

UNA DIVINITÀ HURRITA VENERATA NELLA NECROPOLI DI ORVIETO? *

La necropoli etrusca che circonda la roccia tufacea di Orvieto (126 km. a nord di Roma) aveva fornito —fin dalle prime indagini sistematiche— alcuni dati, i quali non trovano confronto né nell'ambiente etrusco stesso né in quello greco. Essi si collegano, invece, con le scoperte del Vicino Oriente e dell'Egitto¹.

Difatti, già nel 1874 apparvero diciotto tombe disposte secondo i criteri di un severo piano regolatore (cf. *Topografia* I p. 117s) che —nel seguito delle ricerche— si rivelò caratteristico di tutta la necropoli anulare, i cui più antichi sepolcri monumentali vengono oggi datati nella prima metà del secolo VI a.C.². Le tombe stesse, poi, presentavano evidenti rassomiglianze con alcune costruzioni orientali, anche se queste similitudini sono rimaste inosservate fino ad oggi³.

* Per evitare una eccessiva lunghezza, tutti gli studi, compresi già nell'elenco bibliografico dell'Andrén (cf. nota 6), vengono qui citati in forma abbreviata. Le abbreviazioni di carattere orientalistico sono quelle dell'ANET nella seconda edizione.

¹ La documentazione degli scavi si trova raccolta in B. KLAKOWICZ, *Topografia e Storia delle Ricerche Archeologiche in Orvieto e nel suo Contado*, I-III, Roma 1972-1976.

² Cf. M. BIZZARRI, *La necropoli di Crocifisso del Tufo* II, "St. Etr." XXXIV (1966) p. 16. Si ha, comunque, da avvertire che nella zona di "Cannicella" sono apparsi corredi tombali attribuiti alla "metà del VII sec." (cf. *Topografia* II p. 157s).

³ Ciò vale innanzi tutto per le tombe nella zona di "San Zero", che in parte furono scavate nella roccia, in parte costruite (cf. *Topografia* II p. 347ss). Ma si potranno annoverarvi anche alcune particolarità architettoniche, riscontrate dallo Schaeffer nelle tombe di Ugarit, per cui egli non poté trovare confronti nei sepolcri micenei della Grecia e di Cipro (cf. C. F. A. SCHAEFFER, *Ugaritica* I p. 53-106, in particolare p. 79ss). Infatti, "le voussoir centrale en forme de T servant de clef qui complète la construction des tombes de Ras Shamra" (l. c. p. 79) potrà confrontarsi con i "conci di chiave si frequente nelle tombe di Orvieto (cf. M. BIZZARRI, *La necropoli di Crocifisso del Tufo in Orvieto*, "St. Etr." XXX, 1962, p. 34s; fig. 13). Les "niches" e les "fenêtres" di Ras Shamra e di Minet-el-Beida (cf. l. c., p. 89), invece, trovano un utile confronto in alcune tombe orvietane (cf. *Topografia* I p. 14 e p. 108/nota 136). Anzi, va notato che l'ipotesi dello Schaeffer, che in queste nicchie venissero depositate le lampade "pour éclairer les caveaux quand non y pénétrait à l'occasion des inhumations successives, ou pour l'illumination rituelle" potrà forse approfondirsi con le no-

Proseguendosi le indagini, si offrirono altre due particolarità che ravvicinavano l'Orvieto etrusca alle aree dell'Asia Anteriore e dell'Egitto. La prima consisteva in una stretta connessione di templi e tombe, tanto frequente nell'ambiente orientale, quanto sconosciuta al mondo greco-romano ed anche etrusco⁴. La seconda caratteristica erano le tombe monumentali ad almeno due piani, tornate in luce nella zona di "Cannicella" (cf. *Topografia* II Pianta II).

Comunque, tutti questi dati non permettevano che un generico confronto con l'Oriente, senza potervi distinguere un ben preciso ambiente culturale, finché un fato propenso non fece tornare in luce —in mezzo alle tombe— il *temenos* all'aria aperta di "Cannicella" con la statua di una divinità femminile nuda⁵. L'area sacra, con i muri, le vasche, i canali ed i pozzi, risaliva nella parte più antica e principale al periodo in cui si era stabilito il piano regolatore di tutta la necropoli; e la disposizione e struttura muraria resero evidente che il *temenos* era concepito quale parte integrante ed importante dell'intero complesso sepolcrale. E', dunque, deducibile che la divinità doveva esser precedente, dato che di regola i templi si costruiscono in onore di determinate divinità, e non viceversa⁶.

Ma l'interpretazione corrente, mentre si asteneva da una valutazione religiosa e culturale di questo *temenos* circondato da tombe⁷, era altrettanto premurosa nel cercar di dimostrare il carattere greco dell'idolo stesso, sia pure ammettendo lontane reminiscenze orientali e cipriote.

Infatti, l'assoluta mancanza di indumenti indusse gli archeologi a riconoscere un influsso orientale oppure cipriota nei rari

tizie intorno alla nicchia di Orvieto (*Topografia* I p. 14), che aveva conservato una tazza metallica.

⁴ Tale connessione si è riscontrata non solo nelle zone suburbane (cf. *Topografia* III p. 23ss), ma sullo stesso acrocoro orvietano (cf. *Topografia* III p. 499ss: Indice delle costruzioni sepolcrali); il che si oppone alla ipotetica identificazione di Orvieto con la *Volsinium* etrusca, addicendosi, invece, ad un luogo sacro, quale ne fosse il suo nome. Ciò spiegherebbe anche la singolarità della necropoli con il piano regolatore, le tombe a traslazione ed i cenotafi.

⁵ Per i singoli monumenti, che formarono il complesso sacrale, cf. *Topografia* II p. 88ss.

⁶ Tale è, invece, l'opinione del Poulsen, "Jb. dt. arch. Inst." XXI (1906) p. 196, seguita nella bibliografia attinente (cf. A. ANDRÉN, *Marmora Etruscae*, "Antike Plastik" 1967) e accettata in ultimo da A. ANDRÉN, *Il Santuario della Necropoli di Cannicella ad Orvieto*, "St. Etr." XXXV (1967) p. 51.

