Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

DISCI
DIPARTIMENTO
storia
culture
civiltà

BUP

Archeologia

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Collana DiSCi

Il Dipartimento di Storia Culture Civiltà, attivo dal mese di ottobre 2012, si è costituito con l'aggregazione dei Dipartimenti di Archeologia, Storia Antica, Paleografia e Medievistica, Discipline Storiche Antropologiche e Geografiche e di parte del Dipartimento di Studi Linguistici e Orientali.

In considerazione delle sue dimensioni e della sua complessità culturale il Dipartimento si è articolato in Sezioni allo scopo di comunicare con maggiore completezza ed efficacia le molte attività di ricerca e di didattica che si svolgono al suo interno. Le Sezioni sono: 1) Archeologia; 2) Geografia; 3) Medievistica; 4) Scienze del Moderno. Storia, Istituzioni, Pensiero politico; 5) Storia antica; 6) Studi antropologici, orientali, storico-religiosi.

Il Dipartimento ha inoltre deciso di procedere ad una riorganizzazione unitaria di tutta la sua editoria scientifica attraverso l'istituzione di una Collana di Dipartimento per opere monografiche e volumi miscellanei, intesa come Collana unitaria nella numerazione e nella linea grafica, ma con la possibilità di una distinzione interna che attraverso il colore consenta di identificare con immediatezza le Sezioni.

Nella nuova Collana del Dipartimento troveranno posto i lavori dei colleghi, ma anche e soprattutto i lavori dei più giovani che si spera possano vedere in questo strumento una concreta occasione di crescita e di maturazione scientifica.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

La città etrusca e il sacro

Santuari e istituzioni politiche

Atti del Convegno
Bologna 21-23 gennaio 2016

a cura di
Elisabetta Govi

Bononia University Press

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Il convegno e i relativi atti sono stati realizzati con il contributo del Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca (PRIN 2010-2011)

Per l'organizzazione del convegno si ringraziano Chiara Pizzirani, Andrea Gaucci, Giulia Morpurgo e Stefano Santocchini Gerg.
Per la cura redazionale degli atti si ringrazia Stefano Santocchini Gerg.

I saggi sono stati sottoposti a blind peer review

Bononia University Press
Via Ugo Foscolo 7, 40123 Bologna
tel. (+39) 051 232 882
fax (+39) 051 221 019

© 2017 Bononia University Press

ISSN 2284-3523
ISBN 978-88-6923-237-4

www.buponline.com
info@buponline.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

In copertina: Tempio periptero della R. I, 5 di Marzabotto (elaborazione grafica di Simone Garagnani, Dipartimento di Architettura, Università di Bologna)

Progetto grafico: Irene Sartini
Impaginazione: DoppioClickArt - San Lazzaro (BO)

Prima edizione: giugno 2017

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Sommario

Presentazione VII
Elisabetta Govi, Giuseppe Sassatelli

Veio: dal culto aristocratico al culto poliadico 1
Gilda Bartoloni, Donata Sarracino

L'abitato di Verucchio. Spazio insediativo e azioni cerimoniali 25
Maurizio Harari, Paolo Rondini, Lorenzo Zamboni

Il santuario dell'acropoli di Volterra 51
Marisa Bonamici, Lisa Rosselli, Emanuele Taccola

Il sacro in Etruria: dentro e fuori la città 75
Adriano Maggiani

Tra Caere e Pyrgi. I grandi santuari costieri e la politica di Caere 97
Maria Paola Baglione, Laura Maria Michetti

Orvieto, Campo della Fiera: forme del sacro nel "luogo celeste" 121
Simonetta Stopponi, Alessandro Giacobbi

La dimensione del sacro nella città di *Kainua*-Marzabotto 145
Elisabetta Govi

La città e il sacro in Etruria padana: riti di fondazione, culti e assetti urbanistico-istituzionali 181
Giuseppe Sassatelli

Lo spazio del sacro e la città: Cuma e Capua 205
Carlo Rescigno

Testimonianze del sacro nell'insediamento di Fratte 223
Angela Pontrandolfo

Il santuario dell'Ara della Regina di Tarquinia.
I templi tra sacro e istituzioni politiche: un rapporto tra forma ed essenza 235
Maria Bonghi Jovino

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

L'*emporion* arcaico di Gravisca e la sua storia 255
Lucio Fiorini, Mario Torelli

Pontecagnano nel quadro generale del mondo etrusco-campano 301
Luca Cerchiai

Il santuario di *Fortuna* e *Mater Matuta* nel Foro Boario: aspetti politico-religiosi tra età monarchica e repubblicana 319
Paolo Brocato

Roma, Valle del Colosseo e Palatino nord-orientale. Due santuari tra età regia e prima repubblica 345
Clementina Panella, Sabina Zeggio

Nuove ricerche nel santuario extra-urbano di Fondo Iozzino a Pompei 373
Massimo Osanna, Carmine Pellegrino

Su alcuni spazi sacri ateniesi e il loro rapporto con assetti urbanistici e istituzioni politiche 395
Emanuele Greco

Santuari e organizzazione urbana nelle città achee della Magna Grecia 405
Fausto Longo

Santuari e luoghi di culto preromani nell'Italia medio-adriatica 427
Gianluca Tagliamonte

La terminologia etrusca per "santuario" e i suoi riflessi istituzionali 445
Giovanni Colonna

Discussione 451

Tavola rotonda 475

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

ORVIETO, CAMPO DELLA FIERA: FORME DEL SACRO NEL "LUOGO CELESTE"

Simonetta Stopponi
Alessandro Giacobbi

Lo scavo di Campo della Fiera di Orvieto, ormai giunto alla sedicesima campagna, sta rivelando il cospicuo palinsesto di una storia più che millenaria. Il santuario etrusco extraurbano si articola attorno all'imponente via Sacra (**Fig. 1**), dalla quale si accede al recinto del tempio A e sulla quale si affaccia il tempio C. La strada processionale sale poi verso il vasto complesso del tempio B che domina l'area sacra.

Dopo la conquista romana di *Volsinii* il santuario conosce ampie ristrutturazioni che, promosse in epoca repubblicana, divengono alquanto consistenti con l'età augustea, sebbene limitate ad un solo settore, quello del recinto del tempio A, evidentemente il più confacente al nuovo sistema imposto dai vincitori. L'edificio sacro viene ripavimentato e l'asse stradale interno al santuario viene ridotto in larghezza e rialzato per diminuirne la pendenza. Al contempo, nel I a.C.-I secolo d.C., sorge una vasta *domus*. La residenza, prossima ad un *balneum* coevo[1], è ricca di mosaici che decorano l'atrio tetrastilo (**Fig. 2**) e un vano contiguo, ed è articolata in un *oecus* e in un'ampia aula ricostruibile in 144 m^2, da interpretare come luogo deputato a riunioni; gli ambienti vengono ristrutturati nel II-III secolo d.C. con pavimenti in *opus sectile* e con rifacimenti dei rivestimenti pittorici[2]. Nel II d.C. viene creato, a ridosso della lussuosa abitazione, un secondo complesso termale. Si tratta di una residenza di assoluto prestigio: appare verosimile attribuire al complesso "*domus*-terme" il ritratto marmoreo intenzionalmente e accuratamente sepolto nel recinto del tempio A in strati di formazione tardo-imperiale, ascrivibile stilisticamente all'età adrianea, che ritrae il volto di un uomo il cui rilievo pubblico è confermato dalla presenza di un'identica copia nei Musei Vaticani[3]. Sembra possibile riconoscere in questa immagine il senatore originario di Bolsena designato *Praetor Etruriae*: *Q. Pompeius Vopiscus C. Arruntius Catellius Celer Allius Sabinus*, sul quale si è già espresso Mario Torelli[4].

