

# UN'ISCRIZIONE GRECA DIPINTA E I CULTI DELLA VIGNA PARROCCHIALE A CAERE

(Con le tavv. XXI-XXIII f.t.)

## I. INTRODUZIONE

Nel corso dei 'nuovi' scavi del Consiglio Nazionale delle Ricerche nell'area urbana di Caere, in località Vigna Parrocchiale (*tav. XXI*)<sup>1</sup>, è venuto alla luce un singolare documento epigrafico<sup>2</sup> che getta uno spiraglio di luce sui culti praticati nel santuario cerite.

Il frammento vascolare iscritto è stato rinvenuto nel 2004 in prossimità del lato settentrionale del c.d. edificio ellittico (*tav. XXII a*), in un punto parzialmente saggiato in profondità già nel 1983. In quella occasione, come è registrato nella documentazione di scavo<sup>3</sup>, si intervenne, prima con il mezzo meccanico e successivamente 'a mano', in una sorta di «cavo di tufo» che seguiva l'andamento ellittico della struttura per svuotare una «sacca di grossi frammenti di tufo» e detriti di vario genere. La ripresa dello scavo, da parte del CNR-ISCIMA e della Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Etruria Meridionale, nel 2004, ha consentito di chiarire che su questo versante dell'edificio ellittico – a differenza di quanto avviene sul lato opposto del complesso, in direzione del

---

Questo testo integra le conclusioni di un mio precedente lavoro, ora pubblicato negli Atti del convegno in memoria di Mauro Cristofani (*Munera Caeretana* 2008). L'occasione è gradita per rinnovare i miei ringraziamenti alla direzione del CNR-Istituto di Studi sulle Civiltà Italiane e del Mediterraneo Antico (ISCIMA) che mi ha accordato in questi anni fiducia nello scavo della Vigna Parrocchiale (prof. F. Roncalli), e alla Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Etruria Meridionale (SBAEM), nelle persone delle dott.sse A. M. Moretti e R. Cosentino, per la disponibilità che mi hanno dimostrato e le continue agevolazioni. Per i consigli e le notizie, ringrazio A. Brugnone, S. Carosi, F. Delpino, A. Ercolani, A. Johnston, C. E. Portale, D. Paleothodoros, S. Ribichini, M. Sannibale, I. Tantillo e P. Xella. Sono grato infine al prof. F. Roncalli per i proficui scambi di idee intrattenuti sullo scavo, al prof. A. Maggiani per la consueta disponibilità al dialogo e per i suggerimenti e al prof. G. Colonna per le utili indicazioni fornite in sede di revisione finale del testo. La documentazione grafica e fotografica che correda il lavoro, è stata realizzata da M. Bellisario (*tavv. XXI-XXII a*), D. Savella (*fig. 1*) e dal sottoscritto (*figg. 2-3; tav. XXIII a*).

<sup>1</sup> Brevi notizie sui recenti scavi del Consiglio Nazionale delle Ricerche a Cerveteri, in località Vigna Parrocchiale, sono fornite in BELLELLI 2004 e BELLELLI-RIZZO-RONCALLI 2007, pp. 61-64. Più estesamente, vedi ora BELLELLI 2008c.

<sup>2</sup> Si è data una notizia preliminare del ritrovamento in BELLELLI 2008c.

<sup>3</sup> Giornale di Scavo, giornate del 30 giugno e del 1 luglio 1983.

teatro romano, ove corre un elegante marciapiede in lastre di peperino<sup>4</sup> – esiste effettivamente un accumulo artificiale di terreno frammisto a detriti di vario tipo, con vistose concentrazioni di materiale lapideo informe, che può ben corrispondere alla situazione riscontrata nel 1983.

Secondo l'interpretazione fornita in altra sede<sup>5</sup>, si tratta del residuo della massicciata di (sotto)fondazione del marciapiede dell'edificio ellittico, che su questo versante della struttura era stato asportato, forse ancora in età antica, per reimpiegare le preziose lastre in peperino che ne facevano parte.

La massicciata si impostava su una unità stratigrafica che obliterava a sua volta la copertura di un gigantesco canale di drenaggio ritrovato *in situ*, alla base del 'tamburo' di tufo su cui sorge l'edificio ellittico. Il frammento iscritto oggetto di questo contributo è stato rinvenuto all'interno di questo strato, insieme ad altro materiale ceramico, in parte di carattere residuale.

Benché ritrovato in un contesto stratigrafico scarsamente indicativo, perché funzionale a riempire una depressione artificiale insieme a detriti e materiale non più in uso, il nostro documento epigrafico riveste, per motivi intrinseci, un certo interesse ai fini della storia dei culti della Vigna Parrocchiale. Come si cercherà di dimostrare esso è infatti un elemento del servizio vascolare del santuario, prezioso perché munito di una iscrizione dipinta.

## II. IL SUPPORTO

Il vaso iscritto, conservato per circa un terzo, appartiene a una forma aperta piuttosto bassa, apparentemente sprovvista di anse, munita di piede ad anello (*fig. 1; tav. XXIII a*)<sup>6</sup>. La vasca è a calotta emisferica con profilo continuo; il labbro indistinto è appiattito nella parte superiore. Il recipiente, classificabile come ciotola o coppetta, è accuratamente decorato a fasce sia all'interno della vasca (una banda e due fascette concentriche) che all'esterno (un'ampia banda sotto l'orlo)<sup>7</sup>. All'interno del tondo è dipinta l'iscrizione esaminata in dettaglio nel paragrafo seguente.

Dal punto di vista morfologico il nostro vasetto non è privo di confronti. Il richiamo più immediato in ambito ceretano è offerto dalla ceramica (tardo-)arcaica decorata a fasce o a vernice nera, di fabbrica locale, ben attestata anche nello 'scarico' della Vigna Parrocchiale<sup>8</sup>. Ottimi raffronti sono reperibili anche a Pyrgi, nell'ambito della c.d. ce-

<sup>4</sup> Su questo singolare apprestamento architettonico, M. CRISTOFANI in *Caere* 2003, p. 249, figg. 120-123.

<sup>5</sup> BELLELLI 2008c.

<sup>6</sup> Alt.: 4,5 cm; diam. max. ricostruibile: 13 cm; diam. ricostruibile del piede: 6,2 cm.

<sup>7</sup> La vasca presenta un'accurata ingubbiatura di colore Munsell 10YR 7/4 ('very pale brown') e una vernice di colore rosso-vermiglio accostabile alla tonalità Munsell 10R 5/8 ('red'). L'argilla, ben depurata, è di colore Munsell 10YR 6/4 ('light yellowish brown'). La banda esterna di vernice è alta 1,7 cm.

<sup>8</sup> Sulla classe, SANTORO 1992; cfr. in part. le ciotole di tipo 2: *ibidem*, p. 137.

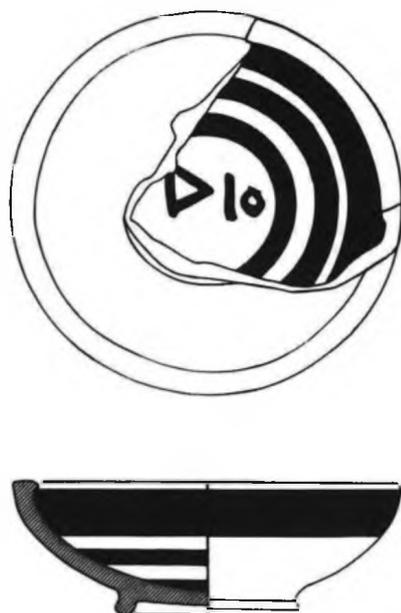


fig. 1 - Coppetta iscritta dagli scavi del CNR-ISCIMA a Cerveteri, in località Vigna Parrocchiale (disegno D. Savella).

ramica arcaica (locale) a vernice nera<sup>9</sup>, nonché nel distretto tolfetano, per esempio nei corredi del Ferrone<sup>10</sup>.

La nostra coppetta infine si confronta in modo puntuale con le 'coppe con orlo piatto e piede ad anello' rinvenute negli scavi milanesi dell'abitato di Tarquinia<sup>11</sup>. Secondo G. Bagnasco Gianni<sup>12</sup> si tratta di una «creazione locale di lunga durata» esemplata su prototipi greco-orientali, caratteristica della produzione depurata a bande di area tarquiniese. Come ha messo in luce la Bagnasco, si tratta di produzioni di difficile inquadramento, di stampo ionizzante, che attingono a un patrimonio tecnico – si pensi alle vernici – saldamente radicato nella tradizione artigianale locale, che dal punto di vista cronologico travalica senz'altro i limiti dell'età arcaica. Nel repertorio di queste produzioni seriali a bande si possono ravvisare infatti anche esiti sub-arcaici ed è a questo orizzonte seriore, a nostro avviso, che si deve ascrivere anche la nostra coppetta, per la quale proponiamo come datazione la prima metà del V secolo a.C., compatibile con quella che emerge dall'analisi paleografica dell'iscrizione.

<sup>9</sup> Cfr. a titolo esemplificativo G. COLONNA, in *Pyrgi* 1959, p. 237, fig. 81 (1).

<sup>10</sup> Cfr. a titolo esemplificativo BROCATO 2000, p. 249, n. 73, fig. 295 (esemplare dalla tomba 19, classificato nell'ambito della 'ceramica etrusca arcaica a fasce').

<sup>11</sup> BAGNASCO GIANNI 1999, pp. 117-120, 138-140, tavv. 12-14.

<sup>12</sup> BAGNASCO GIANNI 1999, pp. 138 e 140.

## III. L'ISCRIZIONE

Nel fondo interno della coppetta, entro un medaglione marginato da una fascetta anulare dipinta in rosso-bruno, corre da sinistra a destra una breve iscrizione anch'essa dipinta (fig. 1; tav. XXIII a)<sup>13</sup>. I segni sono soltanto tre e benché la vasca sia interessata da un'estesa lacuna nel punto che precede il primo segno, si può escludere che qualche altra lettera si sia perduta a sinistra. Dato il rimpicciolimento progressivo delle lettere da sinistra a destra, si può infatti ipotizzare che l'estensore dell'iscrizione abbia cominciato a tracciare il suo breve testo partendo più o meno dal centro del medaglione, e per un calcolo errato dello spazio disponibile sia stato costretto a ridurre in corso d'opera le dimensioni delle lettere, fin quasi a sfiorare con l'ultima di esse il margine del medaglione<sup>14</sup>.

Le lettere presentano una forma estremamente semplificata: la prima consiste in un triangolo, la seconda in un'asta verticale, la terza in un cerchiello. Benché non si possa escludere a priori che l'iscrizione sia in lingua etrusca<sup>15</sup>, il breve testo acquista a nostro avviso maggior perspicuità se letto alla greca, come sequenza di *delta*, *iota* e *omicron*: ΔΙΟ.

L'unica lettera che si presti a una analisi più approfondita è la prima. Si tratta di un triangolo ruotato di circa 45° in senso anti-orario rispetto alla linea immaginaria su cui corre l'iscrizione, con uno dei tre vertici 'puntato' in direzione della lettera successiva. A nostro avviso non è un *rho* di aspetto spigoloso, come accade talvolta soprattutto nelle epigrafi apposte su supporto metallico, ma un *delta* 'calcidese' 'ad angolo'. In questa peculiare veste grafica, il *delta* è ampiamente attestato sia in molte città della Sicilia prima dell'adozione della variante ionica del segno<sup>16</sup>, sia in ambito campano e, più particolarmente, cumano<sup>17</sup>. Qui, come in Sicilia, il *delta* 'ad angolo' è peculiare dell'uso epigrafico locale; secondo A. Brugnone<sup>18</sup>, inoltre, la sostituzione in area siceliota con il *delta* a triangolo isoscele di tipo ionico ha una rilevanza cronologica, perché la cospicua documentazione di V secolo indica un avvicendamento dei due segni nel corso del secondo quarto del V secolo a.C.

<sup>13</sup> Alt. massima delle lettere: 2 cm.

<sup>14</sup> L'iscrizione occupa uno spazio lineare di 3,4 cm; rispetto alle iscrizioni dipinte del Gruppo Spurinas (su cui vedi ora BERNARDINI 2001) la nostra non è tracciata con ductus anulare.

<sup>15</sup> In questo caso l'unica lettura possibile è ΠΙΘ, che può tutt'al più evocare il termine, estremamente problematico, occorrente più volte, con varie terminazioni, nella Tabula Capuana: CRISTOFANI 1995, pp. 82-83.

<sup>16</sup> BRUGNONE 1995, pp. 1302-1307. Si uniformano in quest'uso quasi tutte le città greche della Sicilia, inclusa Siracusa: *ibidem*, pp. 315-316. Il *delta* 'ad angolo' ritorna, infine, nelle legende che corredano i c.d. vasi calcidesi a figure nere: ARENA 1994, pp. 97-110, tavv. XXV-XXVII.

<sup>17</sup> La forma del *delta* con apice a destra è ritenuta, per esempio, un tratto tipico dell'epigrafia cumana da P. LOMBARDI, in *Museo Campi Flegrei* 2008, p. 128. Ampie e ben illustrate rassegne delle epigrafi arcaiche magno-greche, includenti molti testi con *delta* 'ad angolo', sono offerte da LANDI 1979 e DUBOIS 1995.

<sup>18</sup> BRUGNONE 1995, pp. 1305, 1313.

Questo particolare uso del *delta* greco, che non a caso si ripresenta anche in un altro breve testo epigrafico dall'area urbana di Cerveteri pubblicato a suo tempo da Mengarelli<sup>19</sup>, consente di guadagnare un punto fermo nella interpretazione storica del nostro breve testo, che si rivelerà utile nel prosieguo dell'indagine: l'iscrizione greca venuta alla luce a Cerveteri indirizza verso l'ambiente calcidese d'Italia.

Stabilita la lettura, il passo successivo, non privo di ostacoli, è tentare una interpretazione soddisfacente dell'iscrizione. Se, come crediamo, la lingua è greca, l'iscrizione non può che essere intesa come abbreviazione di un nome, umano o divino.

Le integrazioni possibili come nome personale sono molteplici<sup>20</sup>; fra le tante, va annoverato il raro nome, riferito al *factor* della nota antefissa camarinese, Diopos<sup>21</sup>. Seguendo questa opzione, ci troveremmo di fronte, almeno in via teorica, alla firma abbreviata di un artigiano greco, comparabile a quelle – anch'esse dipinte – attestate a Falerii e nella stessa Caere<sup>22</sup>; ma in questo caso, più che la resa, sarebbe indubbiamente anomala la posizione del nome dell'artigiano al centro del bacino della coppetta, in grandissima evidenza per chi guardava l'oggetto.

Se invece si tratta, come crediamo, di un teonimo abbreviato – come maggiormente si conviene a una iscrizione dipinta così posizionata ed enfaticamente proposta allo sguardo altrui – le possibilità sono sostanzialmente solo due: può trattarsi dell'abbreviazione del nome di Zeus, flesso al genitivo ma mancante del morfema, oppure del nome di Dioniso (è impossibile dire se espresso al nominativo oppure in caso obliquo). Benché rare, entrambe le soluzioni sono effettivamente documentate in ambito greco: la forma Διο in luogo di Διος, genitivo del nome di Zeus, è infatti attestata a Laterza, in Magna Grecia<sup>23</sup>; nelle placchette orfiche rinvenute a Olbia, sulle coste del Mar Nero, invece, in almeno due casi è il teonimo Dionysos ad essere abbreviato drasticamente come *Dio* e *Dion*<sup>24</sup>.

D'altra parte è del tutto inverosimile, secondo noi, che l'artigiano-scriba volesse scrivere il nome di Zeus al genitivo e non lo abbia fatto perché mancava lo spazio per inserire il *sigma*, pur sapendo che agendo in questo modo lasciava il lettore in dubbio sull'identità del teonimo. Al contrario, l'abbreviazione del nome di Dioniso si spiegherebbe bene proprio con l'impossibilità di scrivere per esteso il nome del dio, troppo lungo per l'esiguo spazio del medaglione della coppa.

<sup>19</sup> Si tratta del documento n. 147 dell'elenco stilato da MENGARELLI 1937 (fig. a p. 435, ultima fila in basso, secondo facsimile da sinistra). Di foggia diversa, a triangolo isoscele, è invece il *delta* su cui ha attirato l'attenzione COLONNA 2004, p. 78, nota 57.

<sup>20</sup> Lo spoglio del repertorio allestito negli anni da Fraser e Matthews (1987-2005), schiude infatti innumerevoli possibilità di cui non è possibile qui dar conto, per economia di spazio.

<sup>21</sup> PELAGATTI 1977, pp. 61-65, fig. 20, tav. II, 6.

<sup>22</sup> Si tratta di documenti di un certo interesse dal punto di vista storico-culturale, talvolta intrinsecamente ambigui, come indica il caso di un certo Απολ, attestato a Cerveteri, su cui vedi i ripensamenti di COLONNA 2004, p. 81, nota 76.

<sup>23</sup> LO PORTO 1968, p. 114 sg., figg. 37-38.

<sup>24</sup> I due documenti sono rubricati sotto il n. 94, alle pp. 154-155, del repertorio di DUBOIS 1996. Gli stessi, sono ora inclusi anche nel corpus dei testi orfici allestito da TORTORELLI GHIDINI 2006, pp. 153-161, con relativa discussione.

Se si prescinde dalla redazione abbreviata, non si tratterebbe della prima attestazione del teonimo greco in Etruria: basti pensare alla celebre iscrizione dionisiaca graffita su una coppetta a vernice nera di Spina, ove però il nome del dio è scritto per esteso al genitivo sulla parete esterna della vasca<sup>25</sup>.