⁷ Lo stesso Andrén, basandosi sugli studi precedenti del Koerte, del Basanoff e del Koch, parlava, soltanto di una dea "che fra le tombe dei morti simboleggiava le forze della vita" (cf. "St. Etr." l. c. nota 6 p. 85). Ed il Pfiffing (*Religio Etrusca*, 1975, p. 65) nega qualsiasi connessione con il culto dei morti, ammettendo solo una ipotetica "Heilfunktion der Göttin (vielleicht bei Frauenleiden?), was in keinem Widerspruch zum Standort in der Nekropole steht".

esempi di nudi femminili nell'arte greca pre-prassitelea⁸, mentre qualcuno pensò persino ad un posteriore adattamento di un *kouros* greco-arcaico in divinità femminile, dovuto ad artigiani etruschi⁹. Tale attribuzione all'arte ellenica era innanzi tutto dovuta ad una generica analisi del materiale, giudicato dal Lepsius (cf. G. KOERTE, *l. c.* nota 8, p. 19) quale marmo nesiota, probabilmente pario. Soltanto il Cultrera (*l. c.* nota 8) ed il Messerschmidt¹⁰ si opposero a questa definizione, parlando rispettivamente di "pietra" oppure di "Orvietaner Speckstein", e con ciò riavvicinandosi alla definizione dello scavatore, ing. Riccardo Mancini, il quale aveva notato nel rapporto di scavo (cf. *Topografia* II p. 91): "cattiva pietra biancastra friabile". Tuttavia, un attento esame della statua stessa, da confermarsi ancora in sede di analisi chimica, rende piuttosto probabile che non si tratti di marmo e nemmeno di lardite locale¹¹, ma di una pietra calcarea con lieve formazione cristallina.

Un secondo argomento in favore di un prodotto greco-arcaico si cercava in alcuni confronti stilistici, che si concentravano soprattutto sul trattamento dei capelli. Per quanto concerne il paragone con una sfinge dell'*Akropolis* (cf. W. A. MUELLER, *l. c.* nota 8, p. 145s), va, invece, notata una modellatura dei capelli alquanto diversa: il turbante, poi, si differenzia notevolmente dal casco della statua di "Cannicella". E pure gli altri due confronti non sono molto convincenti: sia l'efebo di Paros, ormai acefalo, come la cariatide di Delfi¹², hanno i capelli modellati in modo abbastanza simile, ma sono ambedue privi di qualsiasi copricapo.

⁸ *Influsso mesopotamico*: G. KOERTE, *Über eine altgriechische Statuette der Aphrodite*, 1893, p. 24ss; W. A. MÜLLER, *Nacktheit und Entblössung*, 1906, p. 71s; P. J. RITS, "Berytus" IX (1949) p. 85; cf. E. CURTIUS, "Nuove Mem. Ist. Corr. Arch." II (1865) p. 375 s; R. HAMPE, *Kretische Löwenschale des siebten Jahrhunderts v. Chr.*, "Sb. Heidelberg" 1969/2, p. 33s; H. FRONING, *Dithyrambos und Vasenmalerei in Athen*, Würzburg 1971, p. 111/nota 365.

Influsso cipriota: G. F. GAMURRINI, "Not. Sc." 1885 p. 37s; CHR. BLINKENBERG, *Knidia*, 1933, p. 38 e 205ss.

Influsso orientale-cipriota: G. Cultrera, "Enc. Ital." I s. v. Afrodite p. 824.

⁹ A. J. PFIFFIG, *l. c.* nota 7, p. 266.

¹⁰ F. MESSERSCHMIDT, "Arch. Rel." XXXVII (1942) p. 387. In nota egli considera la statuetta non un lavoro greco, ma piuttosto locale etrusco. In questo nesso va avvertito che già nel 1903 il Perrot-Chipiez VIII p. 411/nota 1 rifiutò l'ipotesi di una origine ionica, come l'aveva pronunciata il Koerte.

¹¹ Si ha pure da tener presente che non solo non esista alcuna cava locale di lardite nelle zone orvietane, ma che questa pietra — a quel che pare — sia di importazione dalla Siria.

¹² Il confronto con l'efebo di Paros venne proposto da W. DEONNA, *Les 'Applons Archaiques'*, 1909, p. 334/nota 1, e ripetuto dal Blinkenberg, *l. c.* nota 8, p. 211s. Questi confronti nella stessa occasione anche la cariatide delfica. Per quanto concerne gli studi del Fink e dello Hofmann, essi si limitarono a considerazioni generali sulla morbida modellatura dei capelli.

La supposizione, inoltre, del Deonna (*l. c.* nota 12, p. 64), il quale ritenne la nostra statua una "proche parente" del menzionato efebo di Paros, cadde da quando l'Andrén dimostrò che il braccio destro non era proteso, ma portato al seno, come provano le tracce delle dita sulla mamella destra. Per il resto, la *communis opinio* che si trattasse di un'opera greca del VI sec. a.C. era basata su un pregiudizio generale, che non ammetteva né per altri ambienti né per secoli precedenti l'esistenza di uno stile simile a quello della cosiddetta "Venere di Cannicella"¹³.

Le uniche obiezioni, che si opposero a questa "greicità", consistevano nella nudità e nel risalto dato ad alcuni particolari somatici, ambedue estranei alla tradizione artistica e culturale della Grecia arcaica. Infatti, né i manici degli specchi trovati nella Peloponnesos, né le terrecotte di Olympia possono considerarsi immagini divine; la supposizione di una statua nuda di Afrodite nel tempio a Sikyon si basa sulla ricostruzione ipotetica del Koerte, fondata su due monete; e il gruppo statuario di Sparta è troppo frammentario per potervi arrivare ad una datazione ed interpretazione sicura¹⁴.

Pur tuttavia, non volendo abbandonare l'idea della opera greca arcaica di marmo insulare, l'Andrén suggerì quanto segue ("St. Etr." p. 51): "...la statuetta deve essere stata eseguita da uno scultore greco di origine nesiotà, il quale ha dovuto conformarsi a certi concetti etruschi concernenti il simulacro di questa dea, per cui è più che probabile che abbia esercitato la sua arte in Etruria, durante l'ultimo decennio del VI sec. a.C."

E', perciò, merito di Giacomo Caputo di avere interrotto questo corso di teorie fantasiose, per non dire utopiche, fin qui espresse. Egli non solo curò la degna esposizione al pubblico del prezioso idolo, togliendolo da un angolo di magazzino poco decente, ma lo giudicò spontaneamente e per primo, sia pure a voce, opera orientale, basandosi proprio sui particolari somatici, trascurati negli studi precedenti eccetto che dal Blinkenberg.

Riprendendosi, dunque, l'esame in sede orientalistica chi qui scrive desidera di esporre le seguenti considerazioni. Innanzi tutto

¹³ Questa interpretazione si era talmente diffusa che L. LEGRAIN, *Terracottas from Nippur*, Philadelphia 1930, p. 17 giudicò i rilievi di donne nude con gesto indicatorio sui sarcofagi del periodo partico una imitazione della Venere greca. Che i Parti seguissero, invece, antiche tradizioni mesopotamiche, è dimostrato dai rinvenimenti del Tempio d'Istar ad Assur (W. ANDRAE, *Die archaischen Ischtartempel in Assur*, Leipzig 1922, p. 92s); cf. anche A. MACKAY, *A Sumerian Palace and the 'A' Cemetery at Kish*, Chicago 1929, p. 203; tav. XLVII/8 (no. 799); A. INVERNIZZI, *Problemi di coroplastica tardo-mesopotamica, "Mesopotamia" V/VI (1970/71)* p. 364.