A tutto ciò, e al culto pagano, è posta fine intorno alla metà del IV secolo d.C.: sugli edifici ridotti in rovina si impostano modeste abitazioni tardo-antiche e, con l'avvento del cristianesimo il

[1] Stopponi 2012b, p. 33, tav. XXVIII.1.
[2] Leone 2015; Id. 2017.
[3] Stopponi 2009, p. 440, fig. 43.
[4] Torelli 1985, p. 42.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Fig. 1. Foto aerea della via Sacra e di parte del santuario (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

sito diventa cimitero, prima con tombe a fossa, con elementi (pettini in osso e fibule) che rinviano ad ambito longobardo, poi con tombe a cassone di lastre di tufo, spesso utilizzate per deposizioni multiple. Le sepolture non insistono, sistematicamente, nell'area del *temenos* del tempio A: indizio, questo, sia della memoria di un culto recente sia – forse con maggiore verosimiglianza – di una sorta di *damnatio memoriae*.

Un vano della *domus* viene destinato alla venerazione cristiana e impreziosito con un pavimento musivo di VI secolo. La fase di VIII-IX è testimoniata da frammenti di plutei e transenne. Nel XII secolo viene eretta una chiesa ad unica navata, nota dai documenti medievali orvietani come la pieve di San Pietro *in vetere* o *in vetera*, affidata ai francescani e testimone dei miracoli del Beato Ambrogio da Massa. Accanto all'edificio ecclesiale sorge un'imponente aula adibita forse a refettorio o funzionale all'accoglienza dei pellegrini. Nel XV secolo basi per una palificazione lignea documentano la presenza di strutture provvisorie atte a proteggere le molteplici attività di un mercato[5], che lascerà memoria di sé nell'illuminante toponimo Campo della Fiera. La funzione commerciale del sito, iniziata con i *mercatores* di liviana memoria[6], perdurerà fino agli inizi del secolo scorso.

Questa, in brevissima sintesi, la lunghissima storia di un luogo ove venerazione di entità divine, atti rituali, forme devozionali, incontri di gruppi umani sono perdurati senza soluzione di continuità per più di due millenni.

[5] Leone 2015.
[6] Liv. VI, 2, 2.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

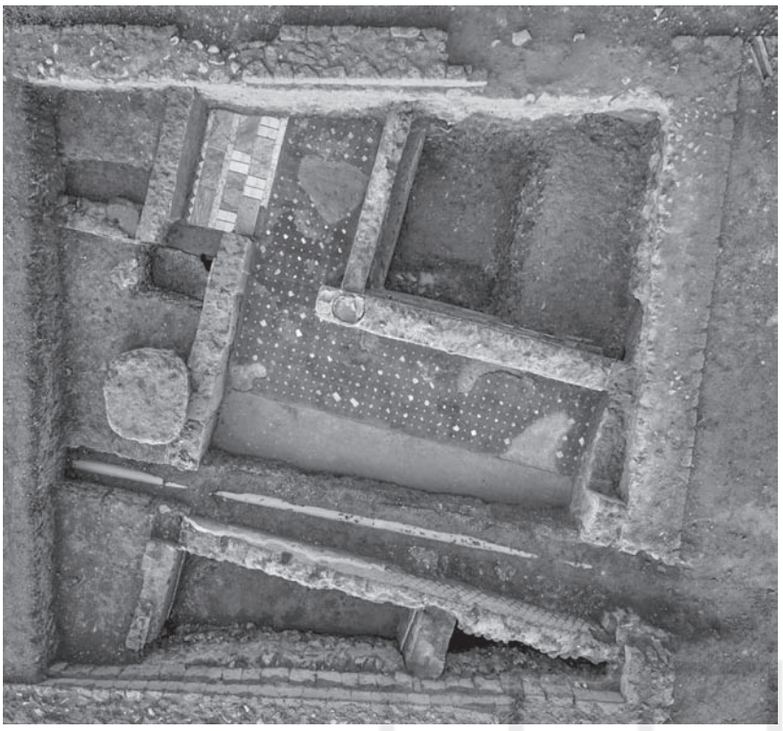

Fig. 2. Atrio tetrastilo della *domus* (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

La storia inizia prima della metà del VI secolo a.C., epoca cui risalgono i frammenti più antichi, preceduti da pochi reperti databili fra Bronzo finale e Primo Ferro evoluto, rinvenuti in particolare nelle zone del tempio A e del tempio B[7]. Si passa quindi a frustuli ceramici e fittili anteriori alla metà del VI secolo a.C., trovati in massima parte nelle stesse due aree: un frammento di coppa a filetti costituisce il frammento ceramico più antico[8] e alcuni materiali architettonici vanno ascritti al 560 a.C.[9]. Fra questi ultimi è da menzionare la sponda di sima con sfinge da me assegnata al piccolo sacello (4 x 6 m) presente nel settore settentrionale del recinto sacro[10]: tale pertinenza appare confermata dal recente rinvenimento presso l'edificio di altri frammenti di sponda con parte della sfinge e con la coda di un felino. Il tempio A, che sostituisce il sacello agli inizi del IV secolo a.C. e ne raddoppia le dimensioni (6 x 12 m), viene eretto dopo la desacralizzazione del più antico edificio, il cui scavo è ancora da completare, ma che appare simile all'edificio *Beta* del Santuario meridionale di Pyrgi.

Le prime testimonianze risultano pertanto in sintonia con la rifondazione della città, come proposto da Giovanni Colonna[11] e di recente ampiamente ribadito da Francesco Roncalli[12]. Siamo in un momento che vede la ristrutturazione politico-sociale di quella classe di cittadini-soldati che ha lasciato nelle tombe la memoria "scritta" dei suoi componenti. Si consolida e si definisce l'*urbs* che Livio appella *validissima*[13] e Valerio Massimo gratifica degli attributi di «*opulenta, moribus et legibus ordinata, Etruriae caput*»[14]. È evidente la volontà politica di un atto fondativo realizzato sullo sfondo di mutamenti che riconsideravano le forze sociali nella dimensione civica.

[7] Bruni 2016.
[8] Bizzarri 2012, pp. 79, 90, n. 1.
[9] Stopponi 2011b; Winter 2011, p. 297 s.
[10] Stopponi 2014, p. 82 s., fig. 17.
[11] Colonna 1985, p. 110.
[12] Roncalli 2012, pp. 185, 193.
[13] Liv. X, 37, 5.
[14] Val. Max. IX, 1, ext. 2.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Per il santuario viene scelta un'ubicazione privilegiata per la facilità delle comunicazioni, che sottolinea la vocazione commerciale del sito agevolmente collegato all'asse fluviale del Paglia-Chiani verso Chiusi e l'Etruria settentrionale, alla Valle del Tevere verso il porto di Pagliano e Roma e assai prossimo alla via per Bolsena e l'Etruria costiera, attraverso la «*mia eisodos*» di Procopio[15]. Il luogo rinvia anche a tradizioni ancestrali per le quali fondamentale elemento di culto – e per il culto – è l'acqua, stagnante e sorgiva, come indicano le canalizzazioni e le numerose fontane dotate di doccioni a protome leonina[16] e come ancor oggi purtroppo provano gli affioramenti idrici non più regimentati. Un sito legato ad antiche memorie di principi, se gli evidenti dischi che nel corso delle stagioni compaiono sulle basse pendici della rupe, sulla piana sottostante e sui rilievi del Colle dei Cappuccini, sono da attribuire – come penso – a sepolture di VIII-VII secolo a.C.[17].

Il *floruit* del santuario esplode nell'ultimo quarto del VI secolo a.C., quando – secondo un progetto topografico (e rituale) ben preciso – viene eretto in conci di tufo il primo *temenos* del tempio A (**Fig. 3**), viene aperta la via Sacra, la cui fase iniziale risale alla fine del secolo, seguita da due ristrutturazioni alla metà del V secolo a.C. e alla metà del secolo successivo[18], e viene costruito il tempio C.