Ciò premesso, poiché nel nostro caso l'iscrizione è dipinta, abbiamo probabilmente a che fare con una informazione 'programmata' in partenza, connessa con l'uso effettivo del supporto, che – dato il contesto santuarioale in cui è stato trovato – dovrebbe essere di natura sacra. L'opzione seguita da colui che ha realizzato contestualmente vaso e iscrizione è tipica delle marche di consacrazione apposte sugli arredi sacri, e questo probabilmente era in origine la coppetta di Cerveteri: una stoviglia impiegata *in sacris*, contrassegnata con il nome del dio, in questo caso abbreviato, al quale era rivolto il culto<sup>26</sup>. In ambito ceretano, per questa peculiare categoria di testimonianze archeologiche è reperibile un confronto perfetto: nell'area del c.d. tempio di Era indagata da R. Mengarelli<sup>27</sup>, contigua a quella scavata dal CNR, sono state ritrovate numerose coppette con iscrizioni greche dipinte che registrano il nome della dea Era<sup>28</sup>, che oggi vengono interpretate non come ex voto ma come elementi del servizio vascolare del santuario<sup>29</sup>. L'iscrizione dipinta della Vigna Parrocchiale può essere inoltre accostata a quelle, anch'esse dipinte, apposte sui vasi del gruppo Spurinas, recentemente riesaminate da C. Bernardini<sup>30</sup>, che menzionano per lo più il nome del committente o, a seconda dei punti di vista, del fabbricante e, in alcuni casi, un teonimo al genitivo. Significative affinità si possono, in generale, riscontrare con la categoria dei *pocola deorum*<sup>31</sup>, o quella dei *grammatika ekpomata*<sup>32</sup>, nella quale rientra tutta quella vasta congerie di vasi iscritti adoperati in occasione di libazioni (anche private) a divinità, in cui le iscrizioni non erano altro che dichiarazioni della proprietà divina (del vaso). Il caso 'letterariamente' più significativo, per la nostra indagine, è in questo senso lo skyphos iscritto con il nome di Dioniso al genitivo menzionato in un celebre passo di Ateneo<sup>33</sup>.

In definitiva, per le considerazioni sopra esposte, la coppetta iscritta di Cerveteri può essere considerata a titolo di ipotesi un documento del culto dionisiaco o, meno probabilmente a nostro avviso, di un culto indirizzato a Zeus. Per quanto riguarda l'uso

<sup>25</sup> D. BALDONI, in *Comacchio* 1991, p. 170, n. 84. Più recentemente, E. Benelli e M. Harari, in *Storia di Ferrara* 2004, rispettivamente pp. 267 e 300. Sul significato e le possibili interpretazioni di questo importante documento epigrafico: MALNATI 1993, p. 166.

<sup>26</sup> Su questa classe di iscrizioni sacre, interpretabili come marchi di possesso dei santuari: MARAS 2000, pp. 135-137.

<sup>27</sup> MENGARELLI 1936; NARDI 2003.

<sup>28</sup> MENGARELLI 1936, pp. 84-86, fig. 7.

<sup>29</sup> Si rimanda a questo proposito all'ampia disamina di GENTILI 2004 e alle puntuali annotazioni di COLONNA 2004, p. 78.

<sup>30</sup> BERNARDINI 2001.

<sup>31</sup> Su questi documenti cfr. il recente intervento di D. Nonnis (2002-2003).

<sup>32</sup> NONNIS 2002-2003, p. 293, con riferimenti a nota 161.

<sup>33</sup> ATHEN. XI 465 sgg.

del greco anziché dell'etrusco, si tratta di una singolarità di un certo interesse<sup>34</sup>, probabilmente legata agli aspetti rituali e liturgici, che va adeguatamente motivata. Una risposta plausibile emergerà da quanto verrà esposto nel paragrafo seguente.

#### IV. I CULTI DELLA VIGNA PARROCCHIALE: UN PARALLELO CON ROMA

Il documento epigrafico discusso nel paragrafo precedente impone un riesame generale del problema dei culti praticati nel santuario ceretano della Vigna Parrocchiale<sup>35</sup>. Com'è noto, gli scavi del CNR condotti nell'area in questione negli anni '80 del secolo scorso, sotto la guida di Mauro Cristofani, non portarono al rinvenimento di dati decisivi ai fini dell'identificazione dei culti. Per esplicita ammissione dello scavatore, infatti, erano interamente perduti a causa delle reiterate manomissioni moderne della stratigrafia, tutti gli strati di abbandono dell'area sacra<sup>36</sup>. In effetti, nel pur ingente materiale recuperato nel corso delle sei campagne di scavo, non fu trovata traccia di ex voto, iscrizioni votive, *anathemata* o simili. Né d'altra parte l'esame di quel che resta dell'apparato decorativo del tempio tuscanico, ormai concluso, ha apportato novità sulle divinità titolari del culto (o dei culti)<sup>37</sup>. Cionondimeno, M. Cristofani è riuscito a fornire un quadro plausibile dei culti della Vigna Parrocchiale, basandosi sull'orientamento della *aedes* e sulle fonti letterarie<sup>38</sup>: secondo lo studioso, il tempio tuscanico, poiché orientato a nord-ovest, sarebbe dedicato a un Tinia/Giove con caratteri inferi, da identificare con il titolare della *aedes Iovis* ceretana menzionata in Livio XXVII 23, 3<sup>39</sup>. La proposta integra alcune precedenti annotazioni dello studioso<sup>40</sup>, secondo le quali alla Vigna Parrocchiale sarebbe stata venerata una divinità maschile qualificata dall'epiteto *apa* restituito da alcune iscrizioni vascolari già note al Mengarelli<sup>41</sup>.

Rispetto a questo quadro incerto e provvisorio, lo studio esaustivo dei materiali rinvenuti nei 'vecchi' scavi del CNR, confluito nell'ultimo volume finora pubblicato della collana "Caere", edito dopo la scomparsa di Cristofani<sup>42</sup>, ha consentito di compiere un piccolo ma decisivo passo in avanti. Nel corso dello studio del materiale di riempimento

<sup>34</sup> Sulle difficoltà interpretative poste da siffatti documenti epigrafici vedi l'analisi di D. Nonnis (1991-1992) relativa all'iscrizione greca dipinta da Satricum, con ventaglio di ipotesi, più o meno plausibili.

<sup>35</sup> La messa a punto più organica su questo argomento è il contributo postumo di M. Cristofani (CRISTOFANI 2000, pp. 404-409).

<sup>36</sup> CRISTOFANI 1986a, p. 15.

<sup>37</sup> In attesa della pubblicazione definitiva del complesso, ormai imminente, vedi l'ampia rassegna curata da A. GUARINO, in *Roma* 2001, pp. 132-140.

<sup>38</sup> CRISTOFANI 2000, pp. 407-409; IDEM, in *Caere* 2003, p. 255.

<sup>39</sup> CRISTOFANI 2000, p. 397.

<sup>40</sup> CRISTOFANI 1992, p. 348; CRISTOFANI 1997, p. 219, nota 22; CRISTOFANI 2001, I, p. 327.

<sup>41</sup> MENGARELLI 1937, p. 393, n. 45 (31). Le attestazioni si sono moltiplicate proprio in seguito agli scavi del CNR condotti da Cristofani: cfr. PANDOLFINI 1989, p. 74, nn. 9, 10. Per l'interpretazione, vedi COLONNA 2004, p. 75, note 32 e 33, che riferisce esplicitamente le iscrizioni a Tinia.

<sup>42</sup> *Caere* 2003.

di un ambiente ipogeo inglobato nelle fondazioni del tempio tuscanico, su cui si tornerà più avanti, è stata infatti individuata un'olletta iscritta con il teonimo della divinità agraria etrusca corrispondente alla greca Demetra, Vei, espresso in nominativo<sup>43</sup>.

Tipologicamente, il piccolo contenitore è identico ai sei esemplari rinvenuti integri poco distante in un deposito propiziatorio di fondazione deposto in occasione dell'erezione del tempio tuscanico, agli inizi del V secolo a.C.<sup>44</sup>. Molto probabilmente, l'olletta faceva parte delle stoviglie del servizio vascolare del santuario<sup>45</sup> ed era originariamente utilizzata nelle *culinae* e/o in altre strutture del complesso sacro per la preparazione e/o l'offerta del pasto del commensale divino<sup>46</sup>.

È così emersa in modo inaspettato per la Vigna Parrocchiale una traccia concreta relativa ai culti colà praticati. Se ne poteva anche dedurre, accogliendo lo spunto iniziale di Cristofani, che Demetra/Vei fosse paredra di Zeus/Tinia nel tempio ceretano<sup>47</sup>. La cronologia della fondazione del tempio tuscanico e della monumentalizzazione del santuario, agli inizi del V secolo a.C., invitava inoltre a istituire un parallelo con la situazione romana, sul piano culturale e religioso da un lato e politico-istituzionale dall'altro<sup>48</sup>. Pressoché contemporaneamente alle vicende ceretane, infatti, la giovane repubblica romana si dotava di un grande tempio alle falde dell'Aventino per ospitare il culto di Cerere, Liber e Libera<sup>49</sup>.

È da qui, a nostro parere, che può utilmente riprendere l'analisi, perché alla luce dei 'nuovi' dati relativi a Caere il parallelo romano-ceretano appare ancor più motivato e illuminante.

Il tempio romano, com'è noto, fu votato nel 496 a.C. in tempi di carestia dal dittatore Aulo Postumio alla vigilia della battaglia del Lago Regillo e dedicato tre anni più tardi dal console Spurio Cassio<sup>50</sup>. Sul significato dell'articolazione ternaria del culto, Cerere, Liber e Libera, sulla sua matrice ellenica e sulla connotazione plebea, si è molto discusso e non c'è ancora pieno consenso<sup>51</sup>. Rimangono però alcuni punti fermi, confermati dalle

<sup>43</sup> A. MAGGIANI, in *Roma* 2001, p. 140, II.A.4.28; V. BELLELLI, in *Caere* 2003, pp. 172-173, n. 1897, fig. 88, tav. XLIV; Id., in *StEtr* LXV-LXVIII, 2002, p. 135, tav. XL; MAGGIANI 2005, p. 65; BELLELLI 2008b, pp. 325-326.

<sup>44</sup> A questo proposito, si rimanda a quanto esposto in BELLELLI 2008b, pp. 325-326, fig. 7 e a BELLELLI c.s.

<sup>45</sup> Così COLONNA 2004, p. 78, nota 57.

<sup>46</sup> È significativo che sia queste ollette che le ciotole-coperchio discusse *infra* in questo stesso paragrafo, siano umili stoviglie di ceramica grezza: si tratta di un indizio della arcaicità del rito, a nostro avviso connesso alla sfera primaria del nutrimento e della sussistenza (vedi a questo proposito BELLELLI c.s.).

<sup>47</sup> Osservazioni convergenti, espresse indipendentemente, in *Caere* 2003, p. 174 (V. BELLELLI) e in COLONNA 2004, p. 75, nota 34.

<sup>48</sup> BELLELLI 2005, p. 234; MAGGIANI 2005, pp. 65, 68; BELLELLI 2008b, p. 328.

<sup>49</sup> ZEVI 1987, p. 125 sgg.

<sup>50</sup> Elenco esaustivo e analisi delle fonti in COARELLI 1995. Sul *votum* del tempio, in particolare, vedi SABBATUCCI 1988, pp. 173-174. Per il quadro storico generale, compresi gli aspetti culturali ed economici, cfr. rispettivamente anche MASTROCINQUE 1988 e AMPOLO 1990.

<sup>51</sup> Uno degli aspetti più problematici è quello della ellenicità della triade divina, rivendicata a più ripre-

fonti storiografiche e letterarie, che forniscono un quadro abbastanza coerente degli avvenimenti, utili anche per la nostra analisi.

La consultazione dei Libri Sibillini<sup>52</sup> – di fatto – aprì la via alla introduzione a Roma di un culto che, se non poteva dirsi pienamente straniero, rappresentava però, senza dubbio, lo sforzo di armonizzare in una cornice ellenizzante un 'pacchetto' di culti agrari locali<sup>53</sup>. Quale che sia stato l'impulso decisivo, italiota o siceliota, è chiaro che fu allora operante la mediazione culturale del mondo greco d'Occidente<sup>54</sup>. Quel che appare peculiare e merita di essere sottolineato ai fini della individuazione degli influssi culturali, è l'articolazione ternaria del culto<sup>55</sup>, che vede a Roma le due dee del grano associate a Liber, personalità divina romano-italica che, grazie alla preziosa testimonianza di Dionigi di Alicarnasso (VI 10, 1; 17, 2), sappiamo doversi assimilare al dio greco Dionysos<sup>56</sup>.

L'associazione non è del tutto scontata perché nella 'galassia' dei culti demetriaci di ascendenza greca, a cominciare dalla situazione 'archetipica' di Eleusi, il ruolo di Dioniso è stato considerato a lungo ambiguo e marginale<sup>57</sup>.

---

se con forza da F. Altheim (ALTHEIM 1931a; 1931b; 1996, pp. 144-145), che molti autori moderni tendono però a ridimensionare o, quanto meno, a considerare non originaria: cfr. per esempio la posizione di MASSA-PAIRAULT 1987, p. 577, e quella di DE CAZANOVE 1990, che considera la composizione della triade romana un fatto recente rispetto alla fondazione degli inizi del V secolo, da addebitare a influenza attico-eleusina mediata da Neapolis.

<sup>52</sup> Il recente intervento di C. Santi (SANTI 2000, pp. 25-26) ha chiarito che alla base della notizia riportata da Dionigi di Alicarnasso sulla consultazione dei Libri Sibillini (VI 17, 2-4) vi è una «memoria autentica [...] coeva ai fatti narrati».

<sup>53</sup> Sebbene oggi, dopo gli studi seguiti al fondamentale contributo di H. Le Bonniec (1958), nessuno pensi più a un pedissequo calco da parte romana di una struttura teologica greca, prevale nondimeno l'idea che gli aspetti ellenizzanti del culto siano originari: si veda per esempio la posizione di CORNELL 1995, p. 184. Sulla strutturazione della triade indigena: DUMÉZIL 1977, pp. 332-333. Su Cerere, in particolare, e sulla sua non perfetta sovrapposizione alla Demetra greca cfr. DUMÉZIL 1977, pp. 328-329; SPAETH 1996; CALISTI 2007. Su Liber e Libera, vedi RADKE 1965, pp. 175-183; DUMÉZIL 1977, pp. 331-332; MONTANARI 1984; MONTANARI 1988, p. 103 sgg.

<sup>54</sup> Cfr. nota precedente e discussione *infra*. Estrema appare la posizione di BRUHL 1953, p. 31, secondo il quale, in particolare, la fondazione del tempio aventinense fu un evento epocale perché per la prima ed ultima volta il Dioniso greco fu ammesso e ufficialmente riconosciuto nella religione di stato romana.

<sup>55</sup> Su questo punto insiste giustamente ARDOVINO 1999, p. 184.

<sup>56</sup> Secondo DUMÉZIL 1977, pp. 332-333, in realtà, il processo prevede l'associazione a Cerere della coppia Liber/Libera. La precoce associazione tra Demetra/Cerere e Dioniso/Liber, in ambito romano-italico, e i presunti antefatti italici del culto triadico romano sono ipotesi cariche di conseguenze, generalmente argomentate sulla base della controversa iscrizione falisca Vetter 241, per cui si rimanda alle analisi di POCETTI 1994 e DE CAZANOVE 1991. Il forte e antichissimo radicamento del culto di Liber nella religione italica si evince, in ogni caso, dalla preziosa iscrizione paleoitalica del biconico di Uppsala: COLONNA 1999.

<sup>57</sup> Cfr. per es. KERN 1931, pp. 23-24; MYLONAS 1961, pp. 241, 276-278; JEANMAIRE 1972, p. 432 sgg.; SFAMENI GASPARRO 1986, p. 121; BIANCHI 2004, p. 261. Per un recente riesame di tutta la vicenda eleusina, LIPPOLIS 2006. Sui caratteri e lo 'statuto' peculiare di Dioniso nell'ambito della religione greca esiste una letteratura sterminata: fra i lavori, più o meno recenti, di 'taglio' e metodologia talvolta molto diversi cfr. almeno JEANMAIRE 1972; BRELICH 1978, pp. 362-368; KERÉNYI 1982, pp. 230-252; CHIRASSI COLOMBO 1983; KERÉNYI 1992; ROCCHI 2001; BURKERT 2003, pp. 318-327; SABBATUCCI 2006, pp. 64-66; SEAFORD 2006.

Come è stato evidenziato recentemente<sup>58</sup>, però, a dispetto della vulgata, una triade demetriaca greca includente Dioniso, a quanto pare, è realmente esistita<sup>59</sup>. Ardovino ne ha raccolto e discusso le testimonianze archeologiche, che sono disperse ma eloquenti, e ha individuato in Gela e Poseidonia i principali teatri occidentali del fenomeno<sup>60</sup>. Esistono pertanto i presupposti per riproporre su nuove basi, senza le forzature del passato, l'idea di fondo che, se un qualche apporto greco alla struttura indigena del culto romano vi è stato, questo potrebbe essere soltanto di marca greco-occidentale, non esclusivamente siceliota<sup>61</sup>.

Per gli aspetti demetriaci del culto, peraltro, l'ipotesi tradizionale di una mediazione siceliota, rimane secondo la critica più recente la più accreditata<sup>62</sup>; permane invece qualche perplessità su una eventuale influenza siceliota nell'inserimento, accanto alla dea Madre, e alla dea Figlia, di Dioniso come paredro maschile<sup>63</sup>. Per la Sicilia, a parte il caso di Gela, su cui si è soffermato recentemente l'Ardovino<sup>64</sup>, vi è soprattutto l'evidenza, interessante ma problematica, di Siracusa, ove il culto a Dioniso di cui parlano le fonti letterarie di età romana sembrerebbe effettivamente attestato nel *thesmophorion* cittadino accanto a quello di Demetra/Cerere e Kore/Proserpina<sup>65</sup>.