¹⁴ Per le menzionate opere cf. W. A. MÜLLER, *l. c.* nota 8, p. 145s; CHR. BLINKENBERG, *l. c.* nota 8, p. 210.

va detto che lo stile non si oppone affatto né ad una diversa datazione né alla attribuzione ad una fabbrica non-ellenica. E quanto sia problematica la datazione, anche nell'ambito greco, lo prova la statuetta di Lerna, attribuita alla fine del IV millennio a.C.¹⁵, la quale "suggests parallels with archaic Greek sculpture". E che pure altri popoli ed altri secoli fossero capaci di capolavori scultorei, viene dimostrato dal torso della cosiddetta Ištar di Niniveh, datata dall'epigrafe all'inizio dell'XI sec. a.C., sotto il regno di Assur-bel-kala¹⁶.

Riguardo alla modellatura dei capelli, —uno degli argomenti principali dei fautori della tesi ellenica—, si ha da notare che una foggia non solo simile, ma persino identica s'incontra nella statuetta pre-sargonica della "Grande Chanteuse" Ur-Nanše di Mari¹⁷. E il casco che copre la testa di una donna nuda, è tipico della sfragistica di Mitanni¹⁸. Anzi, la Porada ha rivendicato per questo disegno proprio un'origine da Nuzi, città che ci interesserà ancora nel seguito della discussione.

Ma se possiamo ammettere che la nudità, il risalto dato ai particolari somatici ed i paragoni stilistici ci portano nell'ambiente orientale, se, d'altronde, una datazione nel VI sec. a.C. non è affatto indiscutibile, è lecito di domandarsi a quale ambiente culturale si connettesse la nostra statuina, e quale divinità vi fosse rappresentata. E sarà opportuno di distinguere, dapprima, tra il tipo della donna nuda con le braccia lungo il corpo, il secondo, dove la figura tiene le braccia incrociate oppure poggiate sul seno, ed il terzo della donna nuda con gesto indicatorio, che qui interessa¹⁹. Ora, si ha subito da avvertire che appaiono altrettanto frequenti le raffigurazioni del primo e del secondo tipo, quanto sono rare quelle della terza classe, di cui si può stabilire il seguente elenco:

¹⁵ J. L. CASKEY - M. ELIOT, *A Neolithic Figurine from Lerna*, "Hesperia" XXV (1956) p. 175ss.

¹⁶ Cf. A. MOORTGAT, *Die Kunst des Alten Mesopotamien*, Köln 1967, p. 125; tav. 250; A. PARROT, *Assur*, Editions Gallimard, 1969, p. 20; fig. 26.

¹⁷ A. PARROT, l. c. nota 16, p. 126; fig. 155; cf. A. SPYCKET, *La Coiffure Féminine en Mésopotamie des Origines à la I^e Dynastie de Babylone*, RA XLVIII (1954) nn. 3-4; figg. 36-38. E' doveroso aggiungere che già il Gamurrini (cf. nota 8) parlò di "capigliatura orientale".

¹⁸ E. PORADA, *Seal Impressions of Nuzi*, AASOR XXIV (1947) p. 42s/no. 602; B. PARKER, *Cylinder Seals from Palestine*, "Iraq" XI (1949) p. 28/no. 123. tav. XVIII.

¹⁹ Una distinzione nell'interpretazione del primo e del secondo tipo si trova già negli studi di L. DELAPORTE, *Musée du Louvre - Catalogue des Cylindres, Cachets, et Pierres Gravées de Style Oriental*, Paris 1920/23, e di M. TH. BARRELET, *Deux Déeses Syro-Phéniciennes sur un Bronze du Louvre*, "Syria" XXXV (1958) p. 39/no. 3.

- 1) Chagar Bazar: statuetta di donna nuda (?) in terracotta — cà 2300-2100 B.C.²⁰.
- 2) Tell Brak (Palazzo di Naram-Sin): statuetta di donna (?) — cà 2700 B.C.²¹.
- 3) Assur:
- a) Tempio arcaico d'Istar; delle 139 figurine 38 appartengono al nostro tipo — 14 se ne trovarono nella zona del tempio arcaico, altre 12, invece, si riscontrarono nello strato partico²².
- b) Sigillo di probabile provenienza da Assur — periodo paleo-babilonico²³.
- 4) Tell-es-Sawwan (tombe): statue d'alabastro — VII millennio a.C.²⁴.
- 5) Susa: sigillo - prima dinastia di Babylon²⁵.
- 6) Uruk: statua di donna nuda con gesto indicatorio (?) in terracotta — periodo partico²⁶.
- 7) Nippur: rilievo su sarcofagi — periodo partico (cf. nota 13).
- 8) Kish ("tomba greca"): statua di datazione incerta (cf. A. MACKAY, l. c. nota 13).
- 9) Gezer (tombe): statue in terracotta — il tipo appare in Palestina (secondo il Pritchard) "during MB and extends through LB III. This style was derived from a type which had existed in Mesopotamia from as early as the Halaf period"²⁷.

²⁰ M. E. L. MALLOWAN, *Excavations at Brak and Chagar Bazar*, "Iraq" IX (1947) p. 190/no. 6; tav. XLII = p. 217/no. 7; tav. LV.

²¹ M. E. L. MALLOWAN, l. c. nota 20, p. 171/no. 6; tav. XXXII.

²² W. ANDRAE, l. c. nota 13, p. 55s/no. 2; tav. 29; p. 86/no. 139; tav. 57; p. 92s.

²³ A. MOORTGAT, *Vorderasiatische Rollsiegel*, Berlin 1940, p. 123; tav. 52/no. 429.

²⁴ *News and Correspondence*, "Sumer" XIX (1963), fig. 4; F. EL-WALLY - B. ABU ES-SOOF, *The Excavations at Tell-es-Sawwan, first preliminary report 1964*, "Sumer" XXI (1965) p. 24; tav. XXVII; W. YAIN, *Excavations at Tell-es-Sawwan, the sixth season* (1969), "Sumer" XXVI (1970), tavv. XXIII e XXV; cf. J. MELLAART, *Earliest Civilizations of the Near East*, London 1965, p. 64; fig. 39; J. OATES, *The Baked Clay Figurines from Tell-es-Sawwan*, "Iraq" XXVIII (1966) p. 150s.

