeton 1982, p. 113; N. THOMSON DE GRUMMOND, *A guide to Etruscan Mirrors*, Tallahassee 1982, p. 109, fig. 103; F. H. PAIRAULT MASSA, *Recherches sur l'art et l'artisanat étrusco-italique à l'époque hellénistique*, Roma 1985, pp. 47-49, figg. 14, 33; G. COLONNA, in *LIMC*, II, p. 856, n. 1, s.v. *Artile*, F. H. PAIRAULT MASSA, in *Civiltà degli Etruschi, Catalogo della mostra (Firenze)*, Milano 1985, p. 354; A. M. ADAM, *Monstres et divinité tricephales dans l'Italie primitive*, in *MEFRA* XCVII, 2, 1985, p. 577 sgg., in partic. pp. 590-593; J. P. SMALL, *Cacu and the Porsennae*, in *Italian Iron Age Artefacts in the British Museum*, London 1986, pp. 459-467; E. MAVLIEV, in *LIMC*, III, p. 175, n. 1, s.v. *Cacu*; A. TESTA, in *La Tomba François di Vulci. Catalogo della Mostra, Città del Vaticano* 1987, Roma 1987, pp. 242-243; *CIE*, III, 10854.

un aspetto, che sembra sfuggito alla grande massa di studiosi che, in maniera più o meno approfondita, ne hanno trattato.

Lo specchio, rinvenuto presso Bolsena e ora al British Museum², mostra una scena che si svolge, come raramente avviene sugli specchi etruschi, in un ambiente naturale ben preciso: un bosco tra i monti con rocce in primo piano. Al centro della scena è seduto *Cacu*, un giovane dall'aspetto apollineo, che, avvolto in un mantello che gli lascia scoperto il torso, tiene in mano una lira, con la quale accompagna il suo canto; seduto ai suoi piedi, il fanciullo *Artile* tiene fra le mani un dittico aperto; ai lati, in agguato dietro due alberi, i fratelli *Avle* e *Caile Vipinas*, armati, aspettano il momento opportuno per assalire i primi due personaggi; infine, in alto, seminascosto dietro il pendio roccioso, si nota un essere dall'aspetto vagamente satiresco, di cui sono visibili solo la testa e le mani (*tav. XXXII a-b*).

L'episodio rappresentato si inserisce nella saga vulcente dei fratelli Vibenna, che trova il suo più illustre documento nella Tomba François³. È fuori luogo elencare qui, sia pur brevemente, tutte le diverse interpretazioni date della vicenda di *Cacu*, e tanto più discuterle; ricordiamo soltanto che secondo alcuni la scena, presente anche su alcune urne chiuse⁴, trova una possibile esegesi alla luce di un racconto riportato da Solino⁵, secondo il quale *Cacus*, mandato, insieme al suo compagno *Megales*, dal re frigio *Marsyas* presso l'etrusco *Tarchon*, sarebbe stato da quest'ultimo imprigionato; liberatosi, avrebbe conquistato un regno in Campania (o forse a Roma?⁶), dove, venuto a contrasto con gli Arcadi di Evandro, sarebbe

² Londra, British Museum, inv. GR 1873 8-20.105 (cat. Br. 633).

³ Per l'interpretazione del fregio della Tomba François, non potendo qui elencare la sterminata bibliografia, rinvio a *La Tomba François di Vulci. Catalogo della Mostra, Città del Vaticano 1987*, Roma 1987.

⁴ MESSERSCHMIDT, *art. cit.*, pp. 76-82, figg. 14-20; MAVLEEV, *art. cit.*, pp. 175-176.

⁵ SOL., 1, 7-10: *Ambiguitatum quaestiones excitavit, quod quaedam ibi multo ante Romulum culta sint. quippe aram Hercules, quam voverat, si amissas boves repperisset, punito Caco patri Inventori dicavit, qui Cacus habitavit locum, qui Salinae nomen est: ubi Trigemina nunc porta. hic, ut Gellius tradidit, cum a Tarchone Tyrrheno, ad quem legatus venerat missu Marsyae regis, socio Megale Phryge, custodiae foret datus, frustratus vincula et unde venerat redux, praesidiis amplioribus occupato circa Volturum et Campaniam regno, dum adrectare etiam ea auset, quae concesserant in Arcadum iura, duce Hercule qui forte aderat oppressus est. Megalen Sabini receperunt, disciplinam augurandi ab eo docti. suo quoque numini idem Hercules instituit aram, quae maxima apud pontifices habetur, cum se ex Nicostrate, Euandri matre, quae a vaticinio Carmentis dicta est, immortalem conperisset.*

⁶ Se è accettabile la tesi del De Simone, secondo cui *Volturum* sarebbe il nome etrusco del Tevere (C. DE SIMONE, *Il nome del Tevere. Contributo per la storia delle più antiche relazioni tra genti latino-italiche ed etrusche*, in *StEtr* XLIII, 1975, pp. 119-157; IDEM, *Gli Etruschi a Roma: evidenza linguistica e problemi metodologici*, in *Gli Etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di Massimo Pallottino*, Roma 1979, Roma 1981, pp. 102-103), l'ambientazione dell'intera vicenda leggendaria potrebbe essere stata in origine interamente collocata a Roma, come propone F. COARELLI, *ibidem*, pp. 200-201.

stato ucciso da Ercole. Il suo compagno *Megales* avrebbe invece trovato rifugio presso i Sabini, ai quali avrebbe insegnato la disciplina augurale⁷.

Quella che viene proposta dai personaggi al centro dello specchio (*Cacu* e *Artile*) è senza dubbio una scena di divinazione, in cui *Cacu* rappresenta il personaggio ispirato che canta le sue profezie accompagnandosi con la lira, mentre *Artile* le trascrive sul dittico aperto sulle sue ginocchia. Scene simili, che attestano l'importanza che nella vita pubblica e privata doveva avere la ricerca del presagio, sono spesso riscontrabili in Etruria; in particolare la figura di *Artile* trova confronti ben precisi in un gruppo di specchi, sui quali compare la testa di Orfeo che proferisce vaticini, che vengono trascritti da *Alpunea* o da *Talmithe*⁸: il profeta appare sempre accompagnato da chi trascrive o interpreta il messaggio⁹.