Non meno importanti, d'altra parte, sono le evidenze relative alla diffusione del culto di Dioniso, isolato o in associazione a quello delle 'due dee', in area italiota. La fortuna di Dioniso in Magna Grecia<sup>66</sup>, ivi compresi gli sviluppi misterici<sup>67</sup>, rappresenta infatti uno sfondo più che adeguato per l'introduzione del culto a Roma e in Italia centrale o, meglio, per il rimodellamento del dio epicorio sul Dioniso dei Greci. Dioniso, infatti,

<sup>58</sup> ARDOVINO 1999.

<sup>59</sup> Ne sarebbero testimonianze esplicite, tra l'altro, i tre casi – in Grecia – di gruppi statuari perduti con Dioniso, Demetra e Kore registrati nella tradizione letteraria: GASPARRI 1986, p. 468, nn. 532-534. Vedi anche i cenni di CIACERI 1911, p. 221.

<sup>60</sup> ARDOVINO 1999, pp. 177-178, 182-183.

<sup>61</sup> Le basi della discussione sono poste dal lavoro di H. Le Bonniec (1958).

<sup>62</sup> Si tratta di un dato definitivamente acquisito, soprattutto dopo la persuasiva ricostruzione di F. Zevi (1999), che mette a punto un insieme coerente di dati – per l'introduzione del culto demetriaco a Roma (e nel Lazio) – che punta decisamente in direzione della Sicilia, e in particolare di Siracusa. Di diverso avviso altri studiosi, che preferiscono pensare a una mediazione cumana, indiziata dalla consultazione dei Libri Sibillini: cfr. per es. PASQUALI 1981, pp. 144 sgg.; MADDOLI 1991, p. 266; vedi anche nota 75.

<sup>63</sup> Non sembrano esservi chiari riscontri positivi nella pur immensa documentazione relativa alla Sicilia, ora esaustivamente analizzata da HINZ 1998 e in *Atti Enna* 2008. D'altra parte, secondo MARTORANA 1985, pp. 55-56 è la struttura stessa del sistema demetriaco siciliano a escludere la presenza di un paredro maschile accanto alle due dee.

<sup>64</sup> ARDOVINO 1999.

<sup>65</sup> POLACCO-TROJANI-SCOLARI 1989, pp. 111-117. Vedi anche CIACERI 1911, p. 221 sgg.

<sup>66</sup> Su questo tema, mancando ancora uno studio di ampio respiro, si rimanda alla rapida panoramica tratteggiata da CASADIO 1994. Per gli aspetti misterici, cfr. in particolare CASADIO 1982; CHIRASSI COLOMBO 1983, p. 154 sgg.; ISLER-KERÉNYI 2005; SABBATUCCI 2006, *loc. cit.* (nota 57). Più in generale, sulla religiosità salvifica in Magna Grecia vedi GRAF 1983; BOTTINI 1992 e 2005.

<sup>67</sup> Che in prosieguo di tempo, come indica la vicenda del *Senatusconsultum de bacchanalibus*, si rivelarono fatali per la sopravvivenza del dionisismo nell'Italia romana: PAILLER 1989a.

è presente nel *Persephoneion* locrese della Mannella accanto alla regina del regno dei morti Persephone<sup>68</sup>; è molto popolare a Taranto<sup>69</sup> e gode inoltre di grande successo in Campania, e in particolare nei due centri del golfo di Napoli ove è particolarmente venerata anche Demetra<sup>70</sup>, ovvero Neapolis<sup>71</sup>, dove è attestato un culto a Dioniso Ἡβών<sup>72</sup>, e Cuma, ove gli iniziati ai misteri del dio godono del privilegio di una sepoltura appartata<sup>73</sup>.

L'ipotesi italiota non è del resto in contrasto con la ricostruzione in chiave siceliota dell'introduzione del culto demetriaco a Roma e nel Lazio agli inizi del V secolo a.C., perché, come ha sottolineato Ardovino, «lo schema triadico rientra in una vasta koiné e [...] Roma può aver attinto a più città»<sup>74</sup>. In questa prospettiva, pur mettendo in conto le incontestabili difficoltà chiamate in causa da F. Zevi<sup>75</sup> per accogliere l'ipotesi, pur a lungo accreditata, di una origine tout court cumana del culto romano, non ci sembra azzardato guardare, oltre che verso la Sicilia, anche verso un centro della Campania greca (proprio Cuma?), per giustificare meglio queste relazioni incrociate fra Roma alto-repubblicana e mondo greco-occidentale. In altre parole, a nostro avviso, non si può escludere che nell'alchimia della triade plebea di Roma possa esservi stato un ingrediente greco-occidentale, forse di marca italiota, che venne ad aggiungersi all'apporto siceliota: la presenza di Dioniso accanto a Demetra/Cerere e Persephone/Libera.

Tirando le somme, pur essendo difficile spiegare come questa connessione storico-religiosa fra l'Italia centrale e il mondo greco-occidentale poté tradursi concretamente in atto, alla luce delle conoscenze attuali si possono nondimeno stabilire alcuni fatti di ordine generale. In primo luogo, va sottolineata l'esistenza nella impalcatura teologica dell'Italia preromana di uno 'schema a tre', a quanto pare largamente diffuso, legato alla sfera agraria, in cui una divinità maschile, talvolta coincidente con Dioniso, è asso-

<sup>68</sup> Decisiva, in questo senso, è la testimonianza dei *pinakes*: MERTENS-HORN 2005, pp. 52-54; vedi però, a questo proposito, le importanti annotazioni di GIANGIULIO 1994, pp. 31-33. Nella teologia orfica, ben radicata in Magna Grecia, la diade Dioniso/Persefone precede la più tarda triade di influsso eleusino: TORTORELLI GHIDINI 1995 e 2006.

<sup>69</sup> GIANNELLI 1924, p. 26; CASADIO 1994, pp. 82-85. Per mettere a fuoco il ruolo di Dioniso nella colonia spartana è fondamentale valutare correttamente il significato delle ambigue statuette di banchettanti distesi sulla *kline* rinvenute nelle stipi votive cittadine, che alcuni studiosi interpretano come un Ade dionisiaco: vedi per es. le osservazioni di ORLANDINI 1983, p. 401 (con riferimento agli studi sul tema di H. Metzger a p. 547, nota 105) e quelle di BARBAGLI-CAVALIERI 1998-99. Sul Dioniso infernale vedi anche JEANMAIRE 1972, p. 268 sgg. e le importanti annotazioni di BRELICH 1978, p. 366, nota 137.

<sup>70</sup> È qui obbligatorio il rinvio al noto passo di Plinio (*nat.* III 60) sulla contesa regionale di Demetra e Dioniso: discussione in MOREL 1998.

<sup>71</sup> Sui culti di Neapolis vedi GIANGIULIO 1986, pp. 140-148 e MADDOLI 1991, pp. 256-270. Per la presunta influenza di Siracusa sui culti di Neapolis, vedi la messa a punto di RAVIOLA 1995, pp. 103-107. Per un quadro generale sui culti delle colonie euboiche di Occidente: PUGLIESE CARRATELLI 1990, pp. 201-209.

<sup>72</sup> MIRANDA 1985, pp. 393-394.

<sup>73</sup> Ne è testimonianza superba l'iscrizione lapidaria dalla necropoli, su cui da ultima P. LOMBARDI, in *Museo Campi Flegrei* 2008, p. 208, con riferimenti alla folta bibliografia precedente.

<sup>74</sup> ARDOVINO 1999, p. 185.

<sup>75</sup> ZEVI 1999, pp. 330-331. Per una valutazione diversa vedi MELE 1987, p. 170.

ciata a una coppia di divinità femminili della fertilità, e segnatamente dell'agricoltura: a prescindere dai riscontri effettivi, che possono essere, a seconda dei casi, più o meno problematici, quel che conta, sul piano storico-culturale, è l'associabilità delle figure divine, così in Magna Grecia e Sicilia, come anche a Roma o in Etruria: questo è un dato di fatto, come indica esemplarmente il caso romano.

Lasciando la porta aperta a futuri sviluppi su questo tema, che sul versante storico-culturale è stato già da altri esplorato (sul versante italico, per es., dal Prosdocimi), rimane certa, comunque la si voglia intendere, la ellenizzazione del culto triadico praticato nel santuario romano. Al di là della notizia relativa alla consultazione dei Libri Sibillini e alla questione della *interpretatio Graeca* della triade, che è esplicitata dalle fonti, basterebbe a dimostrarlo il fatto che il personale addetto al culto era di origine greca e le sacerdotesse, in particolare, ancora in età tardo-repubblicana, erano fatte venire a Roma da due centri della Magna Grecia, Velia e Neapolis<sup>76</sup>. Il santuario ebbe inoltre sempre un rapporto privilegiato – perché atipico nel contesto romano – con il mondo greco, come dimostrano, sul versante storico-artistico, due fatti molto noti: 1) la decorazione dell'apparato decorativo originario<sup>77</sup> fu affidata ad artisti greci<sup>78</sup>, italoti secondo alcuni<sup>79</sup>, sicelioti secondo altri<sup>80</sup>; 2) il tempio fu il primo ad accogliere ufficialmente un dipinto greco, il quadro di Dionysos opera di Aristeides di Tebe riscattato da Lucio Mummio Acaico<sup>81</sup>.

C'è infine l'aspetto socio-politico-istituzionale: nella tradizione romana è istituito un legame molto forte, secondo alcuni originario<sup>82</sup>, fra il santuario e l'ascesa politica del ceto plebeo che ha pesantemente condizionato anche le valutazioni dei moderni. Basti pensare che ancora oggi si tende drasticamente a contrapporre la triade plebea del santuario aventinense a quella aristocratica del Campidoglio, come se la prima fosse una sorta di contromossa politica rispetto all'iniziativa patrizia<sup>83</sup>. Sebbene non manchino obiezioni e aggiustamenti di tiro a questo schema interpretativo<sup>84</sup>, è innegabile che il santuario

<sup>76</sup> STAT., *silv.* IV 8, 50 sgg.; CIC., *Balb.* 24, 55.

<sup>77</sup> È opinione corrente (vedi per es. già Zevi 1987, pp. 129-130; più recentemente LA ROCCA 1996, p. 608) che della decorazione templare facesse parte la celebre scultura frontonale dell'Amazzone ferita, recentemente riesaminata da LULOF 2007, con bibliografia precedente.

<sup>78</sup> PLIN., *nat.* XXXV 154.

<sup>79</sup> BRENDÉL 1978, p. 250: Campania; COLONNA, *Italia*, I, pp. 165-167: Reggio.

<sup>80</sup> COARELLI 1995, p. 260: Siracusa. Zevi 1999, p. 336, congruentemente con la sua linea interpretativa, ravvisa nell'apparato decorativo del tempio romano una spiccata «impronta siciliana».

<sup>81</sup> PLIN., *nat.* XXXV, 24. Cfr. COARELLI 1995, p. 260; GASPARRI 1986, p. 446, n. 208.

<sup>82</sup> La letteratura relativa a questo tema è vastissima: cfr. per lo meno GALLINI 1970, p. 29 sgg.; SORDI 1983; MOMIGLIANO 1989, p. 277 sgg.; PALLOTTINO 1993, p. 307 sgg.

<sup>83</sup> Per ALFÖLDI 1987, pp. 29-30, per es., la fondazione del tempio alle pendici dell'Aventino fu un atto di «cosciente imitazione della fondazione del tempio di Giove sul Campidoglio nel centro religioso dello stato patrizio». Per TORELLI 1977, p. 458, non diversamente, l'evento rappresentò un «atto rivoluzionario di contrapposizione alla triade capitolina». PROSDOCIMI 1989, p. 491, infine, introduce la nozione di «controtriade». Vedi anche DUMÉZIL 1977, pp. 332-333.

<sup>84</sup> Per ALFÖLDI 1977, p. 88, per esempio, la fondazione del santuario plebeo avvenne soltanto un secolo più tardi rispetto alle notizie riportate dalla tradizione storiografica.

romano nacque o comunque diventò in breve la proiezione sul piano politico-religioso delle aspirazioni di riscatto della emergente classe plebea<sup>85</sup>.

Se poi seguiamo il filo di un recente ragionamento di T. Wiseman<sup>86</sup> possiamo anche approdare a una visione in chiave antitirannica dell'iniziativa 'plebea' suggerita dall'esempio ateniese. Infatti se analizziamo gli eventi che videro protagonista Atene alla fine del VI secolo a.C., troviamo sostanzialmente un popolo che si sbarazza della tirannide, nel segno di Dioniso liberatore. In onore del dio venerato nel santuario presso l'acropoli (Paus. I 20, 3) con il significativo epiteto di *Eleuthereus*, 'Liberatore', furono infatti istituite feste solenni proprio in occasione della cacciata dei tiranni<sup>87</sup>. Fu così anche a Roma in occasione della cacciata di Tarquinio il Superbo, si chiede Wiseman<sup>88</sup>? Ad onta delle difficoltà dell'accostamento, l'argomentazione riveste qualche interesse, oltre che per le importanti implicazioni storiche, anche perché chiama in causa un avvenimento, l'istituzione di feste e *ludi* solenni, che sembra trovare riscontro anche a Roma: l'istituzione dei *ludi* in onore di Cerere Libero e Libera a cui fa riferimento Cic., II *Verr.* 5, 36, infatti, può ben risalire, secondo alcuni storici di Roma antica, agli inizi della organizzazione plebea degli inizi del V secolo a.C.<sup>89</sup>. Secondo una fonte tarda, opportunamente valorizzata da Wiseman – Ps. Cypr., *de spect.* 4, 1 – si tratterebbe di *ludi scaenici*<sup>90</sup>. In ogni caso, che i Liberalia contemplassero anche *ludi* lo dice espressamente Ovidio nei *Fasti* (3, 784-786) e che, in generale, a Roma, nel periodo alto-repubblicano, si celebrassero *ludi* in occasione di feste religiose di carattere pubblico, è confermato dalla notizia riportata da Dionigi di Alicarnasso sulla celebrazione dei *ludi votivi* del 499 a.C. che, secondo J. Gy. Szilágyi<sup>91</sup>, rappresentano l'antefatto storico (di ascendenza etrusca!) dell'arte scenica romana, cioè proprio di quei *ludi* scenici di cui stiamo discutendo.

<sup>85</sup> Cfr. *supra*, nota 82.

<sup>86</sup> WISEMAN 2008, pp. 136-139 e precedentemente WISEMAN 1998, pp. 35-51. Alla base delle riflessioni sviluppate da Wiseman vi sono le stimolanti conclusioni di un saggio di Connor (1990).

<sup>87</sup> Tutta la questione, com'è noto, ruota intorno a due temi controversi: l'istituzione delle Grandi Dionisie ateniesi e il presunto significato (antigentilizio o antitirannico) della adozione da parte ateniese dei grandi dèi 'popolari' del grano e della vite. Sull'argomento è intervenuto da ultimo SPINETO 2005, pp. 186-217, discutendo serratamente le argomentazioni di CONNOR 1990. Sulla valenza politica di Dioniso nel mondo greco e, in particolare, ad Atene, vedi anche ISLER-KERÉNYI 2001 (p. 225 sgg.), con valutazione sostanzialmente positiva, alla luce dei dati offerti dalla pittura vascolare, del rapporto tra Pisistrato e la fortuna di Dioniso in Attica. Vedi anche più avanti, nota 124.

<sup>88</sup> Considerazioni di analogo tenore, sia pure sganciate dal paragone ateniese, sono in SABBATUCCI 1988, pp. 103-106, secondo cui Libero è il dio in cui si incarna storicamente e simbolicamente la libertà repubblicana conseguita con la cacciata dei tiranni.

<sup>89</sup> Vedi per es. CORNELL 1995, p. 263; WISEMAN 2008, *loc. cit.* (nota 86).

<sup>90</sup> Benché nel passo manchi un riferimento esplicito a Postumio Albino, ne potrebbe scaturire l'indicazione che i Liberalia comprendessero quelli che di fatto sarebbero i più antichi *ludi scaenici* di Roma. Sui *ludi scaenici* etruschi e romani, partendo da una prospettiva diversa, cfr. il fondamentale contributo di SZILÁGYI 1981. Ampia disamina della questione, più recentemente, in JOLIVET 1993. Sulla posizione e il significato dei Liberalia nel calendario festivo di Roma arcaica, cfr. TORELLI 1984, *passim* e SABBATUCCI 1988, pp. 103-106.

<sup>91</sup> Fonti e commento in SZILÁGYI 1981 e DE CAZANOVE 1986. Vedi anche JOLIVET 1993.

Lasciando da parte questo tema, il cui approfondimento esula dai limiti di questo contributo, si è guadagnato un utile quadro di riferimento per il nostro assunto: in definitiva la vicenda del santuario romano, contemporanea a quella del santuario ceretano, indica un intreccio agli inizi del V secolo a.C. fra valorizzazione comunitaria e politica di culti agrari, influenza sul piano culturale dei Greci d'Occidente e articolazione dialettica del corpo sociale che si riflette anche sull'organizzazione dei culti 'di stato'. Si può ipotizzare anche per Caere un simile intreccio?

Sulla cronologia e sulle divinità titolari del culto ceretano, come si è visto nei paragrafi precedenti, possediamo pochi ma sufficienti dati. Il culto, innanzitutto, fu rinnovato in forme monumentali nel cuore dell'area urbana, dopo esiti incerti, intorno al 490-480 a.C.<sup>92</sup>. Le divinità attestate epigraficamente sono al momento Vei/Demetra e, se l'analisi condotta in precedenza è corretta, Dioniso. Se mettiamo provvisoriamente da parte, in attesa di nuovi dati, la difficoltà che i due teonimi compaiono su stoviglie d'uso rituale contrassegnate in lingue diverse<sup>93</sup>, non si può non osservare che le due divinità, come insegna proprio il caso romano, non solo non sono incompatibili, ma potrebbero trovare una degna cornice proprio in una triade agraria simmetrica a quella romana, di cui poteva far parte anche Persephone/Libera/Cavatha.