La datazione di questo edificio, orientato a sud-ovest, è resa certa dal rinvenimento dei frammenti dell'anfora *à la brosse*, intenzionalmente sparsi e inglobati nella struttura d'accesso al tempio, presumibilmente fondazione di una scalinata[19], che viene in parte occultata dalla crepidine orientale dell'ultima ripavimentazione della via Sacra, mostrando pertanto di essere stata creata contemporaneamente alla prima redazione del tracciato processionale.

Sembrano rendersi opportune alcune considerazioni sulle fondazioni della struttura templare: i muri perimetrali sono molto spessi[20], quasi eccessivi in un edificio di non grandi dimensioni (8,60 x 12,60 m, corrispondenti a 29 x 42 piedi ca, in un rapporto 3:2 fra lunghezza e larghezza), e costituiti da un duplice paramento riempito all'interno con spezzoni di tufo e tufarina. Inoltre sui conci del secondo filare superstite della fronte e del lato lungo meridionale sono evidenti le linee guida per la messa in opera di un gradino con la pedata di cm 25; aggiungendone un secondo, la colonna, della quale rimane la sottobase all'angolo sud-ovest, si colloca esattamente al margine dello stilobate. Appare molto probabile che l'edificio fosse periptero (**Fig. 4**), con quattro colonne dal diametro di 0,70 m sulla fronte e sul retro e sei sui lati lunghi, con un intercolumnio di 1,32 m, corrispondente a circa 4 piedi. Un'anomalia della proposta ricostruttiva potrebbe risiedere nel fatto che le colonne centrali della fronte non sono in asse con i perimetrali di pronao e cella, a meno di non supporne l'assenza ricostruendo il tempio come distilo. Un setto murario indica bene il limite fra pronao e cella, la cui luce interna è di circa 3,70 m. I peripteri di ambito etrusco (Vulci, Pyrgi, Marzabotto) e laziale (Satrico) hanno dimensioni notevolmente maggiori, ma possono ricordarsi edifici sacri greci, seppur pochi, dalle misure simili a quelle del tempio C[21].

In età arcaica viene eretto l'edificio dominante l'area sacra, il tempio B (**Fig. 5**). Costruito sul pendio della collina, per annullare il salto di quota, viene creata a valle una sostruzione del podio alta 4 m, composta cioè da circa otto filari. Il tempio, orientato ad est (come il tempio A), misura 12,50 x 17,50 m (42 x 60 piedi). Addossati al paramento interno del muro perimetrale meridionale restano

[15] Procop. *Goth.* XX, 9.

[16] Un terzo esemplare si è aggiunto ai due esaminati da Maggiani 2012, p. 276 ss., nn. 3-4, figg. 18-19, 22-23.

[17] Una testimonianza è restituita da una tomba della seconda metà dell'VIII secolo a.C. rinvenuta alla base della rupe in località Podere Arcone nella zona pianeggiante: Binaco 2013, pp. 207-211. A richiami di carattere "arcaizzante" e "principesco" degli edifici funerari volsiniesi allude Roncalli 2012, p. 186.

[18] Cruciani 2012.

[19] Stopponi 2009, p. 428; 2012b, p. 25, tav. XIX.2.

[20] Lato anteriore 2,30 m; lato posteriore 2,80 m; lati lunghi 2,40 m.

[21] Ad es. il tempio di fine VI secolo a.C. di Apollo Zoster nel sito attico di Mikro Kavouri: Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007, p. 590, n. 10.6.1, con riferimenti; il tempio L di Epidauro di inizi III secolo a.C.: Schmitt 1992, p. 61.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Fig. 3. La prima fase del muro di *temenos* (a tratteggio).

soltanto in parte due setti. All'edificio viene riservato un vero e proprio allestimento scenografico: una vasta platea lastricata di fronte al tempio cinge l'altare (**Fig. 6**), nel settore orientale (e forse anche nel meridionale) viene collocato un portico, sorretto da tre colonne (**Fig. 7**), che copre una piccola

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

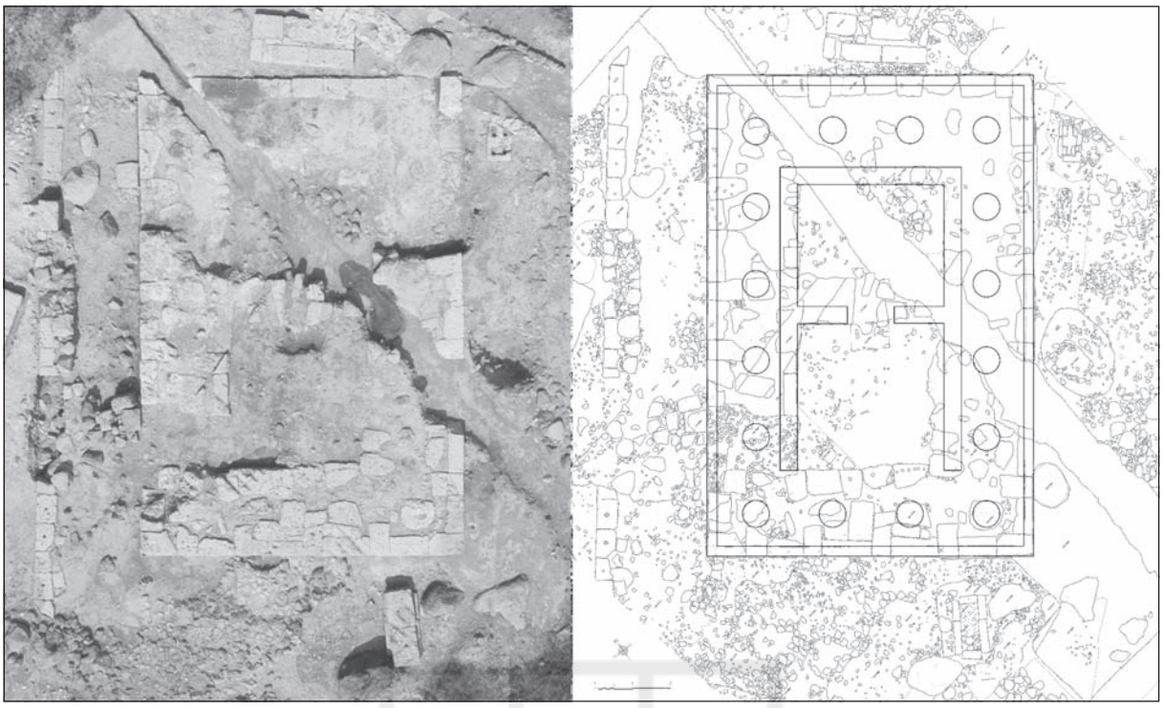

Fig. 4. Foto aerea del tempio C e ipotesi ricostruttiva (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

Fig. 5. Foto aerea del tempio B (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Fig. 6. Platea lastricata e altare del tempio B (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

fontana quadrata, mentre una più grande vasca, cui immettono acqua tubature fittili, occupa il settore meridionale (**Fig. 8**); né va dimenticata la fontana rotonda alla base del podio (**Fig. 9**), il cui doccione a protome leonina è stato ascritto alla metà del V secolo a.C.[22] e ove si è recuperato il piattello a vernice nera con il digrafo *ve*[23].

Sono tuttavia soprattutto i preziosi doni di ceramiche attiche ad indicare la ricchezza dei facoltosi devoti e una frequentazione del santuario di altissimo livello. Sebbene in frammenti, i vasi annoverano prodotti di Exekias, dell'Affettato e opere di ceramografi a figure rosse particolarmente numerose fra l'ultimo decennio del VI e la prima metà del secolo successivo. Non mancavano all'arredo del santuario statue fittili e lapidee, teste in terracotta di divinità femminili[24] e bronzi figurati dei quali, dopo la depredazione romana, rimangono soltanto le basi con gli evidenti segni del violento strappo, ad eccezione della raffinata testina femminile di età tardo-arcaica[25].