⁷ Per opposte interpretazioni offerte nel tentativo di conciliare il mito raffigurato sullo specchio con il racconto di Solino cfr. G. KÖRTE, *Ein Wandgemälde von Vulci als Document zur römischen Königsgeschichte*, in *JdI* XII, 1987, p. 57 sgg., e PETERSEN, *art. cit.*, p. 43 sgg. Sul testo di Solino cfr. anche T. P. WISEMAN, 'Domi nobiles' and the Roman cultural élite, in *Les « bourgeois » municipales italiennes aux IIe et Ier siècles av. J.C.*, Paris-Napoli 1983, pp. 302-303; SMALL, *op. cit.*, *passim*; F. COARELLI, *Le pitture della Tomba François di Vulci: una proposta di lettura*, in *Dial. Arch.*, I, 2, 1983, pp. 51-52. Di recente G. COLONNA, *Una proposta per il supposto elogio tarquiniese di Tarchon*, in *Tarquini: ricerche, scavi e prospettive*, Atti del Convegno Internazionale di studi «La Lombardia per gli Etruschi», Milano 1986, Milano 1987, pp. 155-156, ha riesaminato la questione, riaffermando l'opinione (già espressa da M. CRISTOFANI, *Il cosiddetto specchio di Tarchon: un recupero e una nuova lettura*, in *Prospettiva* XLI, 1985, p. 20, nota 52) che le due saghe non abbiano alcun rapporto fra loro. Lo specchio rappresenterebbe la versione etrusca della fine del IV secolo a.C. (La specchio è datato al 325-300 a.C. in *Firenze* 1985, *op. cit.*, p. 354, e in *La tomba François di Vulci*, *cit.*, p. 243; ma cfr. anche MANSUETTI, *Gli specchi*, 1946-1947, *art. cit.*, p. 58, che data lo specchio agli inizi del III secolo a.C.) di avvenimenti mito-storici collocabili cronologicamente nel VI secolo; in un momento successivo si sarebbe creata, protagonisti questi stessi personaggi, una leggenda, che le fonti romane rinviavano ad un periodo più antico del VI secolo, in un'atmosfera più propriamente mitica (Ercole, regno di Evandro, etc.), fino a creare, forse addirittura nel I secolo a.C. (Infatti a questo periodo risalgono le più antiche fonti della nuova leggenda: cfr. J. ARCE, in *LIMC*, III, 1, p. 177), un nuovo mito, completamente diverso, quello di Ercole e Caco, del tutto estraneo ai personaggi originari. Dalle fonti romane pervenute si può pertanto pretendere solo la conservazione di qualche brandello di una tradizione più cospicua.

⁸ M. SCHMIDT, *Ein neues Zeugnis zum Mythos von Orpheushaupt*, in *AK* XV, 1972, p. 128 sgg.; I. KRAUSKOPF, in *LIMC*, I, 1, 529 sgg., s.v. *Aliunea*; D. EMMANUEL-REBUFFAT, *Aliunea n'a jamais existé*, in *Latomus* XLIII, 1984, pp. 501-509; PAIRAULT MASSA, *op. cit.*, p. 39 sg.; M. CRISTOFANI, *Il cosiddetto specchio di Tarchon*, *art. cit.*, p. 11; IDEM, *Faone, la testa di Orfeo e l'immaginario femminile*, in *Prospettiva* XLII, 1985, p. 6 sgg. Da ultimo cfr. A. MAGGIANI, *La divination oraculaire en Etrurie*, in *Caesarodunum*, suppl. 56, 1986, pp. 6-48, che interpreta, a mio parere in maniera assolutamente convincente, la legenda *Aliunea* come un errore dell'incisore per *Alpunea* e identifica questa figura con quella della ninfa di Tivoli *Albunea*.

Per l'iconografia di *Cacu* può essere proposto il confronto con la figura di Orfeo su uno specchio da Corchiano (GERHARD, *ES*, V, tav. 160) oppure proprio con le raffigurazioni di Faone, per le quali vedi la bibliografia appena citata.

⁹ CRISTOFANI, *Il cosiddetto specchio di Tarchon*, *art. cit.*, con bibl. prec. alla nota 1, p. 18.

Nel nostro specchio alla scena centrale si aggiunge l'elemento dei due guerrieri in agguato, che rimanda al noto motivo della cattura dell'indovino al fine di estorcergli le sue profezie: varie vicende, di cui sono protagonisti personaggi mitici, come Sileno, Proteo, Pico e Fauno¹⁰, o storici, come l'indovino di Veio¹¹, offrono un riferimento sicuro per la nostra scena. In particolare, il parallelismo con la cattura di Eleno da parte di Ulisse e Diomede farebbe inserire l'episodio nella complessa rete di corrispondenze fra miti greci ed etruschi¹².

Una conferma a tale interpretazione dell'azione svolta dai personaggi dello specchio di Bolsena proviene inoltre da un passo di Servio, che, collegato al racconto di Solino, chiarisce definitivamente l'incerta posizione di *Cacus*, che viene qui implicitamente accomunato a *Megales* nel compito di insegnare la divinazione agli Italici: *nonnulli autem dicunt a Marsya rege missos e Phrygia, regnante Fauno, qui disciplinam auguriorum Italici ostenderunt*¹³. Un'unica piccola incongruenza sussiste: sembrerebbe dai testi di Solino e di Servio che gli inviati di Marsia avessero insegnato l'arte specifica di interpretare i presagi, mentre sullo specchio il tipo di profezia praticato da *Cacu* è quello della ispirazione divina che si esterna attraverso il canto. I due autori tardi probabilmente rispecchiano la tendenza della religione ufficiale romana, che non contemplava profeti invasati¹⁴. Ma da dove proviene l'ispirazione di *Cacu*?

C'è un unico personaggio dello specchio la cui esegesi è stata del tutto trascurata: quello la cui testa compare sullo sfondo. Infatti, esso è stato variamente identificato, ma sempre in maniera frettolosa, come se fosse un elemento superfluo per l'interpretazione della scena; è stato per lo più visto come un satiro o un sileno¹⁵, che spia ciò che sta accadendo, ma anche come un pigmeo¹⁶, o un demone del

¹⁰ Sulla cattura di Sileno da parte di Mida: HEROD. 8, 138; XENOPHON, *Anabasis* 1, 2, 13; H. J. ROSE, *A Handbook of Greek Mythology*, London 1928, pp. 157, 163, n. 62, 298, 318. Sulla cattura di Proteo: ODYSSEY 4, 385 sgg.; VERG., *Georg.* 4, 387 sgg. Sulla cattura di *Picus* e *Faunus*: OVID., *Fast.* 3, 285 sgg.; F. BÖMER, *P. Ovidius Naso. Die Fasten*, Heidelberg 1957-1958, pp. 165-166.

¹¹ DION. HAL. 12, 11-14; J. HUBAUX, *L'aruspice et la sentinelle*, in *Mélanges Joseph Hombert. Phoebos V*, 1950-1951, pp. 78-85; IDEM, *Roma et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris 1958, p. 172 sgg.; M. RUCH, *La capture du devin (Tite-Live, V, 15)*, in *REL* LIV, 1966, pp. 333-350.

¹² ROSCHER, I, 2, coll. 1979 sg., s.v. *Helenos* (R. Engelmann); COARELLI, *Le pitture*, cit., p. 43 sgg.; PAIRAULT MASSA, in *Firenze* 1985, p. 354.

¹³ SERV., *Aen.* III, 359.