A questo proposito, è utile ricordare che l'unica terracotta votiva recuperata sul sito dall'équipe del CNR<sup>94</sup>, è riferibile al tipo con coppia di divinità femminili sedute in trono nelle quali, secondo alcuni studiosi<sup>95</sup>, si possono ravvisare Demetra e Persephone/Kore.

Alla luce di quanto è emerso negli ultimi anni non solo a proposito degli antefatti micenei del culto greco di età storica di Demetra e Persephone, da un lato, e Zeus e Dioniso dall'altro<sup>96</sup>, ma anche degli interessanti sviluppi sul versante italico, l'ipotesi di una triade agraria appare del tutto congrua: se infatti nel pantheon miceneo di Tebe, Demetra e Kore sono affiancate da un patero maschile – nella fattispecie Zeus – qualificato come 'protettore dei frutti', nel 'sistema' cererico italico riflesso nella Tavola di Agnone, accanto alla dea Madre e alla dea Figlia compare ancora una volta una divinità maschile che, se non può coincidere *ut sic* con il dio Liber dei Romani, è comunque qualificata con l'attributo di *pater* esattamente come quest'ultimo<sup>97</sup>.

L'ipotizzato culto triadico troverebbe – a questo punto – una degna collocazione nel tempio tuscanico di Cerveteri: infatti, sebbene la cella tripartita non costituisca, di per sé, una prova sufficiente che il culto fosse rivolto a tre divinità, è nondimeno legittimo

<sup>92</sup> M. CRISTOFANI, in *Caere* 2003, pp. 64-66, 255.

<sup>93</sup> È qui opportuno ricordare, per un possibile confronto, la situazione relativa all'area del c.d. tempio di Era: secondo una convincente ipotesi di G. Colonna (COLONNA 2004, p. 79), in questo caso avremmo un caso di *interpretatio* greca di un culto locale preesistente, da ambientare alla fine del IV sec. a.C.

<sup>94</sup> Vedi discussione *infra*.

<sup>95</sup> BONFANTE 1986, p. 196 (con riferimenti alla situazione di Gravisca).

<sup>96</sup> GODART 2001, p. XXXII. Discussione recente sui documenti in lineare B relativi alle figure di Zeus e Dionysos in DUEV 2008.

<sup>97</sup> Cfr. PROSDOCIMI 1996, p. 518 sgg. Vedi inoltre POCETTI 2000, p. 96 sgg.

immaginare, sulla scorta di quanto si è venuto fin qui argomentando, che l'edificio a tre celle portato alla luce alla Vigna Parrocchiale ospitasse non una ma tre divinità dalle competenze complementari, secondo una tendenza tipica della prassi religiosa etrusca<sup>98</sup>.

Vale la pena di ricordare, inoltre, che l'orientamento del tempio della Vigna Parrocchiale, come già ha suggerito a suo tempo Cristofani, è indizio trasparente del carattere (cata)ctonio delle divinità che esso ospitava<sup>99</sup>. Al di là di quello che ha già osservato sull'argomento M. Cristofani<sup>100</sup>, è rilevante il fatto che l'orientamento della struttura secondo un asse nord-ovest/sud-est omologa di fatto l'edificio ceretano ad una serie di templi etrusco-italici in cui, fino a prova contraria, trovavano dimora dèi 'particolari', in un certo senso non-olimpici; fra queste divinità, utilizzando la testimonianza eccezionale del fegato di Piacenza, possiamo far rientrare anche la coppia Fufluns/Catha<sup>101</sup>, cioè l'*interpretatio* etrusca di Dionysos, da un lato, e la divinità femminile di carattere astrale coincidente con la *Celeritas solis filia* di Marziano Capella, dall'altro, che tuttavia, come indica l'onomastica, ha buone probabilità di coincidere originariamente con Ca(va)tha/Persephone<sup>102</sup>.

In ogni caso, ci sono le già ricordate testimonianze epigrafiche a ricordare che alla Vigna Parrocchiale almeno in origine era venerata sicuramente, oltre Vei, una divinità maschile qualificata con l'attributo di "Padre" che può ben corrispondere al nostro Dioniso. L'epiteto, come è noto, in Etruria è riferito a un ampio spettro di divinità maschili<sup>103</sup>, fra cui Tinia, Hercle e Suri, ma è del tutto naturale che possa essere fra queste anche Dioniso, come indica proprio il caso del dio Liber che i Romani chiamavano Pater.

Esistono inoltre precise testimonianze archeologiche, ancora poco note, che il culto ceretano aveva uno spiccato carattere catactonio. Si tratta innanzitutto delle numerose scodelle d'impasto grezzo con base forata (*fig. 2; tav. XXII b*) rinvenute negli scavi

<sup>98</sup> Così TORELLI 2000, p. 285. Appaiono così superabili le obiezioni di BANTI 1943 all'ipotesi dell'esistenza di triadi divine in Etruria, in particolare di quella ctonia, tradizionalmente postulata sulla base dei dati forniti dall'acropoli di Marzabotto (c.d. tempio C), su cui vedi ora VITALI-BRIZZOLARA-LIPPOLIS 1996. Sulla triade ctonia etrusca vedi anche le argomentazioni di GANTZ 1971, pp. 19-22, pur in parte superate.

<sup>99</sup> CRISTOFANI 2000, pp. 407-409.

<sup>100</sup> Su questo punto problematico, vedi BELLELLI 2008b, pp. 327-328.

<sup>101</sup> L'associazione Fufluns/Catha (su cui vedi PAILLER 1989b), com'è noto, occorre sul fegato di Piacenza (caselle 8 e 9 del nastro periferico), in corrispondenza del punto del modellino di fegato ovino in cui, sebbene non concordemente, viene collocato il sud: su questo punto problematico si rimanda alle osservazioni di PALLOTTINO, *Saggi*, II, pp. 786-790; MAGGIANI 1982, p. 61 sgg.; e VAN DER MEER 1987, pp. 51, 57, 147-152. Sull'orientamento dei templi etrusco-italici gli studi di riferimento rimangono quelli di F. Prayon (PRAYON 1991 e 1997).

<sup>102</sup> Sulla controversa identità di Ca(va)tha nella religione etrusca e sulla sua corrispondenza con la dea Figlia per eccellenza, cioè Kore/Persephone, fondamentale COLONNA 1991-92, pp. 98-101. Sulla corrispondenza con la divinità astrale menzionata da Marziano Capella risolutivo il contributo di M. Cristofani (CRISTOFANI 1992). Controcorrente MAGGIANI 1997, pp. 42-47, che identifica Cavatha con Artemide. Da ultimi, su questi temi: THOMSON DE GRUMMOND 2004 e SANNIBALE 2006, pp. 137-139.

<sup>103</sup> Su questa peculiare epiclesi: COLONNA 1991-92; CRISTOFANI 1997, p. 217, con riferimenti; MAGGIANI 2004, p. 188. Un caso parzialmente analogo è l'attributo di "Nonno" (*papa*) riferito alla divinità maschile venerata sull'acropoli di Volterra: BONAMICI 2003, pp. 526-530.

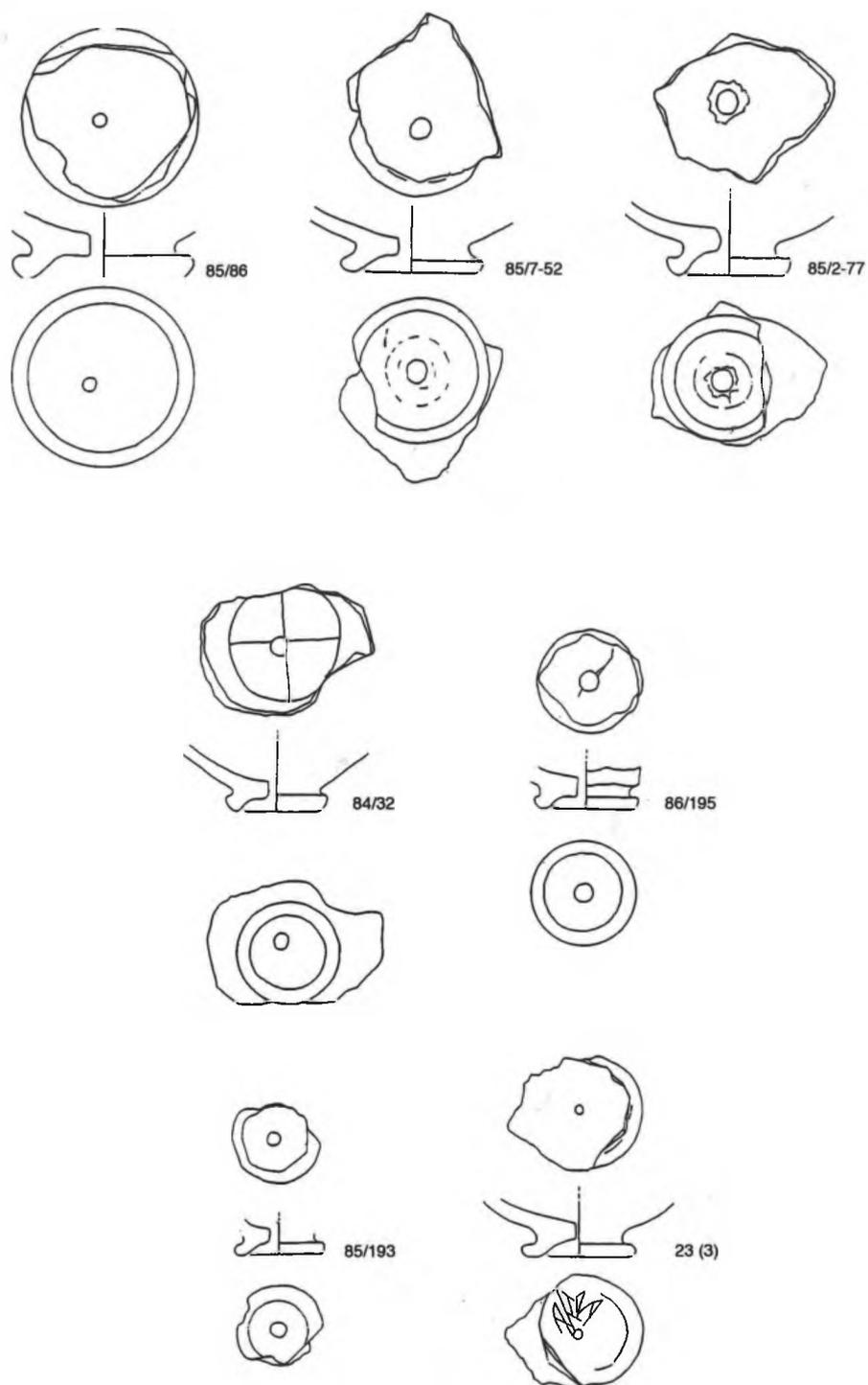


fig. 2 - Ciotole-coperchio di impasto grezzo con fondo forato da Cerveteri, località Vigna Parrocchiale (disegno V. Bellelli).

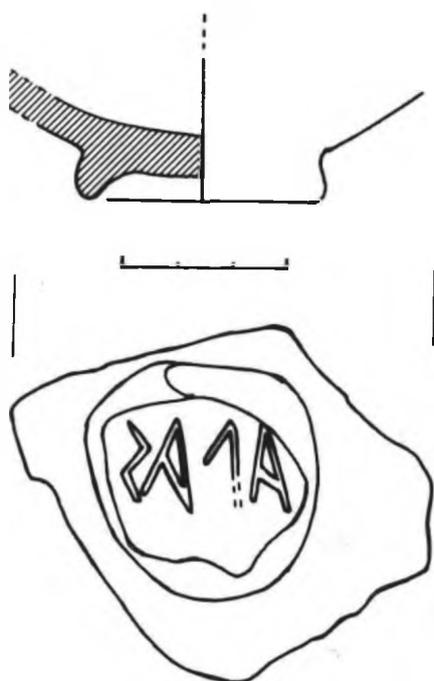


fig. 3 - Fondo di ciotola-coperchio di impasto grezzo con iscrizione *apas* da Cerveteri/Vigna Parrocchiale (disegno V. Bellelli).

degli anni '80, in cui abbiamo recentemente creduto di poter identificare *Opferschalen* in grezza terracotta<sup>104</sup>, d'uso simile a quello delle *paterae pertusae* di cui ci informa un prezioso passo di Festo, recentemente valorizzato da E. Peruzzi<sup>105</sup>. Le già ricordate iscrizioni *apas* compaiono alla Vigna Parrocchiale in misura predominante proprio sul fondo di scodelle come quelle appena descritte: spesso, come dimostra l'esemplare inedito qui proposto (fig. 3), l'iscrizione – dettaglio non secondario – appare tracciata a crudo sull'argilla ancora fresca<sup>106</sup>. Significativamente, queste caratteristiche ciotole-coperchio di impasto grezzo, talvolta iscritte, sono da associare funzionalmente a quella categoria di *ollae* cilindro-ovoidi in ceramica comune, comunissime alla Vigna Parrocchiale, che nel culto locale, come indica l'esemplare iscritto sopra ricordato, avevano certamente un ruolo centrale nell'ambito dei sacrifici non cruenti<sup>107</sup>.

L'unico ex voto figurato rinvenuto nel corso degli scavi degli anni '80 – la statuina a matrice con coppia di dee sedute in trono e fanciullo già ricordata in precedenza<sup>108</sup> – infine, può rimandare

sia a culti legati alla sfera della riproduzione che a culti di tipo demetriaco.

Gli elementi raccolti fin qui sono dunque sufficienti per postulare l'esistenza alla Vigna Parrocchiale di Caere di un culto indirizzato a una divinità maschile con caratteri inferi<sup>109</sup>, in origine qualificata con l'attributo etrusco equivalente al latino *Pater*, successivamente identificata con il greco Dionysos, patero – nella circostanza specifica – di una

<sup>104</sup> BELLELLI c.s.

<sup>105</sup> PERUZZI 1998, pp. 23-25; più in generale, sui c.d. recipienti dionisiaci: *ibidem*, pp. 71-74.

<sup>106</sup> Alla Vigna Parrocchiale sono documentate anche scodelle d'impasto grezzo sul cui fondo è stata incisa, a crudo o anche a cotto, la sigla AI, nella quale si può forse ravvisare una generica marca di consacrazione. Sul significato da attribuire alle sigle *ai/ei* cfr. COLONNA, *Italia*, III, p. 2021.

<sup>107</sup> Per questi aspetti, si rinvia a BELLELLI c.s.

<sup>108</sup> Vedi BELLELLI, in *Caere* 2003, p. 169, n. 1846, tav. XIII, con riferimenti agli studi più aggiornati sull'esegesi del tipo iconografico.

<sup>109</sup> Per quanto riguarda l'iconografia dell'ipotizzato Dioniso Padre della Vigna Parrocchiale, pur mancando qualsivoglia indizio per una ipotesi ricostruttiva, penseremmo volentieri, data anche la cronologia del tempio, alla maestose figure di Dioniso che caratterizzano l'arte etrusca tardo-arcaica, come il bronsetto delle Gallerie estensi (CRISTOFANI 1985, pp. 283-284, n. 99) e il plettro di Francoforte (COLONNA, *Italia* III, tav. I, fig. 1), che propongono lo stesso nobile modello di divinità barbata maschile cui si ispirerà più tardi la testa di Orvieto/San Leonardo, che secondo una suggestiva ipotesi di F.-H. Massa-Pairault (MASSA-PAIRAULT 1987, pp. 577-584) non va interpretata come immagine di uno Zeus catactonio, bensì come effigie di Dioniso "Ἡβων.

(coppia?) di divinità femminili legate al ciclo agrario<sup>110</sup>, delle quali soltanto una, per il momento, attestata epigraficamente (Vei/Demetra). Se il profilo ricostruito per la nostra divinità è esatto, avremmo una prova, tanto più interessante perché relativa all'Etruria, dell'esistenza di un Dioniso/Ade, personalità divina dalle complesse sfumature evocata dal frammento celeberrimo di Eraclito<sup>111</sup>. Esula dai limiti di questo studio 'scavare' oltre nella scarna documentazione esistente per mettere a fuoco le complesse sfumature di queste sovrapposizioni<sup>112</sup>; per l'Etruria, basterà ricordare l'importante acquisizione guadagnata sul versante pyrgense<sup>113</sup>, che garantisce l'omologabilità a Veiove/Dis Pater di Suri/Apollo, il compagno di Ca(va)tha/Persephone che nel *templum* del fegato di Piacenza, non a caso, sarà sostituito in questo ruolo da Pacha/Fufluns<sup>114</sup>.

Se il quadro interpretativo fin qui proposto ha una qualche solidità, resta da esplorare fino in fondo l'analogia romana, anche per quanto riguarda la connessione sul piano culturale e religioso con il mondo greco-occidentale e gli eventuali aspetti sociali dell'affermazione locale del culto.

La prima questione può essere positivamente risolta alla luce dell'interpretazione generale del dionisismo etrusco fornita da G. Colonna<sup>115</sup>. Come ha messo in luce lo studioso, veicolo della propagazione in Etruria delle dottrine misteriche ruotanti intorno alla figura di Dioniso furono probabilmente i centri della Magna Grecia. La testimonianza ceretana, in questo quadro, può essere preziosa per precisare almeno uno dei possibili apporti italoti nell'Italia centrale. L'analisi paleografica dell'iscrizione trovata nel 2004, infatti, induce a guardare verso l'ambiente calcidese e, in particolare, verso Cuma<sup>116</sup>.

Alla luce di quanto si è venuto argomentando fin qui, sembra però lecito integrare nel quadro delle competenze del nostro Dioniso anche quelle valenze ctonio(-agrarie)<sup>117</sup> implicite nell'associazione a divinità femminili della fertilità agraria.