Il periodo coincide – alquanto significativamente – con l'età di Porsenna, «re di Chiusi» secondo Livio e Plutarco[26], «re di *Volsinii*» secondo Plinio[27], mentre «re degli Etruschi» è definito da Plinio e Valerio Massimo[28]. Dionigi lo chiama «re di Chiusi», ma in occasione della spedizione contro Roma anche «re degli Etruschi»[29]. Variamente considerata figura mitistorica voluta dall'annalistica romana o reale condottiero, la critica appare oggi concorde nel riconoscerlo come un tiranno, una figura parallela a quella di *Thefarie Velianas*[30].

È difficile negare che a Porsenna si debbano la promozione del santuario di Campo della Fiera a grande luogo di culto e l'attribuzione ad esso di valenze politiche e sociali di carattere sovra cittadino, supportate dalla consapevolezza di un legame etnico. Se la qualifica di «re degli Etruschi», attribuita al tiranno dalle fonti, allude al capo di una spedizione militare concordata fra le *poleis* d'Etruria, l'ac-

[22] Maggiani 2012, pp. 276-277, figg. 18-19.
[23] Stopponi 2007, p. 501 s., figg. 41-42, 51-52.
[24] Ead. 2014.
[25] Giontella 2012.
[26] Liv. I, 9; Plu., *Publ.* 16.
[27] Plin., *Nat.* II, 140.
[28] Plin., *Nat.* XXXVI, 91; Val. Max. III, 3, 1.
[29] D.H. V, 26.
[30] Per un'analisi della complessa figura di Porsenna: Di Fazio 2000.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Fig. 7. Portico orientale del tempio B (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

Fig. 8. Grande vasca sul lato meridionale del tempio B (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

cordo non può che essere scaturito da riunioni collegiali tenute presso il santuario federale, ormai da identificare con quello di Campo della Fiera, sebbene il riconoscimento, ampiamente condiviso, non sia tuttavia ancora univoco.

Una delle obiezioni all'identificazione si appella all'assai scarsa presenza di testimonianze romane sulla rupe, deducendone l'ipotetica collocazione del santuario a Bolsena, almeno in età romana, ma è proprio l'assenza in ambito urbano di documenti romani e di contro la loro massiccia evidenza a Campo della Fiera a dare spessore al riconoscimento. È difficile credere al trasferimento di un luogo di culto antichissimo. Inoltre la continuità è esemplarmente testimoniata da interventi strutturali e da atti devozionali che dall'età augustea giungono alla fine del paganesimo, oltrepassando l'epoca costantiniana e la redazione del Rescritto di Spello.

Al fine di meglio comprendere il nesso fra santuari e istituzioni politiche, fondamentali sono i passi di Livio, per i quali si rimanda alle accurate analisi edite nel volume degli Annali Faina del 1985, ma

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Fig. 9. Fontana monumentale rotonda dell'area sud (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

è opportuno ricordare in particolare quello relativo alla richiesta nel 434 a.C. di Veio e Falerii che «*legatis circa duodecim populos missis, impetrassent ut ad Voltumnae fanum indicetur omni Etruriae concilium*»[31]. Stante la libera sovranità di ogni città-stato etrusca, appare evidente il tentativo di ricerca di un accordo comunitario, sebbene seguito da esito fallimentare. Ciò non dovrebbe tuttavia convincere a negare il valore politico delle riunioni del *Fanum*[32]. Anche alla supplica di Capenati e Falisci «*ut Veios communi animo et concilioque omnes Etruriae populi ex obsidione eriperent*»[33], viene data risposta negativa soltanto senza impedire che «*si qui iuventutis suae voluntatis ad id bellum eant*»[34]. Veio fu abbandonata a se stessa in obbedienza alle disposizioni dell'assemblea. La connotazione politica sembra pertanto esistere.

Ciò che preme sottolineare è che il "luogo celeste" di Orvieto, come veniva definito dagli Etruschi[35], si sta rivelando prestigiosa area sacra interculturale cui confluivano elementi alloglossi – al pari della composita società volsiniese – come dimostrano per l'epoca arcaica bronzetti di matrice umbra e per epoche più recenti monete di zecca siculo-punica e greca[36]. La devozione in epoca romana prosegue ininterrotta con un'articolazione e ricchezza tali da non conoscere confronti in altri santuari di fondazione etrusca. La presenza del *thesaurus* con monete dal III secolo a.C. al 7 a.C.[37], della meridiana marmorea, di frammenti di oggetti e statue in marmo e del busto ritratto del *Praetor Etruriae*, non sembrano consentire dubbi in proposito.

(S.S.)

[31] Liv. IV, 23, 5.

[32] Camporeale 2001, p. 24, con bibliografia precedente.

[33] Liv. V, 17, 7.

[34] Liv. V, 17, 9.

[35] Stopponi 2009, p. 445; 2011a, pp. 385-388, n. 140.

[36] Bronzetti e coni menzionati in Ead. 2013, p. 145; si deve a Samuele Ranucci, che ha in corso lo studio dei rinvenimenti monetali di Campo della Fiera, il riconoscimento di monete di Cos e di Tebe Phiotis di Tessaglia e di monete campane (Neapolis, Cales ecc.) diffuse con la romanizzazione.

[37] Ranucci 2009; 2011.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Gli aspetti politico-istituzionali emergono con evidenza da riti e atti devozionali e dall'identificazione delle divinità venerate. Il santuario si inserisce appieno nella sfera dei culti cittadini, nei quali Francesco Roncalli individuava un precipuo carattere ctonio e la titolarità di una divinità riconoscibile nello Zeus *Katachtonios*[38]. A questo aspetto fa riferimento anche l'epiteto *Voltumna* nell'accezione di recente ribadita da Giovanni Colonna[39].

Una delle divinità di Campo della Fiera, venerata nel recinto sacro del tempio A, è *Vei*, negli aspetti meglio definibili delle greche Demetra e Kore/Persefone. Un indizio in tal senso è il braccio di un acrolito, probabile statua di culto, al quale è pertinente una mano con melagrana dipinta in rosso[40]. La simbologia del frutto è alquanto complessa ed è associata nell'iconografia a differenti divinità femminili quali Demetra e Persefone, ma anche Afrodite, Hera e Atena[41]. Tuttavia, nel mito, il riferimento più evidente è quello relativo alle divinità eleusine, ad ulteriore dimostrazione della valenza ctonia e catactonia del culto[42]. Importante in tal senso è un peso da telaio con epigrafe interpretata da Simonetta Stopponi come un gentilizio, *veiane* o *veiani*, e da Giovanni Colonna come una consacrazione da leggere *veia mi*[43]. I pesi da telaio caratterizzano proprio l'area del *temenos*, ed è significativo notare, come affermato da Laura Ambrosini, che quelli iscritti con teonimi femminili siano pertinenti, sia in Etruria che in Grecia, a contesti demetriaci[44].

Un'altra offerta che qualifica il recinto sacro è l'*aes rude*: dono privilegiato per divinità affini a Demetra e Kore in Etruria e nei santuari siciliani, è assimilabile, a livello semantico, alle offerte dei prodotti della terra[45]. L'associazione fra questi oggetti e piccole olle o *olpai* sono tipiche del Santuario meridionale di Pyrgi[46], così pure quella con l'astragalo di ovino, che ritroviamo anche a Campo della Fiera nell'offerta compiuta in occasione della desacralizzazione del sacello settentrionale[47]. Il rinvenimento di pani di ferro e colature in piombo di vario peso e dimensione nell'area del recinto sacro conferma ulteriormente un'accezione rituale dei metalli, inscindibilmente legata alla sfera ctonia delle divinità[48].

Nella ceramica significative appaiono le *glaukes*, per le quali è noto il legame con *Cavatha*[49], testimoniato da iscrizioni provenienti da Populonia[50] e Pyrgi[51].

Indubitabile è inoltre la presenza delle enigmatiche entità *Tluschva*, come dimostra la base iscritta rinvenuta all'interno della struttura quadrangolare[52]. Il nome divino ricorre tre volte sul fegato di

[38] Roncalli 1985, p. 68.

[39] Colonna 2012, p. 205.