¹⁴ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV, Paris 1882, pp. 119-120; F. H. PAIRAULT MASSA, *La divination en Etrurie. Le IV^{ème} siècle, période critique*, in *Caesarodunum*, suppl. 52, 1985, pp. 56-115.

¹⁵ HELBIG, *art. cit.*, p. 217; CORSSSEN, *op. cit.*, p. 1005; WALTERS, *op. cit.*, p. 100; ROBERT, *art. cit.*, p. 79; SMALL, *op. cit.*, p. 4; MAVLIEV, *art. cit.*, p. 175; TESTA, *art. cit.*, p. 242; CIE, III, 10854.

¹⁶ BEAZLEY, *art. cit.*, p. 17.

bosco¹⁷, oppure come Silvano¹⁸; sempre la sua presenza è apparsa estranea all'azione. Invece un'ambientazione naturalistica come questa, nient'affatto frequente sugli specchi¹⁹, non servendo semplicemente da sfondo generico, ma inglobando i personaggi in uno spazio ben determinato, che li pone in rapporto fra loro, suggerisce lo svolgimento di una scena, un'azione *in fieri*, in cui ogni presenza ha la sua ragione d'essere. Ma se esso è un personaggio puramente contemplativo, allora in che modo interviene nella scena?

La Pairault Massa, timidamente, ha proposto la possibilità che la testa che compare sul fondo rappresenti l'elemento ispiratore dell'indovino: sarebbe un satiro, identificato dubitativamente con Marsia, che ispirerebbe a Cacu il presagio circa l'avvento della *libera civitas*²⁰. La teoria della Pairault Massa presta però il fianco ad una critica piuttosto seria: Marsia è certamente un personaggio mitico collegabile con le pratiche divinatorie, ma nessuna fonte ce lo ricorda come ispiratore di profezie. Infatti, sia i Frigi che i Marsi sono ricordati come incantatori ed auguri²¹ e certamente Marsia avrebbe potuto essere a parte di queste straordinarie capacità²², ma da qui a svolgere il ruolo di divinità ispiratrice il passo non è breve, tanto più che Marsia non è mai stato considerato una vera e propria divinità²³, mentre le religioni italiche sembrano aver riservato agli esseri divini la facoltà soprannaturale della conoscenza²⁴.

Esaminiamo ora attentamente il personaggio in questione per cercare di cono-

¹⁷ GERHARD, *ES*, V, p. 166; PETERSEN, *art. cit.*, p. 44.

¹⁸ KÖRTE, *op. cit.*, p. 256; MESSERSCHMIDT, *art. cit.*, p. 76.

¹⁹ Sulla stilizzazione del paesaggio nell'arte etrusca cfr. N. T. DE GRUMMOND, *Some Unusual Landscape Conventions in Etruscan Art*, in *AK* XXV, 1982, pp. 3-14.

²⁰ PAIRAULT MASSA, *op. cit.*, p. 49.

²¹ Per i Frigi, oltre alle fonti citate nel testo, cfr. CIC., *Div.* 1, 41-42; 2, 38; ISID., *Etym.* 8, 9, 32. Per i Marsi come incantatori: HOR., *Ep.* 17, 9; AULUS GELLIUS, *NA*, 16, 11, 1; per i Marsi come auguri: CIC., *Div.* 1, 58; 2, 33; C. LETTA, *I Marsi e il Fucino nell'antichità*, Milano 1972, pp. 53-99.

²² Non condivido la sicurezza di ADAM, *op. cit.*, p. 592, che, interpretando frettolosamente le fonti, afferma che Marsia avrebbe insegnato l'arte della divinazione agli Italici; in realtà furono, come abbiamo visto, suoi inviati, che non derivavano necessariamente le loro capacità dal proprio re.

²³ Marsia era sì originariamente, a quanto pare, una divinità fluviale della Frigia, ma perdetta assai presto tale connotazione e non ricevette un culto neppure in Grecia: A. REINACH, *L'origine du Marsyas du Forum*, in *Klio* XIV, 1915, p. 323. Esiste peraltro la possibilità che già alla fine del IV secolo si fosse verificato un sincretismo fra Marsia e Fauno, che presentano caratteri simili, ma che compaiono distinti, però, nella tradizione accolta da Servio sulla vicenda di Cacus.

²⁴ Come risulta, per esempio, da una frase di Cicerone (*Div.* I, 1), che mette a confronto l'arte divinatoria dei Greci con quella dei Romani: *ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divinis, Graeci... a furore duxerunt*; BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, IV, p. 120. Cfr. SERV., *Aen.* III, 359: *INTERPRES vaticinator, qui mentem deorum mortalium publicas*.

scerlo meglio. Intanto il suo atteggiamento è quello di chi si nasconde, non di chi semplicemente assiste ad un evento. Poi la sua iconografia ha certamente le caratteristiche essenziali dei satiri (corna, orecchie a punta e capigliatura irsuta, nascosta in parte da una corona, forse di pino), ma offre ad un esame approfondito anche qualcosa di più. Va notato in primo luogo come il suo aspetto sia, nonostante le sue caratteristiche satiresche, quello di un giovane, che presenta però una fronte accentuatamente corrugata; infine nessuno si è reso conto che le sue guance appaiono particolarmente tondeggianti e la bocca stretta, come se il nostro personaggio stesse compiendo uno sforzo. Lo sforzo di soffiare è quello che comporta l'unione di tutte queste caratteristiche fisionomiche: quella che ci troviamo di fronte è precisamente l'iconografia dei venti nell'arte antica²⁵.

Se la loro più nota raffigurazione è senza dubbio quella sulla « Torre dei Venti » ad Atene²⁶, dove gli otto venti principali sono scolpiti a rilievo a figura intera, più frequentemente la sola testa è sufficiente a rappresentarli. L'iconografia mostra sovente caratteristiche fisiche assai simili a quelle dei satiri, come le orecchie a punta²⁷ e le corna²⁸ (tav. XXXIII a-b), ma in più presenta sempre guance gonfie e fronte corrugata per lo sforzo di soffiare²⁹ (tavv. XXXIV a-b, XXXV a-b).

²⁵ Gli elementi fisionomici da me evidenziati non risultano chiaramente dal disegno in GERHARD, *ES* V, 127 (fig. 2), ripubblicato costantemente in maniera acritica (cfr. per es. SMALL, *op. cit.*, fig. 1), ed è forse per questo che non sono mai stati rilevati. Sui venti e sulla loro rappresentazione nell'antichità: F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, Bruxelles 1899, p. 93 sgg.; H. STEINMETZ, *De ventorum descriptionibus*, Diss. Göttingen 1908; IDEM, *Windgötter*, in *JdI* XXV, 1910, pp. 39-41; DAR-SAGL., V, 1, pp. 715-721, s.v. *Venti* (R. Lantier); ROSCHER, VI, coll. 181-183, s.v. *Venti* (Keune); ibidem, coll. 511-517, s.v. *Windgötter* (Steuding); F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* Paris 1942, pp. 129 sgg., 146-176; K. NEUSER, *Anemoi. Studien zur Darstellung der Winde und Windgottheiten in der Antike*, Roma 1982.