La testimonianza epigrafica ceretana, nella sua singolarità, fornisce inoltre un dato di una certa importanza per la storia del culto di Dioniso in Occidente: poiché l'iscrizione è redatta in greco, potendosi escludere che si tratti dell'ex voto di un grecofono, ciò significa che la prassi liturgica, proprio come a Roma, richiedeva che gli operatori culturali fossero greci. Com'è noto, la stessa indicazione, in ambito ceretano, per il IV-II

<sup>110</sup> Si tratta delle due dee invocate nel Liber Linteus, che secondo RIX 1985, p. 26, corrispondono a Cerere e Proserpina?

<sup>111</sup> HERAKL., fr. 123 (= SCARPI 2002, p. 267, C3). La testimonianza è presa in considerazione anche da COLONNA 1991.

<sup>112</sup> Sui meccanismi non automatici dell'*interpretatio* greca, che determina sovrapposizioni imperfette e continui rimodellamenti: TORELLI 1986, pp. 174-185.

<sup>113</sup> Grazie agli studi di COLONNA 1991-92.

<sup>114</sup> COLONNA 1997, p. 96. A Šur/Šuri, dedica ora un'ampia indagine COLONNA 2007b.

<sup>115</sup> COLONNA, *Italia*, III, pp. 2015-2041.

<sup>116</sup> Cuma, del resto, è stata indicata (COLONNA 1996, pp. 374-375) anche come la patria dell'Apollo su cui è calcato l'Apollo infero degli Etruschi di Caere.

<sup>117</sup> Fufluns/Dioniso – non a caso – nel fegato di Piacenza è inserito nel settore ctonio: MAGGIANI 1982, p. 81.

secolo a.C. è fornita dalle iscrizioni in greco provenienti dalla contigua area del tempio di Hera, nelle quali si tende oggi a ravvisare delle stoviglie di uso rituale<sup>118</sup>.

Trattandosi poi di Dioniso, la connessione greca appare ancor meno strana. Com'è noto, infatti, l'introduzione del culto greco di Dionysos in Etruria – teste Livio<sup>119</sup> – ebbe luogo per iniziativa di un *Graecus ignobilis sacrificulus et vates* proveniente dalla Magna Grecia. Se spogliamo la notizia del tono dispregiativo conferitogli dallo storico patavino, otteniamo una delle tre forme di organizzazione e diffusione del dionisismo individuati da W. Burkert nel suo 'survey' tipologico sulle religioni misteriche<sup>120</sup>, ovvero quella legata alla iniziativa di individui carismatici itineranti. Il passo di Livio è stato citato innumerevoli volte e la sua precisa ricostruzione delle origini del fenomeno dionisiaco in Italia (secondo la direttrice Magna Grecia → Etruria → Roma) è stata ricordata altrettanto spesso, ma ora abbiamo in Etruria, a Caere, una inaspettata conferma archeologica del fondo storico della notizia riportata da Livio per quanto riguarda la matrice greca del culto. Se nulla è possibile dire sulle dinamiche di trasmissione, l'impostazione greco-occidentale del culto ceretano appare infatti, per quanto è possibile, plausibile, almeno per quanto attiene agli aspetti liturgici.

Vi sono infine gli aspetti socio-ideologici e quelli politico-istituzionali, su cui alcune importanti precisazioni sono state già fatte da Maggiani<sup>121</sup>, nel quadro di un esame generale della situazione dell'Etruria meridionale che ha messo in luce, a Veio, Roma e Cerveteri, sviluppi convergenti. Il punto in discussione è se anche a Caere, come a Roma, possa individuarsi nell'ascesa dei culti agrari (e nel culto di Dioniso) un indizio della articolazione interna del corpo sociale e della parabola ascendente dei ceti popolari<sup>122</sup>. Come si è visto in precedenza, le notizie relative a Roma appaiono – almeno nel loro nucleo essenziale – genuine. A giudicare dalla recente ricostruzione di Maggiani, non appare troppo azzardato pensare anche per Caere a turbolenze nel corpo sociale che si sarebbero potute ripercuotere negli assetti politico-istituzionali e nella organizzazione dei culti<sup>123</sup>.

Seguendo il filo del ragionamento fin qui condotto, infatti, si può effettivamente approdare a una lettura più articolata della politica religiosa ceretana agli inizi del V secolo a.C.: anche per la città etrusca saremmo di fronte a una affermazione nel pantheon locale di quegli dèi per certi versi più 'popolari', che meglio di altri potevano rappresentare, nel processo di maturazione del corpo civico, quelle istanze di riassetto dinamico della società conseguenti al ridimensionamento del *genos* come aggregato politico dominante.

<sup>118</sup> Vedi *supra*, nota 29.

<sup>119</sup> Liv. XXXIX 8, 3-4. Cfr. SCARPI 2002, p. 337, H2.

<sup>120</sup> BURKERT 1987, p. 33.

<sup>121</sup> MAGGIANI 2005.

<sup>122</sup> Sul versante pyrgense i rapporti fra situazione politico-istituzionale e iniziative sul piano religioso sono esplorati da COLONNA 2006 e COLONNA 2007a, con riferimento all'operato di Thefarie Velianas, tiranno etrusco atipico discendente da un'antica famiglia, che cercò nel ceto medio «l'appoggio per imporsi sulla scena politica della città» (COLONNA 2007a, p. 15).

<sup>123</sup> Segue questa linea, nei suoi recenti studi, anche S. Carosi (CAROSI 2007; CAROSI c.s.; EAD., in CAROSI-RUGGERI 2006).

In questo scenario, in cui la *polis* si riconfigura in tutti i suoi assetti, gioca probabilmente un ruolo da protagonista anche il Dioniso 'politico'<sup>124</sup>, la cui istituzionalizzazione in età tardo-arcaica, se così si può dire, sembra disegnarsi proprio in rapporto alla parabola discendente delle tirannidi, che – come illustrano i casi di Roma e di Atene – rappresentano, anche sul versante della religione, un vero e proprio discrimine nella vita delle città-stato<sup>125</sup>.

In ogni caso, va registrata, in margine a questo discorso, la piena sintonia fra Roma e Caere<sup>126</sup>. Negli anni iniziali della repubblica, infatti, prendeva corpo a Roma un orientamento politico filo-etrusco della classe dirigente plebea – e qui per Etruria bisogna intendere soprattutto Cerveteri – che si sarebbe rivelato decisivo nel cinquantennio – cruciale per le sorti di Roma – posteriore alla 'catastrofe' gallica<sup>127</sup>. Visti retrospettivamente, gli eventi della prima metà del IV secolo a.C., così come li ha persuasivamente ricostruiti M. Sordi<sup>128</sup>, sono rivelatori proprio per la vicenda romano-ceretana che stiamo cercando di ricostruire. La tradizione infatti è concorde nel presentare come plebea l'iniziativa che si concretizzò nel trasporto dei *sacra* romani a Caere all'epoca dell'occupazione gallica. Protagonista del provvidenziale trasloco fu il plebeo Lucio Albinio; per la mentalità religiosa romana si trattò di un fatto straordinario che sanciva, agli occhi dei romani, lo statuto privilegiato di Caere. Secondo M. Sordi, un'eco dello straordinario evento arrivò anche in Grecia e fu raccolta da Aristotele<sup>129</sup>. Cosa successe a Caere quando arrivarono i *sacra populi Romani*, con Vestali e sacerdoti annessi, non lo dice nessuna fonte antica, ma oggi abbiamo forse individuato nel cuore della città etrusca il luogo verso il quale era diretta la delegazione romana guidata dal plebeo Lucio Albinio, il santuario ceretano della triade agraria etrusca innalzato negli stessi anni in cui nasceva a Roma il santuario di Cerere Liber e Libera.

Secondo la chiave di lettura fin qui adottata, si tratta di iniziative che emergono – non per caso – in una temperie storica in cui, anche in Etruria, si attua un riassetto generale della società e conseguentemente degli istituti politico-religiosi cittadini, che comporta sul versante della religiosità pubblica una valorizzazione dei culti legati agli aspetti primari della sussistenza della comunità cittadina e della garanzia pubblica dell'ap-

<sup>124</sup> Ampia discussione in VENTURI 1997. Per l'interpretazione storica vedi anche quanto scrivono, partendo da punti di vista diversi, PALEOTHODOROS 1999 e ISLER-KERÉNYI 2001, pp. 233-234. Da ultimo: BRUIT ZAIMAN 2007, pp. 49-51.

<sup>125</sup> Per l'area urbana di Caere sono di grande interesse i dati recentemente emersi sulla centralità di Ercole, il cui santuario in località S. Antonio (bibl. a nota 145) sarebbe stato monumentalizzato in età tardo-arcaica, secondo M. A. Rizzo (in *Roma* 2008, p. 83), per iniziativa 'tirannica'. Chiarissima, in questo senso, appare la situazione di Pyrgi illustrata da COLONNA 2000, p. 275 sgg.

<sup>126</sup> Su questo tema vedi ora D. MUSTI, *Il ruolo di Caere nel Mediterraneo*, in *Munera Caeretana* 2008, pp. 23-51.

<sup>127</sup> SORDI 1988, in particolare, ha istituito una correlazione diretta tra la parabola ascendente dell'organizzazione plebea a Roma e il consolidamento in politica estera dei rapporti fra Roma e alcune città etrusche (in primo luogo Caere). Vedi ora anche SORDI 2004, pp. 285-287 e SORDI 2005, p. 67 sgg.

<sup>128</sup> SORDI 1960, p. 49 sgg.

<sup>129</sup> Si tratta del noto fr. 568 Rose.

provvisionamento dei beni alimentari<sup>130</sup>. A quanto pare, questo processo si esprime, tanto a Roma quanto in Etruria, anche sottoponendo a *interpretatio* greca quelle figure divine legate alla natura e alla fertilità agraria che risultano più radicate nel sentimento religioso collettivo<sup>131</sup>.

#### V. NODI INTERPRETATIVI, RISULTATI E PROSPETTIVE

La trama storica a questo punto si fa troppo intricata per essere adeguatamente dipanata in questa sede sicché, in vista delle conclusioni, appare più prudente, prima di tentare una sintesi generale dei dati, tornare al dato archeologico offerto dagli scavi nella Vigna Parrocchiale di Caere.

Se su molti aspetti grava ancora una pesante incertezza, appare invece relativamente chiaro un punto, la complessa articolazione planimetrica e architettonica del santuario ceretano.

In primo luogo, occorre ricordare che, da questo punto di vista, il tempio della Vigna Parrocchiale ricorda quello orvietano del Belvedere, al quale lo accomuna, oltre che il raro orientamento secondo l'asse nord(-ovest)/sud(-est), anche la presenza di un piccolo ipogeo funzionale al culto<sup>132</sup>.

L'importanza di questo singolare apprestamento, che non è sfuggita a A. Maggiani<sup>133</sup>, è suggerita già dalla sua posizione topografica, nelle 'viscere' – per così dire – del tempio: qualunque sia stata la sua funzione, è indiscutibile che la sua natura di recesso sotterraneo avesse una relazione con culti di natura (cata)ctonia<sup>134</sup>.

Inoltre, merita particolare attenzione la complementarità funzionale del tempio tuscanico di Caere e di quella enigmatica struttura con perimetro esterno a ferro di cavallo nota come edificio ellittico (*tav. XXI*). Recentemente è tornato su questo punto anche G. Colonna<sup>135</sup>, il quale ha opportunamente richiamato all'attenzione altri casi – in area anetrusca – di prossimità di luoghi di culto demetriaci a edifici con funzioni pubbliche destinati a riunioni e assemblee. Per M. Cristofani<sup>136</sup>, com'è noto, il nesso architettonico e funzionale tra le due strutture ceretane era peculiare: il tempio era la sede del culto, nel finitimo spazio aperto si svolgevano *ludi* e gare ginniche. A nostro avviso vi sono i presupposti per ipotizzare un nesso ancora più stretto fra le due strutture architettoniche, che rafforzerebbe il quadro interpretativo fin qui delineato: se la cronologia dei monumenti indicata da Cristofani è – come crediamo – esatta (inizi del V secolo a.C.),

<sup>130</sup> A Roma, per es., è chiarissimo che il culto dell'Aventino, prendendo in prestito le parole di G. Dumézil (DUMÉZIL 1977, p. 332) «non era rivolto alla Cerere dei contadini [...] ma alla Cerere dell'annona, sovrintendente al vettovagliamento che proteggeva la popolazione urbana dalle carestie».

<sup>131</sup> Per il quadro generale, si rinvia a MAGGIANI 2004.

<sup>132</sup> V. BELLELLI, in *Caere* 2003, p. 215, nota 13.

<sup>133</sup> MAGGIANI 2005, p. 65 con nota 41.

<sup>134</sup> BELLELLI 2008b.

<sup>135</sup> G. COLONNA, in COLONNA-MARAS 2006, p. 8, nota 36.

<sup>136</sup> M. CRISTOFANI, in *Caere* 2003, pp. 251-255.

abbiamo infatti a che fare con un complesso che ideologicamente richiama, ancora una volta, il 'modello' romano del culto e (dei connessi *ludi*) della triade 'plebea'. Nel I secolo d.C., non a caso, quando l'edificio ellittico, dopo una vita plurisecolare, verrà ormai trasformato per le esigenze della propaganda dinastica degli imperatori giulio-claudii<sup>137</sup>, sarà proprio qui, non lontano da quello che in età etrusca era stato, secondo la nostra interpretazione, il tempio di Vei/Demetra, Fufluns/Dioniso e Cavatha/Persephone, che verrà eretto il teatro<sup>138</sup>, ovvero quel dispositivo architettonico che secondo Vitruvio (I 7), il quale nella circostanza specifica attingeva dichiaratamente a fonti aruspicali etrusche, doveva sorgere in prossimità del tempio di Liber/Dioniso e non altrove<sup>139</sup>.

L'ipotesi di un 'prototeatro' strettamente legato a un luogo di culto dionisiaco, del resto, risulta oggi assai meno azzardata del passato, poiché attraverso lo studio dell'iconografia della ceramica etrusca a figure nere, è stata dimostrata l'esistenza di feste religiose etrusche incentrate sul culto di Fufluns/Dioniso, articolate nei tre momenti della processione, del sacrificio e dei *ludi*<sup>140</sup>.

Pur rimanendo intrinsecamente problematica, a causa della incompiutezza delle esplorazioni condotte sul campo, l'evidenza recuperata nell'area urbana di Cerveteri, nel sito della Vigna Parrocchiale, offre dunque numerosi spunti di discussione.

Ricapitolando le considerazioni fin qui svolte, si può dire di aver fatto luce su due dati 'minimi' ma certi: 1) la pluralità delle divinità venerate nel santuario e 2) la sfera di competenze, se non l'identità, di alcune di esse (probabilmente le principali). Accanto a quello di Vei/Demetra, è attestato ora epigraficamente un culto indirizzato a una divinità maschile con connotazioni infere, originariamente qualificata con l'attributo di "padre", che ha subito nel tempo un processo di *interpretatio* greca, come documenta l'iscrizione dipinta da cui ha preso spunto la nostra analisi. Essa può essere riferita a Zeus o a Dioniso, a seconda di come si scioglie l'abbreviazione del teonimo apposta, come marca di consacrazione, su un arredo vascolare appartenuto al servizio del santuario. Se l'epiclesi *apa*/"padre" va intesa, come a Orvieto-Belvedere, in senso genealogico<sup>141</sup>, è possibile cogliere dietro l'attributo parentelare l'identità di Tinia e riferire la nostra iscrizione greca a Zeus piuttosto che a Dioniso, confermando così l'intuizione di M. Cristofani. In questa prospettiva, il caso della Vigna Parrocchiale di Cerveteri, richiamerebbe per alcuni aspetti generali quello dei santuari urbani di Orvieto, dove – come ha dimostrato

<sup>137</sup> Sulle ristrutturazioni di età romana dell'edificio ellittico vedi per ora V. BELLELLI, in BELLELLI-RIZZO-RONCALLI 2007, pp. 63-64 e BELLELLI 2004.

<sup>138</sup> Sul teatro romano di Cerveteri: *Caere* 1989. Per alcune importanti novità sull'apparato decorativo giulio-claudio, tradizionalmente riferito all'edificio teatrale, ma in realtà pertinente ad altra struttura pubblica: LIVERANI 2006.

<sup>139</sup> Sul nesso strettissimo fra *Etrusca disciplina* e programmazione urbanistica si rimanda a MANSUELLI 1998.

<sup>140</sup> Cfr. PALEOTODORS 2004-2007. In questa prospettiva si muoveva già il lavoro di J. Gy. Szilágyi (1981), ripreso nelle conclusioni da MARTELLI 1992.

<sup>141</sup> In tal senso MAGGIANI 1997, p. 44. *Contra*: COLONNA 2004, pp. 70-71, nota 7. Discute ora in dettaglio i legami parentelari fra le divinità etrusche anche THOMSON DE GRUMMOND 2004, con proposte in parte inedite.

F. Roncalli<sup>142</sup> – gioca un ruolo fondamentale come divinità poliadica uno Zeus catactonio<sup>143</sup> qualificato, come la divinità ceretana, dall'attributo di “padre”, associato a una divinità femminile legata alla sfera ctonia, probabilmente coincidente con Cavatha/Kore. Ulteriori, sebbene parziali riscontri, si otterrebbero con il quadro pyrgense, ove nella c.d. area C era venerato un Tina infero associato a Uni, mentre nel santuario meridionale, com'è noto, aveva un ruolo centrale – ancora una volta – una coppia di divinità infero omologabili a Dis Pater e Proserpina<sup>144</sup>.