²⁵ L. DELAPORT, l. c. nota 19, I p. 63/S 531.

²⁶ CH. ZIEGLER, *Die Terrakotten von Warka*, Berlin 1962, p. 113/no. 759; tav. 33/fig. 422. La Ziegler pensa, comunque, che qui si tratti di una figura seduta, dato gli "stark verkürzten jedoch wenig hervortretenden Oberschenkel"; cf. A. INVERNIZZI, l. c. nota 13, p. 366; fig. 65.

²⁷ J. B. PRITCHARD, *Palestinian Figures in Relation to Certain Goddesses known through Literature*, New Haven 1943, p. 83/type II D; cf. ANEP, Princeton 1969, p. 162/fig. 409 ep. 304.

- 10) Alalakh (tomba di bambino): Statuina in terracotta con gesto indicatorio (?) — strato V (?) ; 1595-1447 a.C.²⁸.
- 11) Cipro: statuina "fenicia"²⁹.
- 12) Malta (tempio di Hagiar Kim): statua in terracotta ("Venus di Malta") — 2300-1900 a.C.³⁰.

Guardando questo elenco, si avverte subito che gli esempi più antichi e più numerosi appartengono alle sponde "assire" del Tigris, delimitate a Nord dal Grande Zab ed a Sud dallo Shatt el-Adheim, mentre in tre casi (6-8) ci troviamo di fronte ad un risuscitamento di forme antiche³¹. Gli studiosi, intenti con gli scavi di Tell-es-Sawwan, veggono nelle statuine d'alabastro la "goddess of productivity", mentre l'Andrae (*l. c.* nota 13, p. 53s) ed il Koldewey³² interpretarono le figurine del Tempio d'Ištar quale probabile imitazione dell'immagine cultuale di questa dea. Riguardo a quest'ultima proposta, si ha da obiettare che una imitazione dell'immagine templare non si sarebbe espressa con tanti tipi diversi, come è, invece, il caso proprio per le statuine di Assur. E per quanto concerne i rinvenimenti di Tell-es-Sawwan, sorge la domanda: che senso abbia una "goddess of productivity" nelle tombe. Sarebbe più logico di pensare ad una *hypostasis* della Dea Madre con particolare riferimento al carattere ctonico.

Infatti, mentre la mitologia sumero-accadica conosce denudamenti più o meno volontari di Inanna - Ištar, che spesso vuol riconoscersi in queste figurine nude³³, l'iconografia — in quanto accertata — mostra soltanto l'Ištar vestita. D'altronde, l'epopea mesopotamica parla una volta almeno di una dea nuda (Gilgameš *tav. XII vv. 29-31 e 47-49*), ma rimane un po' dubbioso se il termine

²⁸ L. WOOLEY, *Alalakh, An Account of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay, 1937-1949*, Oxford 1955, p. 248/AT 39/75; *tav. LVic*; cf. p. 222 e 399. Va, comunque, notato che il gesto indicatorio non è molto sicuro, dato che il braccio destro pende giù lungo la gamba.

²⁹ E. CURTIUS, *l. c.* nota 8. Di questa statuina, secondo il Curtius conservata nel Louvre, non si è trovato altro accenno bibliografico. Le figurine cipriote, normalmente menzionate, appartengono al primo ed al secondo tipo.

³⁰ G. LILLIU, *Malte*, in "Civilisations anciennes du bassin Méditerranéen", Paris, 1971, p. 123 e 126.

³¹ Cf. nota 13.

³² R. KOLDEWEY, *Die Tempel von Babylon und Borsippa*, WVD OG XV (1911), p. 11s e 32.

³³ Si tratta innanzi tutto della "Discesa ad inferos" e dell'epopea intorno a *Kumarbi*; cf. anche J. STEGELOVÁ, *Appu-Märchen und Hdamnu-Mythos*, "St. Bog." XIV (1971). Per quanto concerne la vastissima bibliografia sull'interpretazione della donna nuda quale Ištar, sarebbe troppo lungo di darne qui un elenco. Si rimanda, perciò, allo studio di J. DANMANVILLE, *Iconographie d'Ištar-Šaušga en Anatolie Ancienne*, RA LVI (1962) p. 9ss.

a ma ^dnin-a-zu si riferisca a Nin-lil, secondo la tradizione letteraria madre di Ninazu, oppure ad Ereš-ki-gal, come suggerisce il testo³⁴. Comunque, sia Nin-lil come pure Ereš-ki-gal sono ambedue divinità ctoniche.

Ma forse l'aiuto più immediato nell'interpretazione della dea nuda con gesto indicatorio ci può offrire il sigillo di Assur (cf. nota 23). Esso mostra tra due oranti una donna nuda con gesto indicatorio, vista di prospetto e capovolta. Le ragioni di questa inversione si dovranno forse cercare non tanto in una questione di prospettiva (per indicare una figura giacente), quanto in una indicazione simbolica, ossia che questa dea non appartenga al pantheon celeste, bensì al regno dei morti. La legenda di questo singolare sigillo nomina quale proprietario un *k* [a? - al? - b] *u - um / warad* ^anin - šubur.

Si è spesso e a ragione ribadito che i temi figurati della sfragistica mesopotamica ricorrono con tante dediche eterogenee, sicché poco o niente fanno desumere per l'iconografia degli déi³⁵. Nel caso nostro, invece, si tratta di una scena apparentemente isolata, dove la figura femminile (con gesto indicatorio) è oggetto di venerazione e non può paragonarsi con la donna nuda (con le mani portate al seno), quale ritorna sì di frequente. (Come motivo "riempitivo")³⁶. E', perciò, lecito di supporre una connessione tra tema iconografico e legenda, e di identificare la figura centrale con la dea Nin-šubur(a), la quale appare nella letteratura sumero-accadica quasi sempre collegata con l'oltretomba. E qui debbo avvertire che, mancando sinora un esauriente ed aggiornato studio su Nin-šubur(a), vedo necessario di impostare un esame analitico, prima di trarne le conclusioni per l'idolo di "Cannicella".

* * *

Innanzitutto va detto che lo stesso mito della "Discesa d'Istar ad Inferos" non nega a questa divinità — nella versione sumera di Nippur — un ruolo importante nella liberazione di Inanna, sia pure presentando Nin-šubur nella forma maschile ed attribuendole il grado secondario di *sukkal-ani*³⁷. In questo nesso è

³⁴ Cf. S. N. KRAMER, *The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*, London 1969, p. 155/nota 10: "Ereshkigal, before she came to the Nether World, was none other than Ninlil,..."

³⁵ Cf. in proposito E. PORADA - F. BASMACHI, *Nergal in the Old Babylonian Period*. "Sumer" VII (1951) p. 66ss.