²⁶ A. MILLIN, *Mythologische Galerie*, Berlin-Stettin 1820, tavv. 75 sgg.; A. BAUMEISTER, *Denkmäler des klassischen Altertums*, III, München-Leipzig 1888, p. 2116, fig. 2370, s.v. *Windgötter*; H. BRUNN, F. BRUCKMANN, *Denkmäler griechischer und römischer Sculptur*, I, München 1888, tav. 30; REINACH, *Rép.*, I, p. 57; CUMONT, *Recherches*, *op. cit.*, pp. 107, 149; NEUSER, *op. cit.*, pp. 172-175.

²⁷ Cfr. per esempio delle teste di bronzo ad Angleur (tav. XXXIII a) (CUMONT, *Textes*, *op. cit.*, II, p. 427, n. 316, figg. 361-362) e un altare di Nîmes (tav. XXXIII b) (E. ESPERANDIEU, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule Romaine*, I, Paris 1907, pp. 298-299, n. 433; *CIL*, XII, 3135).

²⁸ Cfr. per esempio una miniatura del Virgilio Vaticano (V. DURUY, *Histoire des Romains et des peuples soumis à leur domination depuis les temps les plus reculés jusqu'à Dioclétien*, 1843-1885, VI, p. 251; inoltre compaiono con questa caratteristica assai spesso durante il Medioevo: F. PIPER, *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst*, II, Weimar 1851, p. 443; F. X. KRAUS, *Geschichte der christlichen Kunst*, I, Freiburg im Breisgau 1896, p. 208; CUMONT, *Recherches*, *op. cit.*, p. 1515, nota 2.

²⁹ CUMONT, *Recherches*, *cit.*, pp. 151, 164-165. Il confronto forse più interessante è quello con uno specchio di ignota provenienza (tav. XXXIV a): GERHARD, *ES*, I, 1840, pp. 73-74, tav. 72; M. TIRELLI, *La rappresentazione del sole nell'arte etrusca*, in *StEtr* XLIX, 1981, pp. 42-43;

Se questi confronti appaiono convincenti, rimane da spiegare il ruolo che sullo specchio può avere un personaggio dalle caratteristiche iconografiche simili a quelle di un vento. Non può trattarsi qui della mera personificazione di un agente atmosferico, che non avrebbe ragione di essere, non rientrerebbe nell'azione, ma deve trattarsi di un personaggio il cui soffio influisce sullo sviluppo della storia. E come si può definire l'azione di soffiare verso qualcuno (qui *Cacu*) con l'intento di influenzarlo, se non *inspirare*? La testa sullo sfondo appartiene dunque all'essere divino ispiratore delle profezie di *Cacu*. Lo sforzo del soffiare rende percettibile un'azione altrimenti non rappresentabile.

L'unica divinità le cui caratteristiche fisiche si confondono, almeno dopo l'influsso ellenistico, con quelle dei satiri è senza dubbio Fauno³⁰, un'antica divinità italica dai molteplici aspetti e dall'iconografia assai sfuggente. È certo però che, a seguito dell'assimilazione fra Pan e Fauno, quest'ultimo si scinde talvolta in una molteplicità di esseri, i Fauni, dalle caratteristiche di semidei, del tutto simili ai *Panes* e ai *Satyri* della mitologia greca; più difficile è senza dubbio individuare le caratteristiche iconografiche dell'originaria divinità latina, come hanno sottolineato Pouthier e Rouillard³¹. Fauno viene anche, ad un certo punto, sostituito nella religiosità popolare, come divinità protettrice dei boschi, da Silvano, con cui lo si identifica³², per cui ci vengono a mancare totalmente dediche ed immagini, che sono poi il mezzo più semplice ed immediato per analizzare l'aspetto di una divinità³³. Ci rimangono invece le fonti letterarie romane, dalle quali risulta che

NEUSER, *op. cit.*, p. 151. Cfr. inoltre l'oinochoe apula del pittore di Dario ora al British Museum (tav. XXXIV b): Br. Mus. Cat., Vases IV 114, F 237; H. HEYDEMANN, *Zeus im Gigantenkampf*, in *Hallesches Winckelmannsprogramm* I, 1876, p. 5 sgg. con tavole; e lo skyphos cabirico di Oxford (tav. XXXV a): W. FRÖNER, *Collection van Branteghem. Vases peints et terres cuites antiques*, Paris 1892, tav. 45, 3; NEUSER, *op. cit.*, fig. 37.

³⁰ Su Fauno cfr. soprattutto: DAR-SAGL., II, 2, pp. 1021-1024, s.v. *Faunus* (J. A. Hild); ROSCHER, I, 2, coll. 1454-1460, s.v. *Faunus* (Wissowa); RE, VI, 2, coll. 2054-2073, s.v. *Faunus* (Otto); A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, p. 57 sgg.; R. SCHILLING, in *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, I, Paris 1981, pp. 400-401, s.v. *Faunus*. Solo dopo la stesura del testo ho potuto conoscere F. COARELLI, *Il Foro Boario dalle origini alla fine della repubblica*, Roma 1988, pp. 130-139, in cui, trattando della saga di Caco, si fa cenno alla possibilità di identificare Fauno nella testa sullo sfondo del nostro specchio.

³¹ P. POUTHIER, P. ROUILLARD, *Faunus ou l'iconographie impossible*, in *Iconographie classique et identités régionales* (BCH, suppl. XIV), Paris 1986, pp. 105-109. Secondo una teoria già da tempo proposta, anche Marsia sarebbe stato a Roma assimilato ai Satiri e a Fauno: A. PIGANIOL, *Le Marsyas de Paestum et le roi Faunus*, in *RA* XXII, 1944, 2, pp. 118-126 (= in *Scripta varia*, II, Bruxelles 1973, pp. 228-236).

³² BRELICH, *op. cit.*, pp. 57-58, riassume efficacemente lo stato della questione.

³³ POUTHIER e ROUILLARD, *art. cit.*, hanno evidenziato come la nostra sia una tradizione erudita, basata sulle identificazioni, in realtà del tutto prive di fondamento, proposte da Wissowa (ROSCHER, I, 2, coll. 1454-1460), e come non esista alcuna immagine certa di Fauno; ma cfr. ora L. LUSCHI, *REE*, in *StEtr* LV, 1987-1988 (1989), pp. 333-335. Sull'argomento ho in preparazione uno studio specifico.

fra le sue facoltà principali doveva essere annoverata la potenza generatrice, che si sperimentava soprattutto, ma non solo, sugli animali³⁴. Ma quello che più qui interessa sono le qualità profetiche del dio, che condivideva tale potere con la sua paredra Fauna (nella religiosità popolare *Bona Dea*³⁵) e che per tale sua attitudine veniva chiamato anche *Fatuus* o *Fatuclus*³⁶. La sua caratteristica, per lo meno in origine, doveva essere quella di *fari*, cioè di dare responsi, con voce ben distinguibile, agli uomini, mentre Fauna ne dava alle donne³⁷.