[40] Stopponi 2012b, p. 15, tav. VIII.2.

[41] Sull'iconografia del frutto: Muthmann 1982.

[42] Già l'inno omerico a Demetra (II, 370) narra dello stratagemma di Ade che, facendo mangiare la melagrana a Persefone, consente il ritorno agli inferi della dea. È interessante notare a questo proposito come una fonte, seppur tarda, riferisca del divieto di mangiare i chicchi della melagrana ottemperato dalle donne celebranti le Tesmoforie, spiegandolo con la credenza che il melograno si fosse originato dal sangue di Dioniso caduto a terra (Clem. Al., *Protr*. II, 19, 3).

[43] Stopponi 2007, p. 502, fig. 50; 2011a, n. 137, pp. 382-383; Colonna 2011a.

[44] Ambrosini 2000, p. 158 s.; cfr. anche Bellelli 2012, p. 459 s. e nota 45.

[45] Fortunelli 2007, p. 232 s., con bibliografia precedente.

[46] Soprattutto nel riempimento del piazzale nord: Baglione 1989-90, p. 662, fig. 7; 2000, p. 351 ss. Sempre a Pyrgi si veda inoltre l'*aes rude* rinvenuto nel deposito κ: Ead. 2004, p. 94, fig. 18 e nota 44.

[47] Sull'offerta per la desacralizzazione dell'edificio: Stopponi 2007, pp. 497-498. Nel piazzale nord del Santuario meridionale di Pyrgi sono state osservate particolari concentrazioni di *aes rude*, astragali di ovino e punte di freccia e giavellotto: Baglione 1989-90, pp. 658-661 e 2004, pp. 94-95 e nota 49.

[48] Sulle offerte in metallo del Santuario meridionale di Pyrgi, in particolare: Drago Troccoli 2012, p. 831 e Ead. 2013.

[49] Per le *glaukes* di Campo della Fiera: Stopponi 2012b, p. 19. Sulle *glaukes* come offerte alla Kore etrusca cfr. Maggiani 1997, p. 42 ss. e Colonna 2011b, p. 120, con bibliografia precedente.

[50] Maggiani 1997, p. 23, Populonia A 1.

[51] Maras 2013, p. 200, nota 22. Si noti inoltre come da un ignoto santuario orvietano provenga uno *skyphos* con iscrizione *kavutha sechis*: Maggiani 1997, pp. 23, 42 ss.

[52] Stopponi 2009, pp. 441-448; 2011a, n. 52.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Fig. 10. Scaraboide in pietra verde (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

Piacenza e in particolare come *Tlusc Mar* nell'area del *processus piramidalis*[53], vicino ai teonimi *Fuflus* e *Catha*. Oltre che a Campo della Fiera sono destinatarie di un culto nel santuario di S. Antonio a Cerveteri, e interpretate da Adriano Maggiani come un gruppo di divinità femminili corrispondenti alle *Charites* o alle Ninfe[54]. Ad Orvieto il riferimento alle Ninfe sembra essere quello più probabile: a queste entità potrebbero riferirsi anche le teste in terracotta, come è stato proposto per i busti della Sicilia e della Magna Grecia[55]. Nel riempimento della stessa struttura ove è stata rinvenuta la base, al di sotto di essa, era una coppa a vernice nera contenente oggetti particolarmente significanti: fra questi due foglioline, una in bronzo, l'altra d'oro, che potrebbero richiamare il rituale della *phyllobolia*[56], il lancio di foglie da parte di Ninfe e Grazie su Demetra in lutto. Lamine a forma di foglia, ma forate e di dimensioni maggiori, sono attestate nel Santuario meridionale di Pyrgi ed interpretate nell'ambito della ritualità demetriaca[57] o in funzione cleromantica[58].

La stessa peculiare morfologia della struttura quadrangolare, che monumentalizza una grande pietra onfalica, richiama riti, quali l'*anagoge*, cui erano associati Dioniso e sua madre Semele e sui quali si è già espressa Simonetta Stopponi[59]. Al contesto del tempio A non è estranea infatti una divinità maschile dai tratti dionisiaci: le rappresentazioni del dio greco e del suo seguito sono numerose sulle ceramiche attiche, coscientemente selezionate per l'utilizzo santuariale[60]. Il Dioniso di Campo della Fiera è un dio agreste, legato alla tecnica della viticoltura, figlio di Zeus e Persefone o Demetra, come il secondo Dioniso ricordato da Diodoro[61]. Fra i molti vasi attici che ritraggono il dio e il suo seguito, è una *kylix* ad occhioni con fondo bianco, decorata da una mano vicina a quella del Pittore

[53] Per l'interpretazione dei due teonimi: Maggiani 2011, p. 147 s.
[54] *Ibidem*, p. 146. Diversa l'interpretazione di Colonna 2012, p. 208 s.
[55] Stopponi 2014, p. 81 e nota 35, con riferimento a Portale 2012, p. 245 s.
[56] Stopponi 2012b, p. 19.
[57] Baglione 2008, p. 311 s., fig. 8.
[58] Colonna 2006, p. 135, fig. VIII.8; 2007-09, p. 125.
[59] Stopponi 2012b, p. 20 con bibliografia precedente.
[60] Lo dimostra il confronto con le coeve importazioni cittadine: Bizzarri 2012, p. 88.
[61] D.S. III, 64, 1. Si vedano inoltre: Athen., *pro Christ.* XX, 3-4; Call., *Fr.* 43, 117.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Fig. 11. Rhyton a vernice nera (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

di *Lysippides*: il dio è seduto su *diphros* ed è servito da un satiro con otre[62], nella tipica rappresentazione dell'offerta del primo vino[63]. Sul frammento di una *kylix* a figure nere del Gruppo di *Leagros* sono invece raffigurati satiri vendemmiatori[64]. La vendemmia è inoltre riprodotta su uno scaraboide in pietra verde (**Fig. 10**): un satiro dai piedi equini coglie un grande grappolo d'uva, mentre un altro, capovolto e con piedi umani, porta una cesta sulle spalle e un otre. Il senso invertito delle due figure e la rappresentazione contrapposta fra gli arti ferini e umani dei due satiri sono immagini icastiche di un passaggio di *status*, di una metamorfosi: quella dell'uva in vino, ma anche del passaggio dalla ferinità alla civiltà, simboli evidenti del percorso iniziatico. Il forte significato di tali rappresentazioni è palesato dalla valenza rituale della vite, come dimostrano i resti non carbonizzati all'interno del *thesaurus* vicino all'altare del tempio A[65].

I contenitori configurati inoltre sembrano rispondere, compiutamente, ad una esigenza rituale nella quale il valore dell'immagine è particolarmente pregnante, così le *oinochoai* a testa di Dioniso e di Menade[66] e i *rhyta* a testa di ariete[67]: in un esemplare a vernice nera l'utilizzo del vaso nella prassi rituale è confermata dalla presenza di un foro di uscita sul muso dell'animale, che lo avvicina funzionalmente ai prototipi bronzei (**Fig. 11**)[68].

Fra le forme caratterizzanti l'esercizio del sacro nel recinto del tempio A, numericamente preponderanti sono quelle potorie e in special modo la coppa, sia in ceramica attica che nella locale produzione in bucchero. Proprio la *kylix* è il supporto privilegiato per le tematiche dionisiache e sembra costituire lo strumento rituale per eccellenza dell'area. Tale evidenza è ulteriormente confermata dalla frequenza incredibile della decorazione ad occhioni, su *kylikes* e su coppe mastoidi, vasi anch'essi dal profondo

[62] Bizzarri 2012, p. 91 s., n. 6, fig. 7.

[63] Il tema si inserisce nel novero di scene, tipiche della seconda metà del VI secolo a.C., che intendono esaltare il dono di Dioniso agli uomini: Gasparri 1986, p. 502. Cfr. inoltre *ibidem*, p. 459 s., in particolare nn. 417-421.