³⁶ Cf. in particolare. G. A. EISEN, *Ancient Oriental Cylinder and other Seals with a description of the Collection of Mrs. William H. Moore*, OIP XLVII (1940) p. 70.

³⁷ S. N. KRAMER, "Inanna's Descent to the Nether World" continued and revised, JCS IV (1950) p. 199ss.; JCS V (1951) p. 1ss. La forma ^asukkal-

interessante l'osservazione che il testo accadico (versioni di Assur e di Niniveh) sostituisce in questa posizione Nin-šubur con Papsukkal³⁸. E si pone, dunque, il quesito se nell'ambiente assiro fosse un certo timore di degradare questa divinità, della quale persistevano antiche tradizioni di una dea potente³⁹.

Percorrendo ora i pochi testi noti⁴⁰ che parlano di Nin-šubur(a) —*sive deus sive dea*—, si coglie l'impressione che la letteratura sumero-accadica conservava, da un lato, una memoria alquanto oscillante di questa divinità, il che è causa forse della sua androginia (cf. UET III 267 = U. 7274 rev. I vv. 15 e 17, dove appare sotto ambedue le forme). D'altra parte si riscontra una più o meno forte tendenza ad una degradazione o addirittura ad una sostituzione, le cui ragioni saranno da cercarsi nelle vicende storico-politiche⁴¹.

ani⁴nin-šubur-ra appare in v. 170 e v. 193 (cf. vv. 187, 201 e 214), mentre in v. 27 e v. 69 (cf. v. 70) si legge sukkal-ani⁴ga-ša-an-šubur-ra. Cf. anche UET VI/1 no. 64 e ANET p. 640s.

³⁸ R. BORGER, BAL II p. 90 v. *Nin.* 81 (cf. Ass. Rs. 3 ad *Nin.* 83); tav. 57 rev. v. 1. Sorge, tuttavia, il quesito se il passo della "Explanatory list of gods" CT XXIV K 4349 rev. col. XI v. 51: ⁴nin-šaḥ / ⁴Pap-sukkal / šá ⁴a-nim, possa veramente menzionarsi tra i testi che parlano di Nin-šubur(a), come lo volle il Deimel (*Pantheon Babylonicum*, 1914, s. v. Nin-šubur), basandosi su una equazione assai ipotetica di šaḥ e šubur, come notò già il Gelb (*l. c.* nota 42, p. 24). E va pure notato che il segno della lista del Deimel (SL no. 94) s'incontra soltanto in alcune tavolette da lui elencate in *Panth. Babyl.*, mentre i testi discussi in questa sede offrono un segno composto šu₄-bu-ur. Sicché resta da domandarsi se non si tratti di due divinità ben distinte: Nin-šaḥ e Nin-šubur(a), delle quali la prima veniva ugualata a Papsukkal.

³⁹ Questa sopravvivenza di antiche tradizioni e la di esse convivenza con le versioni più recenti risulta forse più evidente nelle iscrizioni di Gudea, dove la dea appare sia quale "Botin des An", e sia quale "Herrin" del principe di Lagash, il quale le erige un tempio, (cf. A. FALKENSTEIN, *Die Inschriften Gudeas von Lagash*, "Anal. Orient." 30, 1966, p. 108). E un altro esempio offre un'iscrizione di Rîmsin (UET I 138 = U. 642 vv. 1-2), dove Nin-šubur viene, nello stesso verso, chiamata nin e sukkal-zi-an-na.

⁴⁰ Alcuni di questi testi si trovano menzionati in J. J. A. VAN DER LIND, *Sumेरische Götterlieder II*, "Abh. Heidelberg" 1960/1, p. 23 e p. 52ss/ad v. 40; E. VON WEIHER, *Des babylonische Gott Nergal*, AOAT XI (1971), p. 7/nota 5; p. 8; p. 12; p. 55s.

⁴¹ Di un simile spostamento si tratta forse nel caso delle due dee hurriche Ninatta e Kulitta, che di regola figurano quale divinità servitrici de Ištar šauska (cf. in ultimo M. KALAÇ, *Das Pantheon der hieroglyphentwischen Inschriften*, "Orientalia" XXXIV, 1965, p. 412 s. v. Kulitta; p. 416 s. v. Ninatta, E. LAROCHE, *Les Dieux de Yazilikaya*, RHA XXVII, 1969, p. 71s/nn. 36-38). Tuttavia pare che non manchino indizi per una tradizione alquanto diversa, attribuendo cioè una qualche indipendenza alle due dee, come lo fanno supporre alcuni testi raccolti da E. WEIDNER, *Subaräische Gottheiten im assyrischen Pantheon*, AFO XV (1945-1951) p. 83s. E in questo nesso vanno menzionate anche le varie "Schwurgötterlisten" dei trattati eteo-egiziani, dove appaiono sempre Ninatta e Kulitta, mentre le varie *hypostaseis* di Ištar cambiano sia

Per quanto concerne ora la "degradazione", Nin-šubur appare sempre quale *sukkal* —o maschile o femminile— sia pure di déi diversi (cf. nota 37). Ma esistono due testi dove traspare una grande dea celata sotto la veste del "messaggero". Il primo si trova in una *balbale* per Nergal (TCL XV no. 26 = AO 5391), dove Nin-šubur(a) viene qualificata quale *su[kk]al-ki-gal-kur-ra-ke₄* (rev. v. 12). Da questo *epitheton* risulta una connessione non con il pantheon celeste, ma con gli déi dell'oltretomba. E sarà opportuno di accennare già in questo nesso che il termine *ki-gal* si riscontra —nella versione accadica *ir-ši-tu*— collegato, a quanto pare, proprio con Nin-šubur(a). Infatti una bilingue sumero-accadica di contenuto religioso offre *be-el i[r]-ši-tim* come equivalente per il sumero *gašan šubur-ra*⁴². Ma tale è il nome della nostra dea in alcuni versi della "Discesa d'Ištar" come si è detto prima. Pensando ora che *belet iršitim* è l'*epitheton* di Ereš-ki-gal⁴³ sorge il dubbio se questo nome della Persefone sumera non sia una traduzione di *gašan šubur-ra*. Inoltre si pone la domanda, se "šubur" non provenga da una lingua pre-, o almeno non-sumera⁴⁴. Ciò porterebbe ad una attribuzione anche di Nin-šubur(a) stessa a quell'etnico, che forse potrà individuarsi con gli Hurriti, inseparabili, a quanto pare, da Subartu⁴⁵. Infine, parlando più oltre del fenomeno della sostituzione, sarà da ritornare su questa pensabile equazione: Nin-šubur-ra = Ereš-ki-gal.