Fauno era una presenza inquietante, che faceva sentire la sua voce *in silvestribus locis*³⁸: i Romani gli attribuivano i fenomeni « panici », le visioni terrorizzanti o le voci demoniache che turbano l'orecchio³⁹. Si trattava di voci d'origine invisibile, spesso percepite nelle zone boschive e sui campi di battaglia: *saepe in proeliis Fauni auditi et in rebus turbidis veridicas voces ex occulto missae esse dicuntur*⁴⁰.

La voce, che annuncia nella *silva Arsia* la difficile vittoria della repubblica romana nascente sugli scacciati Tarquini, viene identificata da Livio con quella di Silvano⁴¹, ma da Dionisio di Alicarnasso con quella di Fauno⁴², a riprova della intercambiabilità dei due nomi. La localizzazione della battaglia sembra da porre sulla strada fra Roma e Caere⁴³, così come presso Caere Virgilio pone il *lucus Silvani* descritto in questi termini:

³⁴ SERV., *Aen.* VI, 775; RUT. NAM. I, 227 sgg.; ARNOB. III, 30; MACR., *Sat.* I, 12, 22. Per tali effetti sul genere umano cfr. PLIN., *Nat.* 27, 107; AUGUST., *Civ.* 15, 23; 6, 9. Accanto a questo aspetto, per il quale assume i nomi di *Incubus* o *Inuus*, compare anche quello maggiormente legato alla terra, ctonio, di Fauno come divinità infernale: SERV., *Georg.* 1, 43; SERV., *Aen.* 7, 91; LYD., *De mens.* 4, 25. Cfr. anche RE, VI, 2, col. 2057, s.v. *Faunus* (Otto); BRELICH, *op. cit.*, pp. 71-73.

³⁵ ARNOB. I, 36; MACR., *Sat.* I, 12, 21; SERV., *Aen.* 7, 47.

³⁶ SERV., *Aen.* VI, 775; VII, 47; VIII, 314.

³⁷ LACT., *Inst.* 1, 22, 9: *quam Gavius Bassus Fatuam nominatam tradit, quod mulieribus fata canere consuevisset, ut Faunus viris*. Sull'importanza della voce nei presagi cfr. PAIRAULT MASSA, *La divination*, cit., p. 61, che rimanda a Tagete ed ai termini del vocabolario divinatorio che Festo mette in relazione con *os*.

³⁸ VARR., *Ling.* 7, 36.

³⁹ DION. HAL. 5, 16.

⁴⁰ CIC., *Div.* 1, 101; cfr. anche CIC., *Nat. deor.* 2, 6; 3, 15.

⁴¹ LIV. 2, 7, 2: *Adiciunt miracula huic pugnae: silentio proximae noctis ex silva Arsia ingentem editam vocem; Silvani vocem eam creditam; haec dicta: «Uno plus Etruscorum cecidisse in acie; vincere bello Romanum»*. Ita certe inde abiere Romani ut victores, Etrusci pro victis.

⁴² DION. HAL. 5, 16, 2: *τοιαῦτα δ' αὐτῶν διανοουμένων καὶ διαλεγόμενων πρὸς ἀλλήλους περὶ τὴν πρώτην που μάλιστα φυλακὴν ἐκ τοῦ δρυμοῦ, παρ' ὃν ἐστρατοπεδεύσαντο, φωνή τις ἠκούσθη, ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις γεγωνυῖα, ὥσθ' ἅπαντας αὐτῆς ἀκούειν, εἴτε τοῦ κατέχοντος τὸ τέμενος εἴτε τοῦ καλουμένου Φαύνου*.

Cfr. anche PLUT., *Poplic.* 9, 6.

⁴³ J. GAGÉ, *Enée, Faunus et le culte de Silvain « pelasge » à propos de quelques traditions de l'Etrurie meridionale*, in MEFRA LXXIII, 1961, p. 82, che però vorrebbe distinguere nettamente Fauno da Silvano.

Est ingens gelidum lucus prope Caeritis amnem,
religione patrum late sacer, undique colles
inclusere cavi et nigra nemus abiete cingunt
Silvano fama est veteres sacrasse Pelasgos ...⁴⁴.

Non c'è dubbio che la descrizione si attagli in maniera perfetta all'ambiente naturale dello specchio di Bolsena: il che fa pensare che la scena si svolga non in un bosco qualsiasi, ma in un luogo sacro ben preciso, un *lucus* della divinità le cui profezie *Cacu* sta interpretando⁴⁵. È anche evidente che l'oracolo di tale divinità, Fauno/Silvano, aveva validità sia per gli Etruschi che per gli Italico-Romani: si trattava cioè di un culto sovranazionale, come confermano anche dediche a Fatuo in lingua osca in Irpinia e in Lucania⁴⁶ e l'attestato culto di Inuo in Etruria⁴⁷.

Sono conosciuti anche altri santuari o boschi sacri di Fauno⁴⁸. Virgilio, per esempio, ci parla di un oracolo di Fauno, frequentato da tutti gli Italici, oggi identificato con il santuario della Solforata o Tor Tignosa⁴⁹, dove la pratica divinatoria era di tipo oniromantico. Qui Latino si rivolge al padre Fauno (*fatidici genitoris*) per sapere a chi far sposare Lavinia⁵⁰; anche stavolta Fauno parla un linguaggio umano, tanto comprensibile che non c'è bisogno di interprete per spiegare l'oracolo. Ovidio, mutati i protagonisti, conferma l'antico uso di tali pratiche oniromantiche collegate a Fauno⁵¹.

⁴⁴ VERG., *Aen.* VIII, 597-600.

⁴⁵ Già MANSUELLI, *Gli specchi*, 1949, *cit.*, p. 88, prospettava la possibilità che la scena si svolgesse in un bosco sacro. A. PIGANIOL, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg-Paris 1923, p. 42, giudica (a mio parere, erroneamente) una grotta l'ammasso di rocce sullo sfondo.

⁴⁶ VETTER, *Hdb. it. Dial.*, 165, 183; PISANI, *LIA*, 33D, 7. Per *Fatuus* su uno specchio etrusco da Castelgiorgio (GERHARD, *ES*, V, 35), cfr. L. LUSCHI, *art. cit.*, pp. 333-335, e EADEM, *Una divinità italica: Vesuna*, in *Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità*, Avezzano 1989, c.d.s.