[64] Bizzarri 2012, p. 100, n. 24, fig. 25.

[65] Sui resti di vite nel *thesaurus*: Ranucci 2009, p. 109; Albertini *et al.* 2011.

[66] Stopponi 2009, p. 439, fig. 39; 2012b, p. 18, tav. XIII.1.

[67] Un *rhyton* di produzione attica (*ibidem*, p. 20, tav. XIII.2) e un esemplare a vernice nera (Ead. 2009, p. 439 s., fig. 40).

[68] Sull'uso proprio del *rhyton* e sulla differenza fra gli esemplari in bronzo e quelli in ceramica: Hoffmann 1989, p. 157; sull'afferenza del *rhyton* alla sfera del culto dionisiaco: Id. 1997, pp. 10-12.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Fig. 12. Frammento di coppa attica a figure rosse con satiro (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

significato culturale[69], il cui valore votivo e santuariale è stato affermato per il Santuario settentrionale di Gravisca[70]. La decorazione ad occhioni, ben lungi dall'avere un mero valore apotropaico, sembra invece fare diretto riferimento al mondo dionisiaco, ed essere anzi una forma di manifestazione del dio[71]. L'importanza dell'immagine e il suo precipuo riferimento al mondo di Dioniso è ben evidente nel frammento ritagliato di una *kylix*, di forma esagonale, che preserva il volto di un satiro (**Fig. 12**)[72].

Questo rapporto con la rappresentazione prosegue nel IV secolo a.C. con una statuina in terracotta. Ritrae un personaggio con barba e naso camuso che porta sulle spalle una figura purtroppo non conservata (**Fig. 13**)[73]: l'iconografia sembra essere quella di Sileno che regge sulle spalle il piccolo Dioniso, un tema noto in Grecia nella statuaria e nella piccola plastica votiva, anche in contesti santuariali[74], lo schema compositivo richiama inoltre quello di un esemplare da Vignaccia[75]. Il riferimento a questa particolare iconografia adombra forse l'assunzione di una concezione anche paideutica della religione dionisiaca, che non era del tutto estranea al santuario e già riconoscibile nel rapporto divino fra Dioniso/*Fufluns* e Ninfe/*Tluschva*[76], probabilmente legato alla dimensione dei passaggi di *status*. Altri elementi vertono in questo senso: il bronzetto di un fanciullo che offre la palla è stato trovato all'interno della stessa coppa contenente le foglioline in oro e bronzo[77], insieme a tre piccole bulle, oggetti dalla forte valenza amuletica[78]. Attributo del re e del trionfatore, la bulla è donata a Roma dai *pueri* ai Lari, nel giorno dei Liberalia[79]. Sembra essere una bulla anche quella rappresentata su uno scarabeo, proveniente da una delle due fosse antistanti il donario in trachite, rappresentata con il laccio legato in forma chiastica ad una mano (**Fig. 14**). Se il riferimento è dunque ad un rito di passaggio legato all'età, esso si spiega compiutamente nella figura di Dioniso, nume liminare per eccellenza, dio "fluido" che si trova a suo agio in tutte le dimensioni degli uomini e degli dei.

---

[69] Sul quale si è compiutamente espressa Malagardis 1997.

[70] Fortunelli 2007, p. 57.

[71] Di questo parere Szilàzilàgyi 2005, p. 365. Gli occhi e la vista sono d'altronde centrali nella religione dionisiaca, come è possibile evincere anche dalla lettura delle Baccanti di Euripide (vv. 469-470).

[72] Stopponi 2007, p. 500.

[73] Altezza 4,5 cm; larghezza 4 cm, argilla beige, si conservano solo parte del volto del satiro e della figura sopra la spalla.

[74] Gasparri 1986, nn. 687-690, p. 480. Merker 2000, pp. 70 s., 196, 245, 332, n. H364, tav. 53; cfr. inoltre il n. H363.

[75] Nagy 1988, n. IIE24.

[76] Un'accezione paideutica è stata ravvisata nelle iconografie dei vasi attici selezionati in alcune sepolture femminili padane, ove le donne si riconoscevano nelle nutrici di Dioniso: Pizzirani 2013, p. 406.

[77] Il bronzetto ha massa corporea e capelli a calotta ben caratterizzati, ma è privo di dettagli anatomici quali la realizzazione degli occhi e della bocca. Altezza 6,2 cm (con perno 6,8 cm): Stopponi 2012b, p. 18, nota 55.

[78] Sul significato della bulla si veda diffusamente Coen 1998.

[79] Torelli 1984, p. 23 ss. con riferimenti.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Fig. 13. Statuina in terracotta di Sileno con Dioniso infante (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

Nel IV secolo il pervicace aspetto ctonio e catactonio del Dioniso orvietano è esasperato nel personaggio barbato, con tirso, rappresentato su due anfore del Gruppo di Vanth provenienti dal territorio[80]: un *Aita* dionisiaco o un *Fufluns* infero che accoglie il defunto nell'aldilà. Il sincretismo fra le figure di Ade e Dioniso trova un illustre referente in Eraclito, nell'affermazione riportata da Clemente: «ωὐτὸς δὲ Ἅιδης καὶ Διόνυσος»[81]. Giovanni Colonna ha recentemente ribadito l'aspetto catactonio dei culti di Campo della Fiera, riconoscendo *Charu e Vanth* nelle divinità *Tluschva*[82] ed ipotizzando anche l'esistenza di un culto rivolto a *Śuri* per la presenza di cippi in serpentino con *fulmen*[83]. I dati in nostro possesso non sono sufficienti per poter ammettere l'effettiva esistenza di questa devozione, se non nell'ambito di una sempre più consistente caratterizzazione catactonia di *Fufluns* in Etruria in genere e in particolare nel *pantheon* orvietano[84].

Ritornando al valore dell'immagine, ancora in età romana, le antefisse riferibili alla fase di ristrutturazione augustea del tempio, simili nel corpo ceramico alle lastre Campana, presentano un'iconografia peculiare e senza confronti – due pantere affrontate ad un tirso – ma dall'evidente referenza divina[85].

Viene dunque a delinearsi uno spazio del sacro nel quale coesistono divinità di tipo demetriaco e dionisiaco: l'associazione è documentata a Vigna Parrocchiale, ove nell'iscrizione *dio*, dipinta sul fondo interno di una coppa, è stata letta la forma abbreviata del teonimo *Dionysos*[86]; si è suggerito di interpretare anche le iscrizioni *apas* del santuario cerite come ben adattabili ad un dio che i Latini chiamavano *Pater*[87]. Presso il tempio A di Campo della Fiera è stata rinvenuta la medesima epigrafe, graffita sul fondo interno di una coppa in bucchero[88].

---

[80] Orvieto, Museo Faina, inv. nn. 2645 e 2647: Cappelletti 1992, nn. 61-62, con bibliografia precedente, cui *adde* Roncalli 1985, p. 63 s.

[81] Clem. Al., *Protr.* II, 34, 4.

[82] Colonna 2012, pp. 207-209.

[83] Id. 2009, p. 118 ss.

[84] Sul carattere infero di Dioniso in Etruria: Pizzirani 2010.

[85] Stopponi 2012b, p. 24, tav. XVIII.2.

[86] Bellelli 2011, p. 91 ss., fig. 1.

[87] *Ibidem*, pp. 105, 107.

[88] Stopponi 2012b, p. 25 s., tav. XX.1; 2011a, p. 384, n. 139.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Fig. 14. Scarabeo con mano e bulla (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

Una situazione analoga è nota nel Santuario meridionale di Pyrgi, dove gli elementi dionisiaci trovano concordanza con quelli demetriaci: come sostenuto da Maria Paola Baglione, il culto di Demetra si afferma per soddisfare sia le esigenze delle genti straniere che giungevano al porto, sia quelle della classe politica formatasi nel momento di passaggio ad una nuova forma di gestione del potere[89].