Ma, soffermandoci ancora sulla "degradazione", esiste pure un secondo testo, dove diviene quasi ovvio che la nostra divinità non era sempre ed ovunque concepita nella funzione del *sukkal*, sia pure femminile. Infatti la tavoletta *Babl. Lit.* 195A (con correzioni di J. J. A. van Dijk - cf. nota 40) conserva un inno per la *sukkal-an-na* Nin-šubur(a), la quale viene, comunque,

per numero come per ordine (cf. E. EDEL, *Zur Schwurgötterliste des Hethitervertrags*, ZAS XC, 1963, p. 31ss).

Assai più rigoroso si presenta, invece, il fenomeno in discorso nel mondo greco, dove alcune divinità pre-elleniche vengono ridotte allo stato di eroi, trovando oramai il loro posto nella mitologia e non più nei testi religiosi.

⁴² Cf. J. J. GELB, *Hurrians and Subarians*, SAOC 22, 2. ed. 1973, p. 23.

⁴³ Cf. K. TALLQUIST, *Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt*, "St. Orient" V/4 (1934) s. v. Ereškigal.

⁴⁴ Per il problema piuttosto complesso di ŠUBUR-ŠUBARTU si rimanda allo studio del Gelb (nota 42).

⁴⁵ Oltre il sopramenzionato studio del Gelb va rammentato un importante articolo di J. NOUGAYROL, *Un document de fondation hurrite de l'époque d'Agadé*, CRAIBL 1948, p. 130ss, in particolare, p. 132; "...le titre de 'roi d'Urkés et de Nawar'"... n'est pas un titre local, mais le symbol d'une universalité —Ouest et Est— qui fait équilibre à la domination sur le Nord et le Sud revendiquée par de nombreux dynastes suméri-akkadiens contemporains. On ne saurait donc, pour cette époque du moins, dissocier les Hurrites de l'immense Subartu".

chiamata a ma; ed il seguito del poema trasforma il *kery-keion* del messaggero in uno scettro regale di una madre divina e premurosa.

Riguardo, poi, ai testi che testimoniano un benché lento processo di sostituzione, si ha subito da notare che la dea appare sempre tra gli déi inferi più importanti. Infatti, si può stabilire il seguente prospetto cronologico:

a) epoca di Ur - elenco delle divinità da Umma (TCL V 6053 col. b v. 8): Nin-šubura precede Mešlamta'ea;

b) periodo di Ur III - elenco di offerte (UET III 267 = U. 7274 rev. I vv. 15 e 17): Nin-šubura è menzionata due volte. In v. 15 figura sotto forma maschile quale en-dim-gig' (KI), mentre due versi dopo appare con il nome di ^dnin-šuburgu-la, seguita da Mešlamta'ea⁴⁶;

c) periodo paleobabilonico - elenco delle divinità sumere (TCL XV/10 = AO 5376 rev. IX b v. 413): Nin-šubura segue Mešlamta'ea quale sua consorte;

d) periodo paleobabilonico (A. FALKENSTEIN, *l. c.* nota 39, p. 108/ nota 8): ^dnin-šubura dumu-^dmeš-lam-ta-è-a⁴⁷;

e) periodo paleobabilonico - testo liturgico di Išme-Dagan (STVC 73 rev. v. 29): Nin-šubura, la nin-numun-dagal-la-ke₄, figura consorte di Nergal.

Risulta dunque, da questo prospetto che nel periodo neo-sumero e in quello paleobabilonico Nin-šubur(a) occupava un posto importante nel catalogo degli déi inferi ed in almeno due casi veniva concepita quale consorte di uno degli più importanti déi inferi, Mešlamta'ea dapprima e poi Nergal. E tale qualificazione rimane, a quanto pare, indiscussa, finché il noto mito di "Nergal e Ereš-ki-gal", pervenutoci in una versione del XIV sec. a.C. (Tell-el-Amarna) e in un'altra neo-assira (Sultantepe)⁴⁸ sostituisce la nostra dea con Ereš-ki-gal. Se le ragioni per questa sostituzione siano da cercarsi soltanto in una ulteriore valutazione di Nergal, il quale diventa con ciò dio supremo dell'oltretomba non può discutersi in questa sede; comunque, sorge il dubbio, se in base ai prima espressi ragionamenti linguistici non possa trattarsi anche di una trasformazione in termine prettamente sumero, e che il nome di Ereš-ki-gal, la *belet iršitim*, non sia che una "traduzione" in sumero

⁴⁶ Sotto questo nome appare ancora in altre due tavolette di Ur III: UET III 278 (U. 4008) rev. c. 1; UET III 264 (U. 4515) v. 4, dove è omissso il nin.

⁴⁷ Il von Weiher (cf. *l. c.* nota 40, p. 7/nota 5) ripete l'ipotesi del Falkenstein che si possa trattare di un'erronea grafia dumu al posto di dam.

⁴⁸ Per la bibliografia di ambedue i testi cf. ANET p. 103 e p. 507.

puro della forma Nin-šubur(a). In quel caso sarebbe più opportuno di parlare di trasformazione che non di sostituzione⁴⁹

Comunque, prima di concludere questo *excursus* su Nin-šubur(a), è opportuno di rammentare un terzo aspetto di questa divinità, che non allude espressamente ad un carattere ctonico, ma dimostra un essere divino potente, al quale conveniva render omaggio. Innanzi tutto vanno menzionate qui una iscrizione di Gudea ed una di Rīmsin (cf. nota 39), dove la dea viene chiamata nin. A queste epigrafi si aggiunge una tavoletta di Susa⁵⁰, dove accanto a In-šušinak e šamaš figura la dea Nin-šubura quale "Schwurgott". Questo fatto della presenza di Nin-šubura nell'ambiente elamita — confermato anche da alcuni nomi teofori delle tavolette di Susa — forse spiega anche il sigillo ivi trovato (cf. nota 25). Inoltre non mancano nelle iscrizioni sui sigilli di vari periodi persone, che si dichiarano *warad* "nin-šubur"; e su un cilindretto dell'epoca di Ur appare la dea tra le divinità invocate⁵¹. Ed a questo punto non va trascurato un altro sigillo della stessa epoca, dove Nin-šubur figura, nella forma maschile, associato a Nin-é-gal⁵². Merita pure menzione particolare un passo di un *adab*-canto per šulgi, dove Nin-šubur(a) decide — forse insieme con Mešlamta'ea — le sorti del re⁵³. Infine conosciamo almeno due testi, che parlano di un tempio in onore della nostra dea. Uno concerne il già menzionato tempio di Gudea (cf. nota 39), e l'altro si può desumere da una frammentaria tavoletta di Ur (UET VI/1 no 117 = U. 7836)⁵⁴.