Delle due opzioni – Zeus/Dioniso – che si sono presentate inizialmente, tuttavia, si è preferito seguire la seconda, ad onta dei suggestivi accostamenti operabili con lo Zeus catactonio di Orvieto, da un lato, e il Tina infero di Pyrgi, dall'altro, sia per motivi epigrafici, che per la maggior plausibilità dell'ipotesi dionisiaca nel quadro documentario ricostruito. Ciò, d'altra parte, non ci esime dal concludere, per prudenza di metodo, che non esistono a tutt'oggi prove inconfutabili in un senso o nell'altro, che verranno auspicabilmente solo dal prosieguo delle indagini.

Rimane dunque *sub iudice*, a nostro avviso, anche la questione opportunamente sollevata da M. Cristofani della localizzazione della *aedes Iovis* ceretana menzionata da Tito Livio. Se il quadro fin qui ricostruito si rivelerà fondato, questo importante edificio sacro ricordato dallo storico romano andrà ricercato altrove. In questo caso, fra i siti disponibili, sarà da tenere in conto anche l'acropoli cittadina, ancora poco nota dal punto di vista archeologico<sup>145</sup>.

Rimane inoltre aperto il problema della interpretazione complessiva del ‘caso-studio’ della Vigna Parrocchiale, in cui rientra anche la problematica evidenza messa in luce da R. Mengarelli nell'area del c.d. tempio di Era, recentemente ridiscussa da G. Colonna<sup>146</sup>. Tre fatti, su quest'area contigua a quella scavata dal CNR, sono stati finora accertati: 1) Mengarelli non identificò il tempio cui riferire il culto di Era indiziato dalle note coppette iscritte in greco; 2) il culto di Era rappresenta forse l'esito di uno sviluppo recente, come *interpretatio* greca, di un culto locale più antico indirizzato a Uni/Xia; 3) nella Vigna Parrocchiale estesamente intesa gli edifici sacri, di differente cronologia, dimensioni e monumentalità erano certamente più di uno.

Soltanto nuove indagini, che auspichiamo possano continuare sotto l'egida del CNR, potranno chiarire la natura del rapporto fra le due aree della Vigna Parrocchiale e con-

<sup>142</sup> RONCALLI 1985 e 2003.

<sup>143</sup> Un importante culto a un Tina infero è ora documentato anche nell'area urbana di Marzabotto: SASSATELLI-GOVI 2005, pp. 42-43.

<sup>144</sup> COLONNA 1991-92.

<sup>145</sup> Nuova luce sarà gettata di riflesso anche sulla situazione della Vigna Parrocchiale dalle numerose ricerche ‘in progress’ nell'abitato e, in particolare, nei santuari di Caere, su cui si è ridestato da qualche tempo l'interesse. Per gli scavi in località S. Antonio nel santuario di Hercle, cfr. CRISTOFANI 2000, pp. 414-418; MAGGIANI-RIZZO 2001; COLONNA 2001; RIZZO-MAGGIANI 2005; RIZZO 2008; MAGGIANI 2008. Per la Vignaccia: NAGY 1989-90; MILLEMACE 1997; CRISTOFANI 2000, pp. 410-414; NAGY 2008. Per il santuario del Manganello: CRISTOFANI 2000, pp. 409-410; GENTILI 1989-90; BELLELLI 2008a. Per la Vigna Marini-Vitalini: COLIVICCHI 2003 e L. FIORINI-M. TORELLI, in *Munera Caeretana* 2008. Per il quadro topografico vedi NARDI 1989 e 2001.

<sup>146</sup> COLONNA 2004, pp. 74-81.

sentiranno di mettere meglio a fuoco il quadro culturale; i primi risultati delle nuove ricerche<sup>147</sup> indicano che le tracce di ristrutturazione urbanistica che precedette la costruzione del tempio tuscanico si estendono quasi senza soluzione di continuità fino all'area del c.d. santuario di Era<sup>148</sup>. Quel che è certo è che le evidenze epigrafiche finora recuperate indicano concordemente un'apertura sorprendente verso il mondo greco, in primo luogo d'Occidente.

Sul piano storico-culturale, questo forte rapporto con la frontiera occidentale della grecità è confermato dall'esito delle ricerche recenti condotte nei santuari di Pyrgi, Gravisca e Volterra<sup>149</sup>; ma a nostro avviso, per spiegare adeguatamente alcune dinamiche storiche, oltre che verso la Sicilia, non si potrà fare a meno di guardare, ancora, verso Cuma.

Per quanto riguarda Roma, infine, l'intreccio ci è sembrato, se possibile, ancora più stretto e un po' di luce potrà forse scaturire dal riconsiderare in un'ottica nuova fatti e segmenti della storia monarchica e repubblicana di Roma, riguardanti Caere, che sono stati esaminati finora senza esplorare fino in fondo le implicazioni sul versante etrusco<sup>150</sup>.

#### VI. APPENDICE: DIONISO A CERVETERI

La critica ha preso atto del ruolo importante di Dioniso nell'ambito della religione etrusca in tempi relativamente recenti. Nel libro di Lily Ross Taylor, scritto quasi cent'anni fa, sono dedicati al dio soltanto pochi cenni<sup>151</sup>; nella sezione dedicata all'Etruria del *Liber Pater* di Bruhl, pubblicato negli anni cinquanta del secolo scorso, domina ancora la semplicistica convinzione che gli Etruschi entrarono in contatto con il dionisismo attraverso le immagini riprodotte sui vasi ateniesi<sup>152</sup>.

Una autentica svolta nella tradizione degli studi etruscologici può ravvisarsi soltanto con i contributi di M. Cristofani e M. Martelli, da un lato, e con la sistematica messa a punto di G. Colonna, dall'altro<sup>153</sup>. Questi studi hanno fatto luce sul peculiare rapporto di Dioniso con l'Etruria, chiarendo, a dispetto di alcuni pregiudizi, quanto fosse profondamente radicata presso gli Etruschi la conoscenza e la familiarità con questo dio

<sup>147</sup> BELLELLI 2008c.

<sup>148</sup> È merito di M. Cristofani (vedi per es. CRISTOFANI 1986c) aver notato nei suoi scritti ceretani che esiste un nesso strettissimo tra ristrutturazione urbanistica e svolta politico-istituzionale, da ambientare in età post-tirannica. Abbiamo ripreso e sviluppato brevemente questo argomento in BELLELLI 2008b, pp. 330-331.

<sup>149</sup> Cfr. rispettivamente COLONNA 2000 e 2004; BOITANI-TORELLI 1999 e TORELLI 2004; BONAMICI 2003 e 2007.

<sup>150</sup> La via da seguire, in questa prospettiva, ci sembra quella tracciata alcuni anni fa da F. Coarelli (1993) in uno stimolante contributo sulla Roma dell'ultimo Tarquinio, ispirato, nella sezione finale, da uno spunto mazzariniiano.

<sup>151</sup> ROSS TAYLOR 1923, p. 207.

<sup>152</sup> BRUHL 1953, pp. 70-81.

<sup>153</sup> CRISTOFANI-MARTELLI 1978; COLONNA 1991.

'straniero', assimilato in progresso di tempo alla personalità divina locale contrassegnata con il nome di etimologia incerta Fufluns<sup>154</sup>.

Ancora da indagare adeguatamente, dal punto di vista archeologico e storico-religioso, sono gli aspetti *locali* del culto di Dionysos/Fufluns in Etruria. Su questo terreno, infatti, molto rimane ancora da fare nel solco della feconda prospettiva indicata quasi un secolo fa da Lily Ross Taylor.

Negli ultimi anni sono emerse tracce inequivocabili di culti urbani indirizzati a Dioniso, che hanno ampliato in modo significativo il quadro tracciato ancora alla fine del secolo appena trascorso. In particolare, sono affiorate tracce epigrafiche ed archeologiche di culti dionisiaci a Veio e Orvieto<sup>155</sup>, che vanno così ad affiancare le peculiari testimonianze vulcenti.

Per quanto riguarda Cerveteri, come si è visto nei paragrafi precedenti, i dati disponibili suggeriscono, sia pure in termini ancora ipotetici, di individuare nel cuore dell'area urbana il 'foyer' di un culto pubblico dionisiaco, officiato alla greca, nella cornice di un culto triadico assimilabile a quello romano di Cerere Liber e Libera. Al di là del filone di documentazione che abbiamo sin qui esplorato, che è ovviamente opinabile, esiste però – ed è importante sottolinearlo a conclusione di questa indagine – un gruppo di testimonianze archeologiche che confermano, in maniera del tutto autonoma, la popolarità di Dioniso in ambiente ceretano e l'esistenza di un culto esplicitamente rivolto al dio.

Il dossier dionisiaco di Caere comprende innanzitutto una non trascurabile quantità di vasi attici a figure nere e rosse istoriati con soggetti dionisiaci rinvenuti nelle tombe cittadine di VI e V secolo<sup>156</sup>. Si tratta di presenze non molto numerose, ma estremamente qualificate, che pongono Cerveteri sullo stesso piano di altre città etrusche, in primo luogo Vulci, interessate alla diffusione dell'immaginario legato alla figura rivoluzionaria del *theos en asko*<sup>157</sup>. Accanto a queste testimonianze, provenienti per lo più dalle necropoli urbane, va ricordato il vaso attico con iscrizione dionisiaca da Pyrgi recentemente pubblicato da Giovanni Colonna<sup>158</sup>, che benché non possa interpretarsi come testimonianza diretta di un culto di Fufluns/Dioniso, indica nondimeno una centralità del dio greco-etrusco nella complessa cornice dei culti di Pyrgi<sup>159</sup>.

<sup>154</sup> Su Fufluns cfr. senza pretesa di completezza PFFIFFIG, *Religio*, pp. 288-295; CRISTOFANI 1986b, con documentazione; BONFANTE 1993; MAGGIANI 2004, p. 200 sg. Sul nome, DEVOTO 1967, pp. 159-173 e, più recentemente, RIX 1998, pp. 214-216. Sulle modalità e i tempi della doppia *interpretatio*: DE CAZANOVE 1991.

<sup>155</sup> Per Veio, va ricordata soprattutto la mutila iscrizione di Campetti segnalata a suo tempo da Ambrosetti, integrata da Colonna come *mi fu[fluns!]* (COLONNA-MARAS 2006, p. 20, n. 6341). L'iscrizione da Macchiagrande presentata da F. FULMINANTE, in *Roma* 2001, pp. 18-19, I.C.1., invece, conteneva probabilmente un gentilizio teoforico calcolato sul nome di Fufluns, come propone G. COLONNA, in *StEtr* LXV-LXVIII, 2002, pp. 358-359. Per Orvieto cfr. STOPPONI 2003, p. 246 (culto indiziato dal complesso di terrecotte architettoniche di soggetto dionisiaco rinvenute a Piazza Buzi).

<sup>156</sup> GASPARRI 1986, pp. 450-451, n. 283; 452, n. 313; 463, n. 467; 465, n. 491; 472-473, nn. 586 e 589; 475, n. 615; 480, n. 683.

<sup>157</sup> Per la problematica generale, DE CAZANOVE 1991.

<sup>158</sup> COLONNA 1997.

<sup>159</sup> Un indizio, sia pur tardo e tenue, dell'esistenza di culti dionisiaci anche nella città-madre, è emerso dallo studio del complesso sacro della Vignaccia (da ultima NAGY 2008).

Fra i rinvenimenti isolati, merita altresì una rapida menzione lo specchio etrusco tardo-arcaico (460-450 a.C.) rinvenuto a Palestrina, però di probabile fabbrica ceretana, su cui ha richiamato a più riprese l'attenzione G. Colonna nei suoi scritti di argomento storico-religioso<sup>160</sup>.

Inoltre, sebbene manchino finora testimonianze epigrafiche paragonabili, da un lato a quelle vulcenti con la formula *fufluns paxie*<sup>161</sup> e, dall'altro, a quelle tarquiniesi menzionanti il maronato dei Baccanti e di Catha<sup>162</sup>, esiste tuttavia almeno una testimonianza epigrafica ceretana che rimanda, ancora una volta, al dio del vino: il gentilizio teoforico dell'iscrizione vascolare valorizzata dal Colonna nel suo studio sul dionisismo in Etruria<sup>163</sup>.

Esiste infine una testimonianza artistica studiata finora esclusivamente sotto il profilo stilistico che merita invece di essere contestualizzata nella cornice storico-culturale delineata fin qui.

Si tratta della celebre lastra (in realtà una serie di lastre) di decorazione architettonica conservata al Museo Gregoriano etrusco decorata con eroti e teste di Dioniso e Arianna (*tav. XXIII b-c*)<sup>164</sup>. Del luogo di rinvenimento non si sa nulla, se non che il reperto fu effettivamente rinvenuto a Cerveteri nell'Ottocento. La voluminosa pratica di archivio individuata da M. Sannibale all'Archivio di Stato di Roma<sup>165</sup> permette però, a ben vedere, di 'stringere' il cerchio e determinare periodo e luogo esatti del rinvenimento. Le lastre furono rinvenute nella primavera del 1869 a Cerveteri ed entrarono in possesso dell'antiquario romano Pietro Pennelli<sup>166</sup> il quale le vendette ai Musei Vaticani in quello stesso anno dopo una breve trattativa. In una delle minute incluse nell'incartamento<sup>167</sup>, a proposito del luogo di ritrovamento si parla di una generica località «nelle vicinanze di Cerveteri»; essendo all'epoca il nucleo abitato del paese concentrato nella parte occidentale del pianoro, l'espressione non può avere nessun altro significato se non quello di indicare, sia pure genericamente, l'ampio comprensorio dei Vignali, cioè delle campagne, condotte per lo più a vigna, esterne all'abitato vero e proprio di Cerveteri, in cui però si diramava l'assai più estesa città etrusco-romana. A nostro avviso, pertanto, le lastre non furono rinvenute nella necropoli, come pure si è sospettato<sup>168</sup>, bensì nell'area urbana,

<sup>160</sup> Cfr. per es. COLONNA 1997.

<sup>161</sup> Per l'analisi di questi importanti documenti si rimanda a CRISTOFANI-MARTELLI 1978 e COLONNA 1991.

<sup>162</sup> CIE 5720 e 5472.

<sup>163</sup> COLONNA, *Italia*, III, p. 2022, nota 60. Cfr. anche MARAS 2000.

<sup>164</sup> SANNIBALE 2003, p. 133, fig. a p. 160, con bibliografia precedente. Lastre simili a quelle del Museo Gregoriano Etrusco provengono dal sito della Castellina: GENTILI 1990, pp. 290-296, figg. 371-378. Vedi inoltre *Berlin* 1988, pp. 310-311, D 4.14: falso moderno da matrice antica.

<sup>165</sup> Archivio di Stato di Roma, Ministero del Commercio e dei Lavori Pubblici, busta 424 (ex 420).

<sup>166</sup> È significativamente lo stesso personaggio, coinvolto in vari episodi legati alla immissione sul mercato antiquario di materiale archeologico ceretano, talvolta di dubbia genuinità, dal quale il Museo di Boston acquisterà negli anni '80 dell'Ottocento le terrecotte ceretane che ancora possiede: NAGY 2008, p. 105.

<sup>167</sup> Lettera di L. Grifi (?) indirizzata al cardinale Berardi (27 aprile 1869).

<sup>168</sup> COLONNA, *Italia*, III, p. 2030.

probabilmente in occasione di uno dei tanti «scassi di vigna» ricordati nelle cronache dell'epoca, fra i quali vanno annoverati in primo luogo quello Lazzari-Jacobini nella Vigna Marini-Vitalini<sup>169</sup>.

Se da un lato è impossibile circoscrivere ulteriormente il luogo di rinvenimento si guadagna dall'altro l'inedita presenza in piena area urbana di un edificio decorato con lastre a soggetto dionisiaco. Come ha sostenuto Colonna<sup>170</sup>, l'edificio in questione era un tempio vero e proprio dedicato con ogni probabilità proprio a Dioniso. F. Gilotta ha dimostrato che il fregio risale al IV secolo a.C. e mostra influssi che riconducono al Lazio da un lato e, ancora una volta, alla Magna Grecia dall'altro<sup>171</sup>.

Ce n'è abbastanza per aprire un capitolo "Cerveteri" nella storia della fortuna di Dioniso in Etruria.

VINCENZO BELLELLI

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALFÖLDI A. 1977, *Das frühe Rom und die Latiner*, Darmstadt.
- ALFÖLDI G. 1987, *Storia sociale dell'antica Roma* (trad. it.), Bologna.
- ALTHEIM F. 1931a, *Terra Mater*, Giessen.
- 1931b, *Griechische Götter im alten Rom*, Giessen.
- 1996, *Storia della religione romana* (trad. it.), Roma.
- AMPOLO C. 1990, *Aspetti dello sviluppo economico agli inizi della repubblica romana*, in W. EDER (a cura di), *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik*, Stuttgart, pp. 482-493.
- ARDOVINO A. M. 1999, *Sistemi demetriaci nell'Occidente greco. I casi di Gela e Paestum*, in M. CASTOLDI (a cura di), *Koinà. Miscellanea di studi archeologici in onore di Piero Orlandini*, Milano, pp. 169-187.
- ARENA R. 1994, *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia*, III. *Iscrizioni delle colonie euboiche*, Pisa.
- Atti Comacchio* 1991, F. BERTI (a cura di), *Dionysos. Mito e mistero*, Atti del Convegno (Comacchio 1990), Bologna.
- *Enna* 2008, C. A. Di STEFANO (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, Atti del I Congresso internazionale (Enna 2004), Pisa-Roma.
- *Roma* 1986, *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Actes de la Table Ronde (Rome 1984), Rome.
- BAGNASCO GIANNI G. 1999, *La ceramica etrusca depurata acroma e a bande*, in C. CHIARAMONTE TRERÉ (a cura di), *Tarquiniia. Scavi sistematici nell'abitato. Campagne 1982-1988. I materiali*, 1, Tarchna II, Roma, pp. 99-162.
- BANTI L. 1943, *Il culto del c.d. tempio di Apollo a Veii e il problema delle triadi etrusco-italiche*, in *StEtr* XVII, pp. 187-224.
- BARBAGLI D.-CAVALIERI M. 1998-99, *Coroplastica della Magna Grecia. I recumbenti. I casi di Taranto, di Locri e Medma*, in *Klearchos* 157-164 [2000], pp. 61-91.
- BELLELLI V. 2004, *Excavations at Cerveteri*, in *Etruscan News* IV, p. 5.