⁴⁷ VERG., *Aen.* VI, 775; ROSCHER, II, col. 262, s.v. *Inuus* (Steuding). Per la presenza di *Inuus* in un contesto profetico cfr. MAGGIANI, *art. cit.*, p. 22.

⁴⁸ Vedi, oltre a quello della Solforata, quelli dell'Aventino (Ov., *Fast.* IV, 641-670) e quello sull'Isola Tiberina, per cui cfr. J. LE GALL, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris 1953, p. 109.

⁴⁹ J. CARCOPINO, *Virgile et les origines d'Ostie*, Paris 1919, pp. 338-344; M. GUARDUCCI, *Tre cippi latini con iscrizioni votive*, in *BCommArch* LXXII, 1946-1948, pp. 3-10, tav. I; cfr. anche, per una sintesi, M. TORELLI, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984, pp. 17, 179-187. Sulla località da ultimo L. QUILICI, *Una domus culta della Campagna Romana: La Solforata*, in *Bollettino Unione Storia ed Arte* 1968, p. 5 sgg., note 1-2. Per la discussione sulle fonti: M. GUARDUCCI, *Albunea*, in *Studi Funaioli*, Roma 1955, p. 120 sgg.

⁵⁰ VERG., *Aen.*, 81-84: *at rex sollicitus monstris oracula Fauni, / fatidici genitoris, adit lucosque sub alta / consulit Albunea, nemorum quae maxima sacro / fonte sonat saevamque exhalat opaca mephitim.*

⁵¹ Ov., *Fast.* IV, 641-670. Per la divinazione attraverso i sogni cfr. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, I, p. 277 sgg.

Comunque, il dio mantiene anche in questi casi l'abitudine di rivelazioni dirette. Allora come spiegare la presenza di un interprete (anzi, di due) sullo specchio di Bolsena? È più che evidente che le fonti letterarie in nostro possesso non solo appartengono a periodi molto diversi, ma che utilizzano anche tradizioni precedenti, la cui origine non sempre è identificabile con sicurezza. Non in tutte le occasioni è possibile ricondurre la tradizione letteraria ad un preciso momento storico, ma nel caso di Fauno e delle sue qualità profetiche possiamo almeno cercare di raggruppare tali fonti per individuare momenti diversi nella tradizione che lo riguarda.

Abbiamo appena esaminato l'opinione, probabilmente la più antica, che fa di Fauno un dio che *voce, non signis, ostendit futura*⁵². In particolare egli si esprime in versi saturni o *faunii*⁵³. Esiste peraltro un diverso filone nella tradizione che fa di Fauno un essere che vaticina come invasato. Questa trasformazione da demone oracolare del bosco in vate ispirato, in imitatore di profeti umani, deve essere avvenuta quando, sotto l'influsso dell'ellenizzazione, vari esseri semidivini svolgevano assai meglio il ruolo, non della divinità rivelatrice, ma quello di tramite della divinità stessa⁵⁴.

Accanto però a questi due diversi modi di intendere le sue capacità divinatorie, Fauno deve aver avuto anche il ruolo, intermedio e transitorio, di divinità ispiratrice di vati, quale compare sullo specchio di Bolsena; ne sono rimaste tracce in una delle fonti scritte giunte fino a noi: Frontino definisce i Fauni *vaticinantium incitatores*⁵⁵. È forse per questo che *qui inspirari solent, fatuari dicuntur*⁵⁶. Appare pertanto evidente che, ad un certo punto della sua complessa storia, sotto l'influsso, anche in questo caso, della mantica entusiasta della Grecia, Fauno debba aver assunto anche il ruolo di ispiratore di profeti umani⁵⁷.

Possiamo in conclusione affermare che la figura di Fauno sullo specchio di

⁵² SERV., *Aen.* VII, 47, 81.

⁵³ ENN. 2313 Vahlen, 78 Diehl: *scripsere alii rem vorsibus quos olim Fauni vatesque canebant*; FESTUS, p. 325: *versus antiquissimi, quibus Faunus fata cecinisse hominibus videtur, Saturnii appellantur*; MAR. VICTORIN. GL VI, p. 139: *faunius versus*; CORP. GLOSS. V, 22, 8 = 69, 3. Cfr. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 12; S. FERRI, *Fauni vatesque. Contributo all'etnografia dell'Italia protostorica*, in *Rend. Lincei* XVIII, 1-2, 1963, p. 5156; R.E.A. PALMER, *Roman Reliigon and Roman Empire. Five Essays*, Philadelphia 1974, pp. 173-185; e, di recente, C. GUITTARD, *La tradition oraculaire étrusco-latine dans ses rapports avec le vers saturnien et le carmen primitif*, in *Caesarodunum*, suppl. 52, 1985, pp. 37-38.

⁵⁴ SERV., *Aen.* VIII, 314: *hos Faunos etiam Fatuos dicunt, quod per stuporem divina pronuntiarent*; JUST. XLIII, 1, 8: *Fauno uxor fuit nomine Fatua, quae assidue divino spiritu impleta veluti per furorem futura praemonebat*.

⁵⁵ FRONT., *De Eloq.*, p. 85.

⁵⁶ IUST. XLIII, 1, 8.

⁵⁷ Cfr. le considerazioni di MAGGIANI, *art. cit.*, p. 6 sgg., sulla possibile esistenza anche in Etruria di pratiche divinatorie di tipo diverso dall'aruspicina. Cfr. anche PAIRAULT MASSA, *La divination, cit.*, *passim*.

Bolsena è ormai interamente ellenizzata, sia per iconografia che per funzione; è probabile, come già abbiamo rilevato, che l'attitudine originaria del dio fosse invece quella di « parlare », come sembra rivelare anche l'etimologia dell'epiteto *Fatuus* da *fari*⁵⁸. Addirittura, secondo Varrone, anche il nome *Faunus* deriverebbe dalla stessa origine⁵⁹.

L'altra etimologia di *Faunus* corrente nell'antichità era quella da *favēre*. *Faunam, quod omni usui animantium favet*⁶⁰; *quidam Faunos putant dictos ab eo quod frugibus faveant*⁶¹; *Faunum ... quem nos propitium dicimus*⁶²: così spiegano gli scrittori latini la derivazione del nome, ma è anche possibile che Fauno sia stato in realtà denominato « il favorevole » per antifrasi, essendo *deus infernus*⁶³ e dispettoso, dal quale ci si doveva guardare tramite l'uso di erbe magiche⁶⁴.