* * *

⁴⁹ A questo punto si pone il quesito se i prima menzionati versi della dodicesima tavola del Gilgameš possano considerarsi un documento letterario per la nudità di Nin-šubur(a) / Ereš-ki-gal. Ma nell'attuale stato delle nostre conoscenze una tale interpretazione oltrepasserebbe i limiti della ipotesi scientifica, assumendo forme del tutto fantasiose. Innanzi tutto si dovrebbe chiarire quale dea si nasconde dietro la *ama* "nin-a-zu, e poi sarebbe indispensabile una riconferma che effettivamente Ereš-ki-gal non è altro che una "traduzione" del nome Nin-šubura = gašan-šubura.

⁵⁰ *Mémoires de la Délégation en Perse* XXIV (1933) no. 331/rev. v. 27.

⁵¹ Cf. E. D. VAN BUREN, *Homage to a deified King*, ZA (N.S.) XVI (1952) p. 112/nota 9.

⁵² Cf. E. D. VAN BUREN, *l. c.* nota 51 p. 112s.

⁵³ Per il testo assai mal conservato e una prima interpretazione cf. J. J. VAN DIJK, *l. c.* nota 40 p. 53.

⁵⁴ In tale nesso si può rammentare anche un rituale pubblicato da F. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, Paris 1921, p. 40ss (O. 174 rev. v. 2). Questo rituale di *kalû* per il rifacimento di un tempio, che ci è pervenuto in tre stesure, fra cui la tavoletta da Uruk del periodo seleucida, prescrive sacrifici per Sin, Marduk, Nin-maḥ, Kulla e Nin-šubur, E va menzionato anche un elenco di Ur III (UET III 1433 = U. 4328 v. 3) dove si parla di sacerdotesse di Adad, Ašnan e Nin-šubur, la quale è preceduta dall'*epitheton* nin-dingir.

Riepilogando si può, perciò, presumere che Nin-šubur(a) fosse in origine una *hypostasis* della Dea Madre, la quale veniva ancora nel II millennio a.C. definita a ma, nin-dingir (cf. nota 54) e nin-numun-dagal-la-ke, ed alla quale era proprio uno stretto collegamento con il regno dei morti. Inoltre pare non del tutto improbabile che —per ragioni linguistiche non affatto contrastate dai rinvenimenti archeologici— tale dea sia da collocarsi nell'ambiente hurrico.

Ma se possiamo individuare —grazie al sigillo di Assur— la dea nuda con gesto indicatorio con Nin-šubur(a), è lecito di domandarsi fin d'ora, se tra la Dea Madre hurrita (?) e la statuetta di "Cannicella" non esista —oltre la rassomiglianza tipologica— pure una concettuale.

Infatti pare che non manchino confronti di carattere storico-religioso e linguistico che possano comprovare l'ipotesi di una connessione tra Etruschi e la aree dell'Anatolia e della Mesopotamia settentrionale in particolare tra Etruschi e Hurriti. Innanzi tutto va rammentato il caso di Tarchon eroico fondatore di Tarquinia. Questo Tarchon non può separarsi glottologicamente —ed anche concettualmente— da Tarhunt, il quale è "un antichissimo dio anatolico" come scrisse G. Pugliese-Carratelli nel 1954⁵⁵.

Una seconda divinità, tipica dell'ambiente hurrico-mitannico, è la dea nuda alata, la quale appare proprio in un sigillo di Nuzi con due specchi in mano⁵⁴. E la Porada ha pure dimostrato che questa dea ha preminente carattere ctonico. Ora abbiamo nel mondo etrusco numerose raffigurazioni della Lasa, dea nuda alata, connessa con l'oltretomba, e talvolta con uno specchio in mano. Sicché non è da escludersi che pure questa divinità etrusca sia di derivazione hurrica.

Parlando, infine, di argomenti linguistici si ha da notare soprattutto che negli archivi di Nuzi appare frequente il nome hurrico di *Tur-šenni*, il Τυρσηνός di Erodoto (I 94,5)⁵⁷. E forse sarà da

Per quanto concerne, invece, ulteriori connessioni con templi, dovute al Deimel, cf. nota 38. La proposta, poi, di H. RADAU, BE XXIX ser. A (1911) p. 24/ nota 1, il quale identifica Nin-šubur con Enlil e con An-šar, è da giudicarsi arbitraria.

⁵⁵ G. PUGLIESE-CARRATELLI, ΤΑΡΧΥΩ, "Arch. Golt. Ital." XXXIX (1954) p. 79; cf. E. LAROCHE, *Recherches sur les noms des dieux hittites*, RHA VII/46 (1946/47) p. 89, il quale confrontò in quel nesso il nome di questo "dieu asianique" con il "lydo-étrusque τ α ρ χ υ -"; in ultimo M. KALAÇ, l. c. nota 41, s. v. Tarhu(=t).

⁵⁶ E. PORADA, l. c. nota 18, p. 62/no. 736; M. TH. BARRELET, *Les Déeses Armées et Ailées*, "Syria" XXXII (1955) p. 243.

⁵⁷ I. J. GELB - P. M. PURVES - A. A. MAC RAE, *Nuzi Personal Names*, OIP LVII p. 160s; p. 255; p. 259s. E si può pure domandare se il nome di *Turan*, l'Afrodite etrusca, non sia comparabile con il *turar* hurrico (cf. l. c. p. 269s).

annoverarsi anche qualche termine giuridico-amministrativo, attestato negli archivi di Karum Kaniš - Kültepe. Sarà, infine, opportuno di riesaminare un articolo del Sayce, il quale nel 1932 parlò di affinità glottologiche tra l'etrusco ed il primo testo hurrico in cuneiforme alfabetico, trovatosi ad Ugarit— Ras Shamra⁵⁸.

Tornando infine alla statua di "Cannicella" non è improbabile che, pur essa, appartenga al pantheon degli Hurriti. Ma se si può, da un lato, presumere una tale derivazione concettuale, e se dobbiamo, d'altra parte, ammettere che il *temenos* all'aria aperta⁵⁹ fu progettato fin dall'inizio quale parte integrante della necropoli, la tesi delle origini orientali degli Etruschi potrà trovare nuovo spunto proprio da una studio approfondito sia di carattere linguistico, sia di impostazione storico-religiosa con particolare riferimento al culto dei morti e alle divinità dell'oltretomba.

Certo, si possono accettare e venerare anche divinità straniere, come pare il caso rammentato dalle ben note laminette auree di Pyrgi; ma che la divinità si strettamente connessa con una necropoli (disposta secondo un severo piano regolatore con cenotafi e tombe a traslazione), e di un tipo piuttosto inconsueto (soprattutto nel VII/VI sec. a.C.) possa considerarsi una importazione dall'estero, pare assai incongruo.