<sup>169</sup> MELIS 1986; COLIVICCHI 2003.

<sup>170</sup> COLONNA, *Italia*, loc. cit. a nota 168.

<sup>171</sup> GILOTTA 2002 e 2005.

- 2005, 'Αγύλλιος χαλκός, in *Atti Etruria meridionale*, pp. 227-236.
- 2008a, *New investigations at the Manganello Sanctuary (Cerveteri)*, in *Etruscan News IX*, pp. 7-8.
- 2008b, *Per una storia del santuario della Vigna Parrocchiale a Cerveteri*, in X. DUPRÉ RAVENTÓS-S. RIBICHINI-S. VERGER (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Atti del Convegno internazionale (Roma 2004), Roma, pp. 319-333.
- 2008c, *Ricerche nell'area tra l'edificio ellittico e il 'tempio di Hera': primi risultati delle campagne 2003-2005*, in *Munera Caeretana 2008*, pp. 65-89.
- c.s., *Il pasto rituale in Etruria. Qualche osservazione sugli indicatori archeologici*, in *Cibo per gli uomini. Cibo per gli dei. Archeologia del pasto rituale*, Atti del Convegno internazionale (Piazza Armerina 2005), in stampa.
- BELLELLI V. - RIZZO M. A. - RONCALLI F. 2007, *Les Étrusques à Cerveteri. Les fouilles dans la zone urbaine*, in *Dossiers d'Archéologie* n. 322, juillet/août, pp. 60-67.
- Berlin 1988, M. KUNZE - V. KÄSTNER (a cura di), *Die Welt der Etrusker*, Catalogo della mostra (Berlin 1988), Berlin.
- BERNARDINI C. 2001, *Il Gruppo Spurinas*, Viterbo.
- BIANCHI U. 2004, *Mystères d'Éleusis. Dionysisme. Orphisme*, in J. RIES et al., *Les civilisations méditerranéennes et le sacré*, Turnhout, pp. 255-281.
- BOITANI F. - TORELLI M. 1999, *Un nuovo santuario dell'emporion di Gravisca*, in *La colonisation grecque en Méditerranée occidentale*, Actes de la Rencontre scientifique en hommage à Georges Vallet (Rome-Naples 1995), Rome, pp. 93-101.
- BONAMICI M. 2003, *Volterra. L'acropoli e il suo santuario: scavi 1987-1995*, Pisa.
- 2007, *Culti e pratiche devozionali nel santuario dell'acropoli*, in *Etruschi di Volterra. Capolavori da grandi musei d'Europa*, Catalogo della mostra (Volterra 2007-2008), Milano, pp. 220-221.
- BONFANTE L. 1986, *Votive terracotta figures of mothers and children*, in J. SWADDLING (a cura di), *Italian Iron Age Artefacts in the British Museum*, Papers of the Colloquium (London 1982), London, pp. 195-201.
- 1993, *Fufluns Pacha: The Etruscan Dionysus*, in T. H. CARPENTER - CH. A. FARAONE (a cura di), *Masks of Dionysus*, Ithaca-London.
- BOTTINI A. 1992, *Archeologia della salvezza*, Milano.
- 2005, *La religiosità salvifica in Magna Grecia fra testo e immagini*, in *Magna Graecia 2005*, pp. 140-142.
- BRELICH A. 1978, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma.
- BRENDEL O. 1978, *Etruscan Art*, Harmondsworth.
- BROCATO P. 2000, *La necropoli etrusca della Riserva del Ferrone*, Roma.
- BRUGNONE A. 1995, *Gli alfabeti arcaici delle poleis siceliote e l'introduzione dell'alfabeto milesio*, in *AnnScPisa* s. III, XXV, 4, pp. 1297-1327.
- BRUHL A. 1953, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris.
- BRUIT ZAIMAN L. 2007, *Le religieux et le politique en Grèce ancienne (II). Déméter et Koré dans le panthéon athénien*, in *EtCl* LXXV, pp. 37-52.
- BURKERT W. 1987, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.).
- 2003, *La religione greca<sup>2</sup>* (trad. it.), Milano.
- Caere 1989, P. SANTORO (a cura di), *Caere 2. Il teatro e il ciclo statuario giulio-claudio*, Roma.
- 1992, M. CRISTOFANI (a cura di), *Caere 3.1, Lo scarico arcaico della Vigna Parrocchiale. Parte I*, Roma.
- 1993, M. CRISTOFANI (a cura di), *Caere 3.2, Lo scarico arcaico della Vigna Parrocchiale. Parte II*, Roma.
- 2003, M. CRISTOFANI et al., *Caere 4. Vigna Parrocchiale: scavi 1983-1989. Il santuario, la 'residenza' e l'edificio ellittico*, Roma.
- CALISTI F. 2007, *Cerere: la Demetra romana? Storia di una sovrapposizione imperfetta*, in *StMatSR* LXXIII, n.s. XXXI, 2, pp. 245-270.
- CAROSI S. 2007, *Culti di tipo demetriaco in Etruria e nel Lazio*, tesi di dottorato in Archeologia (Etruscologia), Università di Roma "La Sapienza".
- c.s., *Veio, Roma ed il culto di Demetra/Cerere*, in *Greeks in Rome and Romans in Greece*, Atti del Convegno (Napoli 2008), in stampa.

- CAROSI S. - RUGGERI A. 2006, *Il santuario arcaico-medio repubblicano di Valle Ariccia in località Casaleto: alcune considerazioni topografiche e culturali*, in *Documenta Albana* II s., XXVIII [2008], pp. 29-49.
- CASADIO G. 1982, *Per un'ideologia storico-religiosa sui culti di Dioniso in relazione alla fenomenologia dei misteri*, I, in *Studi Storico-Religiosi* VI, pp. 209-234.
- 1994, *Dioniso italota: un dio greco in Italia meridionale*, in A. C. CASSIO-P. POCCHETTI (a cura di), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Atti del Convegno (Napoli 1993), Pisa-Roma (AFON Fil.-Lett. XVI), pp. 79-85.
- DE CAZANOVE O. 1986, *Le thiase et son double. Images, status, fonctions du cortège divin de Dionysos en Italie centrale*, in *Atti Roma* 1986, pp. 177-197.
- 1990, *Le sanctuaire de Cérès jusqu'à la deuxième sécession de la plèbe*, in *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Actes de la Table Ronde (Rome 1987), Rome, pp. 373-399.
- 1991, *Θεὸς ἐν ὄσμῳ. Osservazioni sui meccanismi di trasmissione della figura di Dionysos nell'Italia centrale arcaica*, in *Atti Comacchio* 1991, pp. 171-184.
- CHIRASSI COLOMBO I. 1983, *La religione in Grecia*, Roma-Bari.
- CIACERI E. 1911, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania.
- COARELLI F. 1993, *I Tarquini e Delfi*, in A. MASTROCINQUE (a cura di), *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, Trento, pp. 31-42.
- 1995, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae* II, s.v. *Ceres, Liber, Liberaque; aedes Cereris*, pp. 260-261.
- COLIVICCHI F. 2003, *Il mundus di Clepsina e la topografia di Cerveteri. Scavi dell'Università di Perugia nell'ex Vigna Marini-Vitalini, campagne 2001-2003*, in *Science and Technology for Cultural Heritage* XII, 1-2 [2004], pp. 11-42.
- COLONNA G. 1991, *Riflessioni sul dionisismo in Etruria*, in *Atti Comacchio* 1991, pp. 117-155 (= COLONNA, *Italia*, III, pp. 2015-2041).
- 1991-92, *Altari e sacelli: l'area sud di Pyrgi dopo otto anni di ricerche*, in *RendPontAcc* LXIV [1994], pp. 63-115 (= COLONNA, *Italia*, IV, pp. 2291-2336).
- 1996, *L'Apollo di Pyrgi*, in *Magna Grecia, Etruschi, Fenici*, Atti del XXXIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1993), Taranto, pp. 345-374 (= COLONNA, *Italia*, IV, pp. 2338-2355).
- 1997, *L'iscrizione del cratere di Pyrgi con Eracle bevitore*, in *MAGGIANI* 1997, pp. 94-98.
- 1999, *L'iscrizione del biconico di Uppsala: un documento del paleoumbro*, in *Incontro di studi in memoria di Massimo Pallottino* (Firenze 1996), Firenze, pp. 19-29.
- 2000, *Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontonali dei Sette e di Leucotea*, in *ScAnt* X, pp. 251-336.
- 2001, *Divinazione e culto di Rath/Apollo a Caere (a proposito del santuario in loc. S. Antonio)*, in *AC* LII, pp. 151-173.
- 2004, *I Greci di Caere*, in *I Greci in Etruria*, Atti del Convegno (Orvieto 2003), Roma (*AnnMuseoFaina* XI), pp. 69-94.
- 2006, *La tomba delle Iscrizioni Graffite*, in M. PANDOLFINI ANGELETTI (a cura di), *Archeologia in Etruria meridionale*, Atti delle Giornate di studio in ricordo di Mario Moretti (Civita Castellana 2003), Roma, pp. 419-468.
- 2007a, *Novità su Thefarie Velianas*, in *Etruschi Greci Fenici Cartaginesi nel Mediterraneo centrale*, Atti del Convegno (Orvieto 2006), Roma (*AnnMuseoFaina* XIV), pp. 9-17.
- 2007b, *L'Apollo di Pyrgi: Šur/Suri (il "Nero") e l'Apollo Sourios*, in *StEtr* LXXIII, pp. 101-134.
- COLONNA G. - MARAS D. F. 2006, *Corpus Inscriptionum Etruscarum* II, 1, 5, Pisa-Roma.
- Comacchio 1991, F. BERTI-C. GASPARRI (a cura di), *Dioniso. Mito e mistero*, Catalogo della mostra (Comacchio), Bologna.
- CONNOR W. R. 1990, *City Dionysia and Athenian Democracy*, in W. R. CONNOR (a cura di), *Aspects of Athenian Democracy*, Copenhagen, pp. 7-32.
- CORNELL T. J. 1995, *The Beginning of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, London-New York.
- CRISTOFANI M. 1985, *I bronzi degli Etruschi*, Novara.
- 1986a, *Nuovi dati per la storia urbana di Caere*, in *BA* 35-36, pp. 1-24 (= *Cristofani* 2001, I, pp. 69-101).

- 1986b, *Fufluns/Dionysos*, in *LIMC* III, pp. 531-540.
- 1986c, *Caere fra vecchie e nuove ricerche*, introduzione a G. PROIETTI, *Cerveteri*, Roma, pp. 5-8.
- 1992, *Celeritas Solis Filia*, in H. FRONING-T. HÖLSCHER-H. MIELSCH (a cura di), *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*, Mainz, pp. 347-349 (= *Cristofani* 2001, I, pp. 311-315).
- 1995, *Tabula Capuana. Un calendario festivo di età arcaica*, Firenze.
- 1997, *Masculin/féminin dans la théonymie étrusque*, in *Étrusques* 1997, pp. 209-219.
- 2000, *I culti di Caere*, in *ScAnt* X, pp. 395-425.
- 2001, *Scripta Selecta*, I-III, Pisa-Roma.
- CRISTOFANI M. - MARTELLI M. 1978, *Fufluns Paxie. Sugli aspetti del culto di Bacco in Etruria*, in *StEtr* XLVI, pp. 119-133.
- DEVOTO G. 1967, *Scritti minori*, II, Firenze.
- DUBOIS L. 1995, *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce*, Genève.
- 1996, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève.
- DUEV R. 2008, *Zeus and Dionysus in the Light of Linear B Records*, in *Atti del XII Colloquio internazionale di Micenologia* (Roma 2005), Pisa-Roma, pp. 223-230.
- DUMÉZIL G. 1977, *La religione romana arcaica* (trad. it.), Milano.
- Étrusques 1997, F. GAULTIER-D. BRIQUEL (a cura di), *Les Étrusques. Les plus religieux des hommes*, Actes du Colloque international (Paris 1992), Paris.
- FRASER P. M. - MATTHEWS E. 1987-2005, *A Lexicon of Greek Personal Names*, I-IV, Oxford.
- GALLINI C. 1970, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari.
- GANTZ T. N. 1971, *Divine triads on an Archaic Etruscan frieze plaque from Poggio Civitate (Murlo)*, in *StEtr* XXXIX, pp. 3-24.
- GASPARRI C. 1986, *Dionysos*, in *LIMC* III, pp. 420-515.
- GENTILI D. 1989-90, *Ipotesi sulla divinità e il culto del tempio 'del Manganello' a Cerveteri*, in *ScAnt* III-IV, pp. 719-729.
- 1990, *Nuovi dati sui luoghi di culto nei Monti della Tolfa*, in A. MAFFEI-F. NASTASI (a cura di), *Caere e il suo territorio. Da Agylla a Centumcellae*, Roma, pp. 285-296.
- 2004, *Osservazioni sulle iscrizioni greche dal 'tempio di Hera' a Cerveteri*, in *I Greci in Etruria*, Atti del Convegno (Orvieto 2003), Roma (*AnnMuseoFaina* XI), pp. 309-339.
- GIANGIULIO M. 1986, *Appunti di storia dei culti, in Neapolis*, Atti del XXV Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1985), Taranto, pp. 101-154.
- 1994, *Le laminette auree nella cultura religiosa della Calabria greca: continuità e innovazione*, in S. SETTIS (a cura di), *Storia della Calabria antica. Età italica e romana*, Reggio Calabria, pp. 11-53.
- GIANNELLI G. 1924, *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze.
- GILOTTA F. 2002, *Le 'lastre' Mus. Greg. 14129 nel quadro della coroplastica ellenistica etrusco-laziale*, in *BA* CXIX, pp. 1-10.
- GILOTTA F. 2005, *Le 'lastre' Mus. Greg. 14129*, in *Atti Etruria meridionale*, pp. 237-241.
- GODART L. 2001, *L'invenzione della scrittura. Dal Nilo alla Grecia*, Torino.
- GRAF F. 1983, *Culti e credenze religiose della Magna Grecia*, in *Megale Hellas. Nome e immagine*, Atti del XXI Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1981), Taranto, pp. 157-185.
- HINZ V. 1998, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*, Wiesbaden.
- ISLER-KERÉNYI C. 2001, *Dioniso nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*, Pisa-Roma.
- 2005, *I misteri di Dioniso*, in *Roma* 2005, pp. 69-75.
- JEANMAIRE H. 1972, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia* (ediz. it. a cura di F. Jesi), Torino.
- JOLIVET V. 1993, *Les jeux scéniques en Étrurie. Premiers témoignages (VI<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.)*, in *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique*, Actes de la Table Ronde (Rome 1991), Rome, pp. 349-377.
- KERÉNYI K. 1982, *Gli dei e gli eroi della Grecia* (trad. it.)<sup>4</sup>, Milano.
- 1992, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano.

- KERN O. 1931, *I misteri greci dell'età classica* (trad. it.), Catania (titolo originale: *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, Berlin 1927).
- LANDI A. 1979, *Dialetti e interazione sociale in Magna Grecia*, Napoli.
- LA ROCCA E. 1996, "Graeci artifices" nella Roma repubblicana: lineamenti di storia della scultura, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *I Greci in Occidente*, Catalogo della mostra (Venezia 1996), Milano, pp. 607-626.
- LE BONNIEC H. 1958, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la république*, Paris.
- LIPPOLIS E. 2006, *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Milano.
- LIVERANI P. 2006, *Il gruppo di ritratti imperiali da Caere: una messa a punto*, in 'Αειμνητος. *Miscellanea di studi per Mauro Cristofani*, II, Firenze, pp. 772-787.
- LO PORTO F. G. 1968, *Bronzi arcaici e vasi attici inediti del Museo Ridola di Matera*, in *BA* s. V, LIII, pp. 110-122.
- LULOF P. 2007, *L'amazzone dell'Esquilino. Una nuova ricostruzione*, in *BCommArch* CVIII, pp. 7-31.
- MADDOLI G. 1991, *I culti della Campania antica: i culti greci*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Storia e civiltà della Campania. L'evo antico*, Napoli, pp. 247-270.
- MAGGIANI A. 1982, *Qualche osservazione sul fegato di Piacenza*, in *StEtr* L, pp. 53-88.
- 1997, *Vasi attici figurati con dediche a divinità etrusche*, Roma.
- 2004, *L'homme et le sacré dans les rituels et dans la religion étrusque*, in J. RIES et al., *Les civilisations méditerranéennes et le sacré*, Turnhout, pp. 183-202.
- 2005, *Da Veio a Vulci: le istituzioni politiche*, in *Atti Etruria meridionale*, pp. 61-69.
- 2008, *Il santuario in località S. Antonio a Cerveteri. Il tempio A: la fase ellenistica*, in *Munera Caeretana 2008*, pp. 121-137.
- MAGGIANI A. - RIZZO M. A. 2001, *Area sacra in località S. Antonio*, in *Roma 2001*, pp. 143-145.
- Magna Graecia 2005*, S. SETTIS - M. C. PARRA (a cura di), *Magna Graecia. Archeologia di un sapere*, Catalogo della mostra (Catanzaro 2005), Milano.
- MALNATI L. 1993, *Le istituzioni politiche e religiose a Spina e nell'Etruria padana*, in F. BERTI - P. G. GUZZO (a cura di), *Spina. Storia di una città tra Greci ed Etruschi*, Catalogo della mostra (Ferrara 1993-94), Ferrara, pp. 145-177.
- MANSUELLI G. 1998, *Etrusca disciplina e pensiero scientifico*, in *AnnMuseoFaina* V, pp. 105-118.
- MARAS D. F. 2000, *Le iscrizioni sacre etrusche sul vasellame in età tardo-arcaica e recente*, in *ScAnt* X, pp. 121-137.
- MARTELLI M. 1992, *Festa etrusca*, in H. FRONING - T. HÖLSCHER - H. MIELSCH (a cura di), *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*, Mainz, pp. 342-346.
- MARTORANA G. 1985, *Il riso di Demetra*, Palermo.
- MASSA-PAIRAULT F.-H. 1987, *En quel sens parler de la romanisation du culte de Dionysos en Étrurie?*, in *MEFRA* XC, pp. 573-594.
- MASTROCINQUE A. 1988, *Lucio Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana*, Trento.
- VAN DER MEER L. B. 1987, *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam.
- MELE A. 1987, *Aristodemo, Cuma e il Lazio*, in M. CRISTOFANI (a cura di), *Etruria e Lazio arcaico*, Atti dell'Incontro di studio (Roma 1986), *QuadAEl* 15, Roma, pp. 155-177.
- MELIS F. 1986, *Considerazioni e ricerche antiquarie su un gruppo di lastre fittili ceretane*, in J. SWADDLING (a cura di), *Italian Iron Age Artefacts in the British Museum*, Papers of the Colloquium (London 1982), London, pp. 159-164.
- MENGARELLI R. 1936, *Il luogo e i materiali del tempio di Hera a Caere*, in *StEtr* X, pp. 67-86.
- 1937, *Caere. Iscrizioni su cippi sepolcrali, su vasi fittili, su pareti rocciose e su oggetti diversi nella città e nella necropoli di Caere*, in *NS*, pp. 355-439.
- MERTENS-HORN M. 2005, *I pinakes di Locri: immagini di feste e culti misterici dionisiaci nel santuario di Persefone*, in *Roma 2005*, pp. 49-57.
- MILLEMACE G. 1997, *Il deposito votivo della Vignaccia a Caere. Le divinità di culto*, in *AttiMemColombaria* XLVIII, pp. 11-61.