Bouché-Leclercq ha poi suggerito che *favēre* possa aver avuto il senso originario di *flare*⁶⁵. In tal caso il Fauno latino sarebbe la personificazione del soffio dell'aria nei boschi, quello che fa stormire le fronde e crea illusorie sensazioni di voci inquietanti di ignota provenienza. Nessuno meglio di lui può perciò esser caratterizzato dall'atto del soffiare. In *Faunus* dobbiamo pertanto riconoscere lo stesso doppio senso presente nel nome *Favonius* dato al vento dolce d'occidente, lo Zefiro dei Greci⁶⁶: « Soffio/favorevole »⁶⁷. È già stato da tempo sottolineato il rapporto semantico di *Faunus* con *Favonius*, secondo alcuni da estendere ad un'identità sostanziale⁶⁸. Infatti esistono fra i due altre affinità oltre a quella semantica, che pure si può, credo, ulteriormente precisare se si pensa all'alternanza

⁵⁸ SERV., *Aen.* VII, 47; VIII, 314.

⁵⁹ VARRO, *Ling.* 7, 36. Cfr. anche SERV., *Aen.* VII, 47, 81: *Faunus ἀπὸ τῆς φωνῆς dictus, quod voce, non signis, ostendit futura*.

⁶⁰ MACR., *Sat.* I, 12, 22.

⁶¹ SERV., *Georg.* I, 10.

⁶² SERV., *Aen.* VIII, 314.

⁶³ SERV., *Aen.* VII, 91.

⁶⁴ PLIN., *Nat.* VIII, 151; XXV, 29; XXX, 84; DAR-SAGL., II, 2, p. 1022, s.v. *Faunus* (Hild); K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, p. 83, n. 3; SCHILLING, *art. cit.*, p. 400; IDEM, *ibidem*, II, p. 353, n. 16.

⁶⁵ BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, IV, p. 122, nota 1. Cfr. J. RUBINO, *Beitrage zur Vorgeschichte Italiens*, Leipzig 1868, p. 207, n. 293.

⁶⁶ Per l'identità *Zephyrus-Favonius*: ISID., *Orig.* 13, 11, 8; SEN., *Nat.* 5, 16, 5; HOR., *Carm.* 3, 1, 24; NOT. TIR. 110, 69: *zephyrus faonius*.

⁶⁷ PLIN., *Nat.* 16, 93: *Favonius est genitalis spiritus mundi a fovendo dictus, ut quidam existimavere*; ISID., *Orig.* 13, 11, 8: *zephyrus latine Favonius dicitur propter quod foveat quae nascuntur*.

Mi pare assai significativo che nella tarda antichità Pan e Sileno, con cui Fauno si identifica, vengano a simboleggiare proprio il movimento, la forza del soffio che attraverso il Tutto: EUSEB., *Préparation évangélique*, III, 11, 13-44.

⁶⁸ W. ROSCHER, *Hermes der Windgott*, Leipzig 1878, pp. 119, 463 (affinità di sostanza); ROSCHER, I, 2, coll. 1455-1456, s.v. *Faunus* (Wissowa) (parentela di nome e di significato letterale). Cfr. RE, VI, 2, col. 2057, s.v. *Faunus* (Otto), per la sintesi del problema.

delle forme *Favonius/Fonius/Fonio*⁶⁹; in particolare quest'ultima forma, che compare in due iscrizioni di Aquileia⁷⁰, è sicuramente da interpretare come una variante di *Faunus*, visto che le dedicatorie sono addette al culto della *Bona Dea*, sua paredra⁷¹. Una delle affinità riguarda proprio la forza generatrice⁷². Inoltre la festa romana del dio Fauno coincide con il giorno in cui, secondo la tradizione, ritorna annualmente il Favonio: il 13 febbraio⁷³.

⁶⁹ Per la forma *Faonius*: NOT. TIR. 110, 69; PLAUT., *Mil.* 665; CIL V, 204; VIII, 26652. Cfr. anche MAGGIANI, *art. cit.*, p. 20, che ipotizza un parallelismo fra il greco *Phaon*, l'etrusco *Phaun* e il latino *Faunus*, creatosi probabilmente nella regione più latinizzata dell'Etruria sulla base della parziale identità di suoni; il nome *Faonius* non è che un ulteriore anello di questa catena.

⁷⁰ CIL, V, 557, 758.

⁷¹ ROSCHER, I, 2, col. 1496, s.v. *Fonio* (Steuding); DE RUGGIERO, III, p. 177, s.v. *Fonio* (R. Paribeni).

⁷² Il Favonio è il vento fecondante primaverile, che nella sua trasposizione mitica esercita tale potere sulle cavelle, così come Fauno è considerato fecondatore di animali. In generale Cfr. LUCR. I, 11: *genitabilis aura Favoni*; PLIN., *Nat.* 16, 93; ISID. IX, 5, 25: *quaedam animalia favonio spiritu hausto concipere existimantur*. Per l'antica credenza della fecondazione delle giumente a primavera da parte del soffio di Zefiro: ARISTOT., *Hist. anim.* VI, 18; VARRO, *Rust.* II, 1, 19; COLUM. VI, 17 sg.; VERG., *Georg.* III, 273 sg. È da ricordare inoltre che Zefiro è considerato il padre del corsiero di Achille: IL. II, 150; CALLIM. fr. 135; QUINT. SMYRN. VIII, 155. Cfr. infine O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I, München 1906, p. 422, n. 3. Su quest'aspetto di Fauno cfr. PELAGON. 31; SERV., *Aen.* VI, 775: *Inuus ab ineundo passim cum omnibus animalibus*; ISID., *Orig.* VIII, 11, 103; PAUL., p. 110; OV., *Fast.* II, 441. Cfr. anche supra, nota 41.

⁷³ VARRO, *Rust.* I, 28 sg.; CIC., *Verr.* II, 5, 27; PLIN., *N.h.* II, 122; XVIII, 337; HOR., *Carm.* I, 4, 1. Tale giorno si situa all'interno di un periodo di feste dedicate ai morti, i *dies parentales*, che durano, com'è noto, dal 13 al 21 febbraio: era questo un periodo in cui i morti venivano particolarmente onorati e temuti per il loro possibile ritorno sulla terra; ora è noto che proprio sulle ali del vento viaggiavano le anime dei defunti: BRELICH, *op. cit.*, pp. 71-73.

Sui venti nelle rappresentazioni funerarie cfr. CUMONT, *op. cit.*, pp. 146-176; cfr. anche C. CHIARLO, *Un sarcofago, i Venti ed Aion*, in SCO XXVI, 1977, pp. 69-78; R. TURCAN, *Représentation des vents dans l'art funéraire et mithriaque*, in *Iconographie classique et identités régionales* (BCH, suppl. XIV), Paris 1986, pp. 119-126. Un tipo piuttosto frequente è quello che si può vedere negli acroteri angolari dei coperchi di sarcofagi romani (*tav. XXXV b*), per cui cfr. T. BRENNECKE, *Kopf und Maske. Untersuchungen zu den Akroteren an Sarkophagdeckeln*, Diss. Berlin 1970, nn. 252-263; H. STEFANSKA, *Observations sur les représentations des Vents sur les couvercles de sarcophages romains*, in *EtTrav* V, 1971, pp. 106-116. Esso presenta un'imitazione palese dell'iconografia dei satiri, ma con ali sulle tempie, tanto che per essi era stata creata la definizione di « satiri alati », rigettata dal CUMONT, *op. cit.*, pp. 162-165. Non è soltanto per sottolineare la brutale violenza dei loro accessi di furore, come vorrebbe il CUMONT, *op. cit.*, p. 151, che le divinità dei venti assumono l'aspetto semiferino di satiri dalle orecchie appuntite; esiste invece, probabilmente, alle origini del loro culto in Italia una sostanziale affinità di funzioni con il dio Fauno, il quale, una volta assunte le caratteristiche iconografiche di Pan e dei satiri, rilascia in parte tali caratteri anche a queste secondarie divinità dei venti, fra le quali non viene più ad un certo punto riconosciuto, sebbene lo si continui a definire *satus aethere Faunus* (CALPURN. I, 33).