Ci troviamo dunque di fronte al ricorrere di associazioni divine attinte da elementi religiosi e culturali greci. Appare pertanto utile osservare in proposito come ad Atene, sia negli anni della tirannide che in quelli della nascente democrazia, periodi di complessi mutamenti sociali, il potere si sia servito dei culti di Dioniso e delle dee eleusine come "strumenti" agglutinanti del corpo civico. Pisistrato, ad esempio, al fine di superare i contrasti fra le famiglie attiche e di ridefinire gli ambienti agricoli, alla luce del nuovo modello di potere unitario, agevolò in particolare alcuni culti: Atena, in quanto divinità poliade, le dee eleusine e Dioniso per la loro dimensione rurale e perché referenti di un ampio spettro della società[90]. Questa interpretazione dello sviluppo del culto ateniese di *Dionysos* è stata ampiamente discussa e dibattuta dagli studiosi, più propensi negli ultimi anni ad attribuire tale evoluzione alla successiva stagione democratica[91]. Ad ogni modo è possibile convenire che la politica, nell'esercizio del proprio potere, si servì scientemente del culto di Dioniso: una divinità per certi versi totalizzante, caratterizzata da un'alterità "controllata" che rimodella i criteri della realtà umana.

Pur nella consapevolezza delle differenze sul piano storico e sociale, anche ad Orvieto, e nello specifico a Campo della Fiera, negli anni in cui agiva Porsenna[92], furono incentivati culti sottesi agli stessi principi. La divinità principale è difatti quella poliade, un *Tinia* catactonio che si connota però, come *Tinia Voltumna*, anche di una valenza sovracittadina, identificabile nella dimensione più estesa dell'intera federazione etrusca. Al dio, al fine di rendere onnicomprensive le aspirazioni politiche e religiose del santuario, si affiancano *Vei*/Demetra e *Fufluns*/Dioniso, venerati nel recinto del tempio A: un'area ripetutamente definita da muri di *temenos*, che – almeno al momento attuale dello scavo – appare separare questa realtà dal restante luogo di culto, quasi a ribadire la diversa funzione delle divinità nelle sfere politica e religiosa. Un santuario che doveva integrare molteplici situazioni culturali e religiose, poteva trarre grande vantaggio dalla presenza di entità ctonie e catactonie che contribuissero a istituire un nuovo amalgama istituzionale e sacrale[93].

---

[89] Baglione 2013, p. 99. Cfr. Cerchiai 1999, pp. 171-185; Colonna 2007, p. 23 s.

[90] Un riassunto della questione in Spineto 2005, p. 202 ss.

[91] A partire da Connor 1989. Si veda su questo tema la posizione espressa da Palethodoros 2012, p. 58 s., con bibliografia precedente.

[92] «Signore di Orvieto» fra il 530 e il 510 a.C.: Colonna 2003, p. 139.

[93] Come evidenziato da G. Colonna, la valenza ctonia e catactonia del culto ha questa stessa funzione nei santuari comunitari (Id. 2012).

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Ritornando all'azione di Pisistrato, proprio negli anni del suo governo si registra nella ceramica attica un incremento del repertorio figurativo dionisiaco, in particolar modo quello legato alla dimensione del rito. È questo un evidente indizio del maggiore interesse della politica nei confronti del culto di Dioniso[94].

L'attenzione per queste raffigurazioni è limpidamente rappresentata ad Orvieto, in ambito cittadino, da una *pyxis* nicostenica riconducibile al Gruppo dei c.d. vasi lenaici, recentemente valorizzata da Claudio Bizzarri[95]. Sul coperchio e sul corpo del vaso si ripete una processione composta da quattordici personaggi femminili, che nella versione dipinta sulla vasca è completata dalla presenza di una maschera dionisiaca appesa ad una colonna. Il numero delle partecipanti alla cerimonia è probabile riferimento alle *Gerarai*, sacerdotesse della *Basilinna* – anche lei rappresentata sul vaso – che prestavano i propri servigi in oscure festività dionisiache[96], sacrificavano a *Dionysos en Limnais*[97] ed erano attrici degli importanti rituali delle Antesterie[98]. È interessante notare come in Etruria la pisside nicostenica si diffonda soprattutto a Chiusi e Orvieto nel 530/520 a.C., suggerendo che la creazione della forma si debba proprio alla specifica richiesta di quest'area[99]. È stata osservata inoltre la sua frequenza in Grecia, già alla metà del VI secolo a.C., in santuari dedicati a divinità femminili «legati a "riti di passaggio"»[100]. Se dunque la forma, particolarmente evocativa, richiama «le pissidi in bucchero pesante del medesimo distretto»[101], determinante nella scelta del soggetto figurato è stato il riferimento all'ambito rituale del vino[102]: un prodotto di cui *Velzna* era grande produttrice, come adombra peraltro la notizia dello Pseudo-Aristotele sull'esistenza della città etrusca definita *Oinarea*[103], da molti riconosciuta in *Velzna/Volsinii* per un simile svolgimento delle dinamiche sociali connesse con la sua fine[104].

Il fermento registrato nell'età di Pisistrato si tradusse dunque in una maggiore frequenza dell'iconografia dionisiaca nella ceramica attica e in una sua più ampia diffusione nei vivaci mercati occidentali. Alcuni temi vennero recepiti in Etruria in modo più significativo nel V secolo a.C., in un momento in cui la dimensione dionisiaca era stata fatta propria dalla nuova temperie democratica ateniese. Un esempio di tale ricezione è quello della missione affidata da Demetra a Trittolemo per l'insegnamento agli uomini della coltivazione cerealicola. Il mito arrivò in Etruria con vasi a figure nere rinvenuti a Vulci, Spina, Tarquinia e Nola, spesso congiuntamente a tematiche dionisiache[105]: la diffusione dei vasi attici con tale mito segue in Etruria il culto di *Vei*/Demetra, in una valenza tesmoforica[106]. Nella prima metà del V secolo a.C. questa iconografia raggiunge anche altre città, fra cui Orvieto, in un'accezione rituale: ne rende conto uno *stamnos* da Crocifisso del Tufo, ove il giovane, seduto sul carro alato, sta libando con una *phiale*, affiancato da Demetra che regge un'*oinochoe*[107]. Appare chiaro che le immagini sono scelte da una *élite* che sa riconoscere in tali temi punti di contatto con la religiosità e la società locali. Oltre che a Campo della Fiera, un culto di tipo demetriaco è stato riconosciuto anche a Can-

[94] Isler Kerényi 2007, p. 222.

[95] Bizzarri 2013.

[96] *Theoinia* e *Iobakcheia* (Ps.-Dem., *Contra Neera* 73-78).

[97] Hsch. *s.v.* γεραραί.

[98] Su questo tema: Spineto 2005, p. 77 ss. con bibliografia precedente.

[99] Martelli 1985, p. 180. Si vedano anche Paribeni 1980, p. 55 ss. e Martelli 1989, p. 781 ss.

[100] Baglione 2004, p. 105 s., nota 70.

[101] Martelli 1985, p. 180.

[102] Bizzarri 2013, p. 96.

[103] Ps.-Arist., *De mir. ausc.* 94.

[104] Per l'identificazione con Orvieto-*Volsinii* cfr. Nissen 1902, p. 337 e Heugon 1969.

[105] Ad es. due anfore da Vulci, una a Würzburg (*LIMC* IV, s.v. *Hades*, n. 32), un'altra al Museo Gregoriano Etrusco (*ABV*, 374.195; *LIMC* VIII, s.v. *Triptolemos*, n. 60). Si noti peraltro come in due anfore adespote (*CVA Compiègne, Musee Vivenel*, p. 7, tav. 10, fig. 7; già coll. Lenormant, *LIMC* III, s.v. *Dionysos*, n. 464), a Trittolemo sul carro alato corrisponde sull'altro lato del vaso Dioniso sullo stesso mezzo di trasporto, con *kantharos* e ramo di vite o edera.

[106] Tantillo 2012, p. 193.