Rivalutando inoltre i molti documenti di scavo, eseguiti anche in vari punti dell'acrocoro orvietano, si coglie l'impressione che qui si tratti di un luogo sacro, meta di pellegrini provenienti da varie parti della Etruria. E si può pensare —in vaga analogia con Abydos— che nell'ambiente etrusco fosse vivo il desiderio di esser sepolti o almeno ricordati vicino a quella dea dalla venerazione così peculiare.

Purtroppo s'ignora il nome etrusco di questa divinità, dato che una lamina di bronzo con l'iscrizione $\theta \text{ val } \ve a l$, dall'Andrén (cf. nota 6) messo in rapporto con la statua, non fu rinvenuta nella zona di "Cannicella" (cf. *Topografia* II p. 128s). E sembra improbabile che si possa trattare di una *hypostasis* di Afrodite, innanzi tutto per il proposto paragone tra la dea di "Cannicella" e Nin-šubur(a); e poi perché l'etrusca Afrodite, ossia *Turan*, non aveva —a quel che pare— alcuna connessione con i morti.

Quanto poi alle interpretazioni, che vedono qui un *pendant* per l'Afrodite $\epsilon\pi\iota\tau\upsilon\mu\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$ di Delfi, per l'Afrodite $\tau\upsilon\mu\theta\alpha\rho\acute{\upsilon}\chi\omicron\varsigma$ degli Argivi e Laconi, e per la *Venus Libitina* dei Romani, ho cercato in altra sede di dimostrare che tali confronti non possono basarsi su so-

⁵⁸ A. H. SAYCE, *Etruscan Affinities in a Ras Shamra Tablet*, JRAS 1932 p. 43ss; per la tavoletta hurrica cf. A. HERDNER, CTCA no. 166.

⁵⁹ Per un altro esempio di *temenos* all'aria aperta, connesso con tombe cf. T. ÖZGÜC, *Altintepe* II, Ankara 1969, p. 73s; figg. 29-32; tavv. XXVI-XXVII.

lidi argomenti (cf. *Topografia* III p. 95s). E che pure nelle concezioni orientali né Astarte⁶⁰ né Ištar fossero collegate con gli inferi, sono numerosi testi a provarlo. Anzi, l'epopea della "Discesa d'Ištar" può menzionarsi proprio quale prova contraria.

E lo stesso vale per l'Afrodite cipriota⁶¹, anche se il masso gigantesco aniconico del *temenos* di "Cannicella" (cf. *Topografia* II p. 126s/IV) possa trovar riscontro nel simbolo di culto dell'Afrodite di Paphos⁶². Ma a prescindere dal fatto che pure altre divinità, p. es. proprio la *Magna Mater*, venivano venerate con simulacri aniconici, e che ad Altintepe si sono trovate tre stele (cf. nota 59), si ha da avvertire che il masso di "Cannicella" appartiene ad un ampliamento della zona sacra in un periodo più recente⁶³. Bisognerebbe ammettere, dunque, che in quel tardivo momento le antiche credenze ed innanzi tutto la connessione con la necropoli fossero svanite, e che una "riforma liturgica" avesse dato luogo ad uno dei tanti sincretismi, che qui avrebbe toccato la *Dea Madre* hurrica e l'Afrodite cipriota. Il che pare alquanto fantasioso.

Comunque, rimangono ipotetici il culto e le varie funzioni sacre, eseguiti in questo *temenos* dinanzi alla dea. Certo, la presenza di are, di vasche, di pozzi e di un esteso sistema di condutture d'acqua invita ad un confronto con alcuni rituali funebri conservati tra i testi cuneiformi⁶⁴. Ma in assenza di qualsiasi rituale etrusco, necessario per il paragone, conviene arrestarsi in attesa di ulteriori argomenti, che possano rinforzare l'affinità tra Hurriti ed Etruschi; e ciò nonostante i reperti archeologici di alcune tombe, che trascinano, invece, ad un tale confronto.

Concludendo ora queste riflessioni su un possibile paragone tra Nin-šubur(a) e la dea di "Cannicella", si ha da accennare pure alle ulteriori sorti del *temenos*. Dai dati di scavo risulta che l'intera zona sacra cadde vittima di un incendio, databile non prima del IV sec. d.C., dato che la vasca di epoca imperiale si trovò sotto

⁶⁰ Il Gamurrini (cf. nota 8) aveva avanzato questa ipotesi in base a vaghi confronti linguistici ("Turan = Tiria", connessa, dunque, con "Tiro di Fenicia").

⁶¹ Il Blinkenberg (cf. nota 8) aveva arguito che la statuina di "Cannicella" poteva rappresentare una "copia" dell'immagine pre-prassitelea dell'Afrodite di Cnido, la quale —secondo lui— era un'importazione da Cipro.

⁶² Per quest'ultima cf. R. DUSSAUD, *Kinyras*, "Syria" XXVII (1950) p. 80s.

⁶³ Né il Gamurrini né il Koerte, gli unici a vedere i risultati di scavo, offrono un qualsivoglia tentativo di datazione delle costruzioni aggiuntive. Sicché ogni precisazione cronologica sarà da aspettarsi da un riesame della zona sacra, oggi sotterrata. Tuttavia, l'irregolarità dei muri, notata nei rapporti di scavo a cura dell'ing. Mancini, suggerisce una data piuttosto tardiva in periodo etrusco-romano, se non più recente ancora, come è il caso di una vasca del periodo imperiale (cf. *Topografia* II p. 117).

⁶⁴ Per un elenco di questi rituali cf. anche E. EBELING, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin/Leipzig 1931.

lo strato della catastrofe (cf. nota 63), nel quale si raccolse, invece, una moneta del periodo costantiniano. Comunque, più notevole ancora è il fatto che la statuina —contrariamente a quanto si è scritto finora— non si spezzò perché caduta dall'alto. Al contrario, il modo, come fu rovinata, offre eloquenti indizi per supporre una volontà ben precisa che mirava a colpire le principali caratteristiche del *numen* pagano. Ed in altra sede (*Topografia* II p. 119s), ho suggerito di connettere questo spirito di demolizione con i decreti di Graziano e di Teodosio. Questa proposta si può, oggi, confermare con altri due casi simili avveratisi in Orvieto, di cui uno è appoggiato pure da un'epigrafe, che parla espressamente di *idola eiecta* (cf. *Topografia* III p. 106s/IV e p. 374s/II). Ma il problema del primo cristianesimo in Orvieto è altrettanto difficile, quanto affascinante, e sarà da affrontarsi in altro studio.

Roma

B. KLAKOWICZ