La sostanziale identità fra Fauno e Favonio fa comprendere pienamente come sullo specchio di *Cacu* l'iconografia dei venti possa essere stata utilizzata per rappresentare una divinità ispiratrice senza impedire il suo immediato riconoscimento⁷⁴. Non dobbiamo dunque cercare in Etruria, o a Roma, un oracolo di *Cacu*⁷⁵, ma di Fauno, di cui *Cacu* non è altro che l'interprete.

Si potrebbe obiettare, a tale ricostruzione della scena, che si tratta di un *unicum* iconografico. In realtà esiste almeno un confronto per questa iconografia, quello di un cratere a calice in ceramica « argentata » da Gazzetta, prodotto sempre in ambiente volsiniese⁷⁶ (tav. IV c). La decorazione del cratere è costituita da gruppi ripetuti di sei figure a rilievo, alcune delle quali, singolarmente o a gruppi, si ritrovano utilizzate anche in altri esemplari volsiniesi di crateri a calice⁷⁷. La scena è di non facile interpretazione: mostra una coppia centrale, formata da una donna in atteggiamento di *anakalypsis* e da un uomo barbato, che si rivolge verso un vecchio pensoso appoggiato ad un bastone; nello spazio risultante in alto dietro la coppia compare fra il fogliame una testa barbata di proporzioni gigantesche, assai simile per atteggiamento a quella dello specchio di Bolsena; osservano la scena, all'estrema sinistra, una donna ammantata con scettro o fiaccola, a destra Minerva e, probabilmente, Ercole. Le figure sono state interpretate come partecipanti ad una pratica divinatoria, mentre la grande testa che compare sullo sfondo fra le fronde di un albero rappresenta la voce oracolante, come proposto giustamente dal Cristofani⁷⁸; noi crediamo ora di poterla considerare più precisamente come l'immagine seminascosta di Fauno, la cui presenza ispira il vate, che ascolta ed interpreta pensoso lo stormire delle fronde dalla profondità del bosco sacro⁷⁹.

LICIA LUSCHI

⁷⁴ Sul modo di rappresentare il personaggio ispiratore dell'indovino: PAIRAULT MASSA, *art. cit.*, pp. 68-69, 103 nota 72.

⁷⁵ MAGGIANI, *art. cit.*, p. 8.

⁷⁶ L. PERNIER, *Bolsena. Tombe etrusco-romane scoperte a Gazzetta, presso Bolsena*, in NS 1903, pp. 589-593; BEAZLEY, *EVP*, p. 286, n. 4.

⁷⁷ Per altri esemplari cfr.: un cratere da Poggio Sala, a Firenze (L. A. MILANI, in NS 1896, p. 390; BEAZLEY, *EVP*, p. 286, n. 1; I. DE CHIARA, *La ceramica volsiniese*, in *StEtr* XXVIII, 1960, pp. 127-135, tav. IX, 2), uno al British Museum (BEAZLEY, *EVP*, p. 286, n. 3), uno al Louvre e due dalla necropoli di Poggio Pesce presso Bolsena (R. BLOCH, *Decouverte d'une nouvelle nécropole étrusque auprès de Bolsena*, in *MEFRA* LXV, 1953, pp. 49-52, tavv. IV-V).

⁷⁸ CRISTOFANI, *Faone, cit.*, p. 9, che rimanda alla decorazione frontonale del tempio del Belvedere di Volsinii. PERNIER, *art. cit.*, p. 591, definisce questa figura « una testina (sic!) di vecchio Sileno ».

⁷⁹ Altri casi, in cui compaiono teste satiresche non immediatamente motivabili, andrebbero forse controllati con maggior attenzione, al fine di individuare eventuali legami con la divinazione, come, per esempio, nel caso degli specchi GERHARD, *ES*, I, tavv. LXIV e LXXXVII; IV, tav. CCCL; e di una cista prenestina, pubblicata da G. BORDENACHE BATTAGLIA, *Le ciste prenestine*, I, *Corpus* 1, pp. 162-163, n. 52, tav. 52, g, i.



a



N. G.

b

a) Specchio di Bolsena (da GERHARD); b) Specchio di Bolsena. London, British Museum (Foro Museo).



a



b

a) Testa di vento in bronzo da Angleur (da CUMONT); *b*) Altare di Nîmes con figura di vento (da ESPERANDIEU).

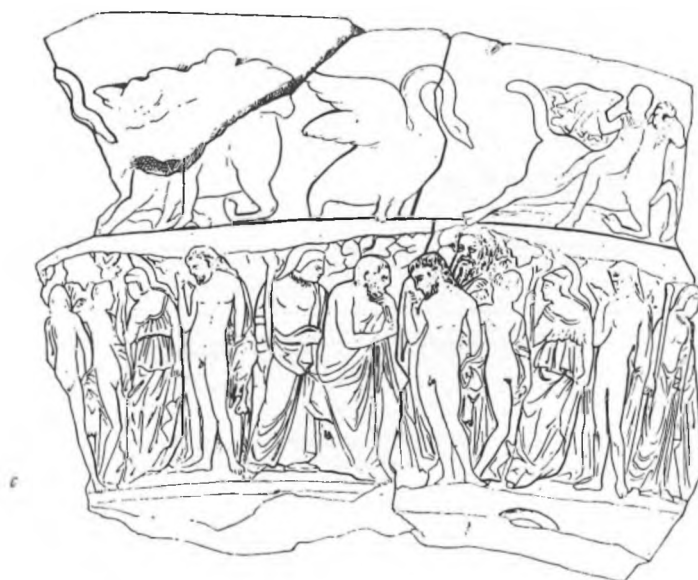


a



b

a) Specchio di ignota provenienza (da GERHARD); b) Oinochoe apula del pittore di Dario. London, British Museum (Foto Museo).



a) Skyphos cabirico. Oxford (da NEUSER); b) Acroterio angolare di coperchio di sarcofago. Roma, Catacombe di Priscilla (Foto DAIR); c) Cratere « argentato » da Gazzetta (da PERNIER).