- MIRANDA E. 1985, *I culti greci*, in *Napoli 1985*, pp. 392-395.
- MOMIGLIANO A. 1989, *Roma arcaica*, Firenze.
- MONTANARI E. 1984, 'Figura' e 'funzione' di *Liber Pater nell'età repubblicana*, in *StMatSR L*, pp. 245-264.
- 1988, *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma.
- MOREL J.-P. 1998, *Les cultes du sanctuaire de Fondo Ruozzo à Teano*, in *I culti della Campania antica*, Atti del Convegno internazionale in ricordo di Nazarena Valenza Mele (Napoli 1995), Roma, pp. 157-167.
- Munera Caeretana* 2008, V. BELLELLI-F. DELPINO-P. MOSCATI-P. SANTORO (a cura di), *Munera Caeretana in ricordo di Mauro Cristofani*, Atti dell'Incontro di studio (Roma 2008), Pisa-Roma (*Mediterranea V* [2009]).
- Museo Campi Flegrei* 2008, F. ZEVI *et al.* (a cura di), *Museo archeologico dei Campi Flegrei. Catalogo generale. Cuma*, Napoli.
- MYLONAS G. E. 1961, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.
- NAGY H. 1989-90, *Typological and iconographic analysis of the Vignaccia deposit of Cerveteri*, in *ScAnt III-IV*, pp. 729-738.
- 2008, *Etruscan votive terracottas from Cerveteri in the Fine Arts Museum, Boston: A glimpse into the history of the collection*, in *Etruscan Studies XI*, pp. 101-119.
- Napoli 1985, Napoli antica*, Catalogo della mostra, Napoli.
- NARDI G. 1989, *Appunti sui santuari urbani*, in M. CRISTOFANI (a cura di), *Miscellanea ceretana, QuadAEI 17*, Roma, pp. 51-68.
- 2001, *Ancora sui santuari urbani di Cerveteri: nuovi elementi di topografia*, in *Prospettiva* 103-104, pp. 2-11.
- 2003, *Topografia della Vigna Parrocchiale I. Ricerche e dati archeologici*, in *Archeologia e Calcolatori XIV*, pp. 153-172.
- NONNIS D. 1991-92, *Una dedica alla Mater Matuta da Satricum*, in *RendPontAcc LXIV*, pp. 225-234.
- 2002-2003, *La funzione dei pocola deorum*, in F. M. CIFARELLI-L. AMBROSINI-D. NONNIS, *Nuovi dati su Segni medio-repubblicana: a proposito di un nuovo pocolom dall'acropoli*, in *RendPontAcc LXXV*, pp. 245-325 (280-296).
- ORLANDINI P. 1983, *Le arti figurative*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Megale Hellas. Storia e civiltà della Magna Grecia*, Milano, pp. 331-554.
- PAILLER J.-M. 1989a, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Rome.
- 1989b, *Fufluns e Catba: significato di un'associazione divina nella tarda età etrusca*, in *Atti del Secondo Congresso Internazionale Etrusco* (Firenze 1985), Roma, pp. 1205-1211.
- PALEOTHODOROS D. 1999, *Pisistrate et Dionysos: mythes et réalités de l'érudition moderne*, in *EtCl LXVII*, pp. 321-340.
- 2004-2007, *Dionysiac imagery in Archaic Etruria*, in *Etruscan Studies X*, pp. 187-201.
- PALLOTTINO M. 1993, *Origini e storia primitiva di Roma*, Milano.
- PANDOLFINI M. 1989, *I dati epigrafici (dallo scarico arcaico della Vigna Parrocchiale)*, M. CRISTOFANI (a cura di), *Miscellanea ceretana, QuadAEI 17*, Roma, pp. 69-83.
- PASQUALI G. 1981, *Preistoria della poesia romana, con un saggio introduttivo di S. Timpanaro*, Firenze.
- PELAGATTI P. 1977, *Sacelli e nuovi materiali architettonici a Naxos, Monte San Mauro e Camarina*, in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti*, Atti della Riunione scientifica (Siracusa 1976), Catania (*Cronache di Archeologia XVI* [1980]), pp. 43-65.
- PERUZZI E. 1998, *Civiltà greca nel Lazio preromano*, Firenze.
- POCCEZZI P. 1994, *Per un dossier documentario dei riflessi di dottrine misteriche e sapienziali nelle culture indigene dell'Italia antica. Note sulle iscrizioni osche Ve 161, 185; Po 103*, in A. C. CASSIO-P. POCCEZZI (a cura di), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Atti del Convegno (Napoli 1993), Pisa-Roma (*AION Fil.-Lett. XVI*), pp. 110-136.
- 2000, *La diffusione di dottrine misteriche e sapienziali nelle culture indigene dell'Italia antica: appunti per un dossier*, in M. TORTORELLI GHIDINI-A. STORCHI MARINO-A. VISCONTI (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell'antichità*, Napoli, pp. 91-126.
- POLACCO L.-TROJANI M.-SCOLARI A. 1989, *Il santuario di Cerere e Libera ad summam Neapolin di Siracusa*, Venezia.
- PRAYON F. 1991, *Deorum Sedes. Sull'orientamento dei templi etrusco-italici*, in *Miscellanea etrusca e italica in onore di Massimo Pallottino (AC XLIII)*, pp. 1285-1295.

- 1997, *Sur l'orientation des édifices culturels*, in *Étrusques 1997*, pp. 357-371.
- PROSDOCIMI A. L. 1989, *Le religioni degli Italici*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Italia omnium terrarum parens*, Milano, pp. 477-545.
- 1996, *La Tavola di Agnone. Una interpretazione*, in L. DEL TUTTO PALMA (a cura di), *La Tavola di Agnone nel contesto italico*, Atti del Convegno (Agnone 1994), Firenze, pp. 435-630.
- PUGLIESE CARRATELLI G. 1990, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna.
- Pyrgi 1959, *Santa Severa (Roma). Scavi e ricerche nel sito dell'antica Pyrgi (1957-1958)*, in NS, pp. 143-263.
- RADKE G. 1965, *Die Götter Altitaliens*, Münster.
- RAVIOLA F. 1995, *Napoli Origini*, Hesperia 6, Roma.
- RIX H. 1985, *Descrizioni di rituali in etrusco e in italico*, in A. QUATTORDIO MORESCHINI (a cura di), *L'etrusco e le altre lingue dell'Italia antica*, Atti del Convegno (Pisa 1984), Pisa, pp. 21-37.
- 1998, *Teonimi etruschi e teonimi italici*, in *AnnMuseoFaina V*, pp. 207-229.
- RIZZO M. A. 2008, *Le ricerche nell'area sacra di S. Antonio a Cerveteri*, in *Munera Caeretana 2008*, pp. 91-120.
- RIZZO M. A. - MAGGIANI A. 2005, *Cerveteri. Le campagne di scavo in loc. Vigna Parrocchiale e S. Antonio*, in *Atti Etruria meridionale*, pp. 175-183.
- ROCCHI M. 2001, *Morte di Dioniso e nuova armonia delle sue membra*, in P. XELLA (a cura di), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona, pp. 181-197.
- Roma 2001, A. M. MORETTI SGUBINI (a cura di), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto*, Catalogo della mostra (Roma 2001), Roma.
- 2005, A. BOTTINI (a cura di), *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma*, Catalogo della mostra (Roma 2005), Roma.
- 2008, M. TORELLI - A. M. MORETTI SGUBINI (a cura di), *Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio*, Catalogo della mostra (Roma 2008-2009), Milano.
- RONCALLI F. 1985, *I santuari dei duodecim populi e i santuari orvietani*, in *Orvieto e la dodecapoli etrusca*, Atti del convegno (Orvieto 1983), Roma (*AnnMuseoFaina II*), pp. 55-78.
- 2003, *I culti*, in *Storia di Orvieto 2003*, pp. 217-234.
- ROSS TAYLOR L. 1923, *Local Cults in Etruria*, Rome.
- SABBATUCCI D. 1988, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano.
- 2006, *Saggio sul misticismo greco*, Torino.
- SANNIBALE M. 2003, in *Vaticano. Museo Gregoriano Etrusco*, Milano, p. 133.
- 2006, *Tra cielo e terra. Considerazioni su alcuni aspetti della religione etrusca a Vulci*, in *StEtr LXXXII [2007]*, pp. 117-147.
- SANTI C. 2000, *I libri sibillini e il problema delle prime consultazioni*, in *StMatSR LXXIII*, n.s. XXXI, 2, pp. 21-32.
- SANTORO P. 1992, *La ceramica di imitazione greca*, in *Caere 1992*, pp. 107-140.
- SASSATELLI G. - GOVI E. 2005, *Il tempio di Tina in area urbana*, in G. SASSATELLI - E. GOVI (a cura di), *Culti, forma urbana e artigianato a Marzabotto. Nuove prospettive di ricerca*, Atti del Convegno (Bologna 2003), Bologna, pp. 9-62.
- SCARPI P. 2002, *Le religioni dei misteri, I. Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milano.
- SEAFORD R. 2006, *Dionysos*, London-New York.
- SFAMENI GASPARRO G. 1986, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.
- SORDI M. 1960, *I rapporti romano-ceriti e l'origine della civitas sine suffragio*, Roma.
- 1983, *Il santuario di Cerere, Libero e Libera e il tribunato della plebe*, in M. SORDI (a cura di), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano, pp. 127-139.
- 1988, *Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma*, Milano.
- 2004, *L'homo romanus: religion, droit et sacré*, in J. RIES *et al.*, *Les civilisations méditerranéennes et le sacré*, Turnhout, pp. 285-310.
- 2005, *Populus e plebs nella lotta patrizio-plebea*, in G. URSO (a cura di), *Popolo e potere nel mondo antico*, Atti del Convegno (Civiale del Friuli 2004), Pisa, pp. 63-69.

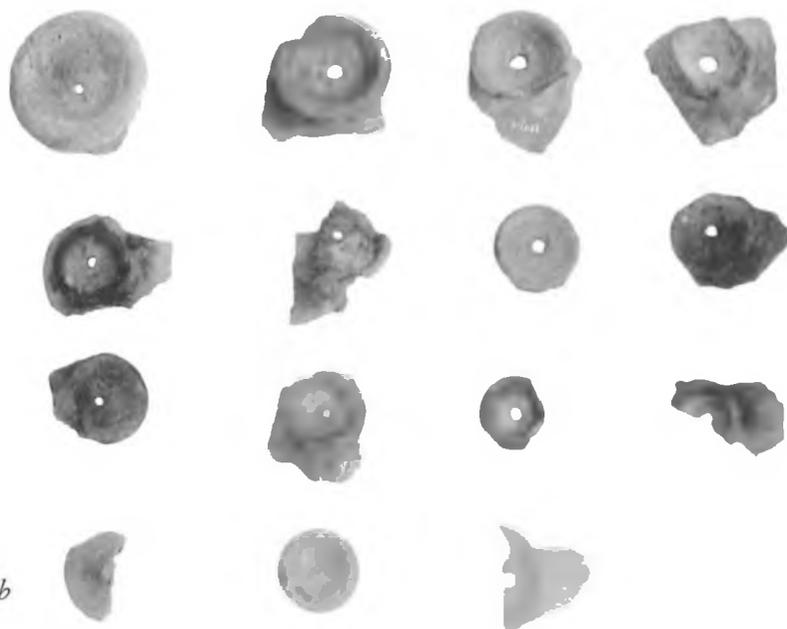
- SPAETH B. S. 1996, *The Roman Goddess Ceres*, Austin.
- SPINETO N. 2005, *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma.
- STOPPONI S. 2003, *I templi e l'architettura templare*, in *Storia di Orvieto 2003*, pp. 235-273.
- Storia di Ferrara* 2004, F. BERTI-M. HARARI (a cura di), *Storia di Ferrara, II. Spina tra archeologia e storia*, Ferrara.
- Storia di Orvieto* 2003, G. DELLA FINA (a cura di), *Storia di Orvieto, I. Antichità*, Perugia.
- SZILÁGYI J. G. 1981, 'Impletae modis saturae', in *Prospettiva* 24, pp. 2-23.
- THOMSON DE GRUMMOND N. 2004, *For the Mother and for the Daughter: some thoughts on dedications from Etruria and Praeneste*, in A. P. CHAPIN (a cura di), *Χάρις. Essays in Honor of Sara A. Immerwahr*, *Hesperia* Suppl. 33, pp. 351-370.
- TORELLI M. 1977, *Il santuario greco di Gravisca*, in *ParPass XXXII*, pp. 398-458.
- 1984, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma.
- 1986, *La religione*, in M. PALLOTTINO *et al.*, *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi*, Milano, pp. 159-237.
- 2000, *La religione etrusca*, in M. TORELLI (a cura di), *Gli Etruschi*, Catalogo della mostra (Venezia), Milano, pp. 273-289.
- 2004, *Quali Greci a Gravisca*, in *I Greci in Etruria*, Atti del Convegno (Orvieto 2003), Roma (*AnnMuseo-Faina XI*), pp. 119-132.
- TORTORELLI GHIDINI M. 1995, *Dioniso e Persefone nelle lamine d'oro di Pelinna*, in S. CERASUOLO (a cura di), *Mathesis e philia. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli, pp. 79-85.
- 2006, *Figli della Terra e del Cielo Stellato*, Napoli.
- VENTURI I. 1997, *Dioniso e la democrazia ateniese*, Roma.
- VITALI D. - BRIZZOLARA A. M. - LIPPOLIS E. 2001, *L'acropoli della città etrusca di Marzabotto*, Bologna.
- WISEMAN T. P. 1998, *Roman Drama and Roman History*, Exeter.
- 2008, *Unwritten Rome*, Exeter.
- ZEVİ F. 1987, *I santuari di Roma agli inizi della Repubblica*, in *Etruria e Lazio arcaico*, Atti dell'incontro di studio (Roma 1986), a cura di M. Cristofani, *QuadAEl* 15, Roma, pp. 121-132.
- 1999, *Siculi e Troiani (Roma e la propaganda greca nel V secolo a.C.)*, in *La colonisation grecque en Méditerranée occidentale*, Actes de la Rencontre scientifique en hommage à Georges Vallet (Rome-Naples 1995), Rome, pp. 315-343.



Cerveteri, Vigna Parrocchiale. Foto dei recenti scavi scattata dal pallone (2003-2004) del CNR-ISCIMA e della SBAEM (foto M. Bellisario)

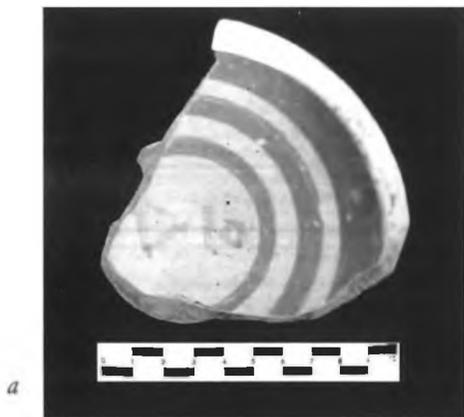


a



b

Cerveteri, Vigna Parrocchiale. *a*) Veduta da nord dei recenti scavi (2003-2004) del CNR-ISCIMA e della SBAEM lungo il fianco dell'edificio ellittico (foto M. Bellisario); *b*) Ciotole-coperchio di impasto grezzo con fondo forato (foto V. Bellelli)



a



c

a) Copperta iscritta dagli scavi del CNR-ISCIMA a Cerveteri, in località Vigna Parrocchiale (foto V. Bellelli);  
 b-c) Città del Vaticano, Museo Gregoriano Etrusco. Lastra fittile da Cerveteri, decorata con teste di Dioniso e  
 Arianna (foto rielaborate da Gilotta 2005)