[107] *CVA Firenze, Regio Museo Archeologico* 2, p. 50 s., tav. 55.1-4.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

nicella; è noto inoltre come la cerealicoltura fosse centrale nelle dinamiche economiche del territorio[108]. Una mediazione importante potrebbe essere stata svolta dal *Fanum Voltumnae* nell'ambito delle *frumentationes* provenienti dal territorio di *Volsinii*[109]. La vocazione agricola è stata mantenuta anche dopo la conquista romana: Plinio, citando Varrone[110], attribuiva infatti a *Volsinii* l'invenzione delle *molae versatiles*, macine costruite con una pietra, la leucitite, cavata in località Pietramata, nei terreni a monte di Campo della Fiera, che ne ha restituito alcuni esemplari. Pur nella scarsità delle attestazioni, a *Velzna* il riassetto del rapporto fra città e campagna è celato nella leggenda di Porsenna che salva l'agro dal mostro[111]. Seppure nelle fonti latine il *Fanum* sia noto dal 434 a.C., precedenti storici sono ricavabili dal timore che le riunioni che ivi si tenevano provocavano a Roma, forse proprio nel ricordo dell'impresa di Porsenna, condotta dal re chiusino in quanto – come ipotizza Roncalli – investito della magistratura federale[112].

Non sembra casuale che il *floruit* del santuario si attesti a cavallo fra VI e V secolo e che le fonti riportino per i primi anni della repubblica romana consoli di origine volsiniese. Così indica la coppia del 506 a.C. – *Sp. Larcius Flavus* e *Herminius Aquilinus* – con *nomina* riconducibili alle famiglie dei *larecena* e degli *hermena/hirmina*[113]. L'epigrafe con dedica alle divinità *Tluschva* dell'ultimo quarto del VI secolo a.C. è testimone di un prezioso dono offerto proprio da una *familiaris* della *gens larecena*[114]; lo stesso *nomen* è forse ripetuto anche da una seconda dedica, purtroppo mutila[115]. La fitta trama dei legami fra città e santuario è dunque rivelata dalle dediche votive, allusive dello stretto rapporto con le famiglie più influenti, a loro volta connesse alle più ampie dinamiche storiche e politiche che nello stesso periodo coinvolgevano l'Etruria e Roma.

Il potere agiva quindi fattivamente nel campo del sacro. La grande via Sacra svolgeva un ruolo di primo piano nella ritualità del complesso: la sua plurima, imponente, realizzazione corrisponde ad un'altrettanto importante necessità religiosa e rappresentativa, quale luogo principe per le processioni[116]. Soprattutto due templi sottolineano una più stretta relazione con la strada: il tempio B, culmine del percorso, e il tempio C, davanti al quale i segni lasciati dai carri sulla superficie dei basoli sembrano interrompersi in segno di particolare rispetto.

In questo senso va forse letto il deposito rinvenuto di fronte all'accesso di quest'ultima struttura templare: fra altri oggetti, vi erano elementi e lamine di un carro, un *kyathos* e una bulla bronzei, offerte votive originariamente conservate nel tempio[117]. Molteplici sono i rinvii ideologici: di certo carro e bulla evocano la ritualità del trionfo. Nel suo fondamentale studio sul trionfo romano Henk S. Versnel dimostra come la cerimonia derivi da processioni etrusche officiate proprio al *Fanum Voltumnae*[118]: la particolare connotazione a tinte dionisiache del rituale romano si potrebbe spiegare dunque non tanto, come vuole lo studioso, con la complessa figura della massima divinità del santuario etrusco, che avrebbe assunto in sé anche caratteri dionisiaci[119], quanto attraverso il multiforme sistema teologico del santuario, dove erano presenti sia *Tinia Voltumna* che *Fufluns*. Sulle

[108] Per il legame fra cerealicoltura e diffusione del mito di Trittolemo ad Orvieto: Roncalli 2003, p. 224.

[109] Colonna 1985, p. 107 ss.

[110] Plin., *Nat.* XXXVI, 135. Sulla questione: Colonna 1985, pp. 105-106 e Camporeale 2006.

[111] Plin., *Nat.* II, 140. Si noti in tal senso il rinvenimento di una cuspide bifacciale della *facies* di Rinaldone, interpretato da S. Stopponi quale *keraunos* ritualmente interrato nel pozzo di età arcaica, pertinente all'*oikos* del santuario di Cannicella: Stopponi 2002, p. 232. Il legame fra il tiranno e la produzione agricola è stato messo in rilievo da Camporeale 2006.

[112] Roncalli 1985, p. 71 s.

[113] Su questo tema: Rendeli 1993, p. 30 ss.

[114] Stopponi 2009, pp. 441-449, figg. 45-47; 2011a, n. 140, pp. 385-388.

[115] *Ibidem*, n. 52, p. 292.

[116] Sul carattere processionale e trionfale della via Sacra: Cruciani 2012.

[117] Stopponi 2012b, pp. 25-28, tav. XX.

[118] Versnel 1970, p. 284 ss.

[119] *Ibidem*, p. 297 ss.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Fig. 15. Frammento di anfora attica con Atena ed Eracle (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

orme di Versnel, Filippo Coarelli collega il Foro Boario al Tempio di Giove Capitolino tramite il percorso trionfale, riconoscendo la stessa valenza alla strada che congiungeva Pyrgi a Caere[120]. Non sembra dunque destituita di significato l'osservazione che il sito di Campo della Fiera sia collegato al porto di Pagliano da una via che percorre la base della rupe, attraversa campi ove è ricordato il rinvenimento della c.d. "Venere di Pagliano", una statua marmorea databile al II d.C.[121], e giunge allo scalo fluviale romano, che ha rivelato resti di più antiche strutture etrusche e da dove provengono dediche a Venere Vincitrice[122] e al Dio Tiberino[123].

I solchi sui basoli della via Sacra appaiono dunque dimostrare che carri magistratuali o trionfali sostavano dinanzi al tempio C. In questo, chiaramente dedicato ad una divinità matronale identificata dall'appellativo *ati* e ancor meglio definita dalle sepolture infantili successive alla distruzione dell'edificio[124], si riscontra una particolare caratterizzazione delle iconografie sulle ceramiche attiche. È ad esempio evidente un ripetersi della figura di Atena: in un caso è riconoscibile l'apoteosi di Eracle, con l'eroe accompagnato sul carro dalla dea (**Fig. 15**). È questo un tema da alcuni associato al celebre episodio di Pisistrato che, novello Eracle, celebrò il suo rientro ad Atene mostrandosi al fianco di un'alta fanciulla che impersonava la dea[125]. Quello ad Atena è d'altronde un riferimento ben noto anche alle figure "tiranniche" in Etruria e a Roma, e *Menerva*/Atena era presente ad Orvieto nell'area di Vigna Grande, dove una gigantomachia con la dea decorava una lastra di rivestimento ascrivibile all'ultimo decennio del VI secolo a.C.[126].

---

[120] Coarelli 1988, p. 359.

[121] Bruschetti 2008, p. 338 ss., con bibliografia precedente.

[122] *CIL* XI 7275.

[123] *CIL* XI 4644.

[124] Stopponi 2012b, p. 32; 2012a, p. 241 s., n. 58.

[125] Hdt. I, 60. Sulla questione: Boardman 1972, pp. 59-60. Sul rapporto fra Pisistrato e la figura di Eracle cfr. inoltre Id. 1975 e 1989. Sui resti del tempio C sono stati rinvenuti anche i frammenti di un'anfora panatenaica.

[126] Stopponi 1993, p. 154 ss., figg. 2-4. Per Roncalli 2013, p. 132 è possibile in questo contesto «una declinazione del culto di *Menerva* [...] quale tutrice dell'ordine su cui poggiava la *polis* "rifondata" e del particolare *status* del ceto cosmopolita che la reggeva». Sulla presenza di una Atena con valenza ctonia: *ibidem*, p. 134; cfr. Maggiani 1997, p. 49, con bibliografia precedente.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

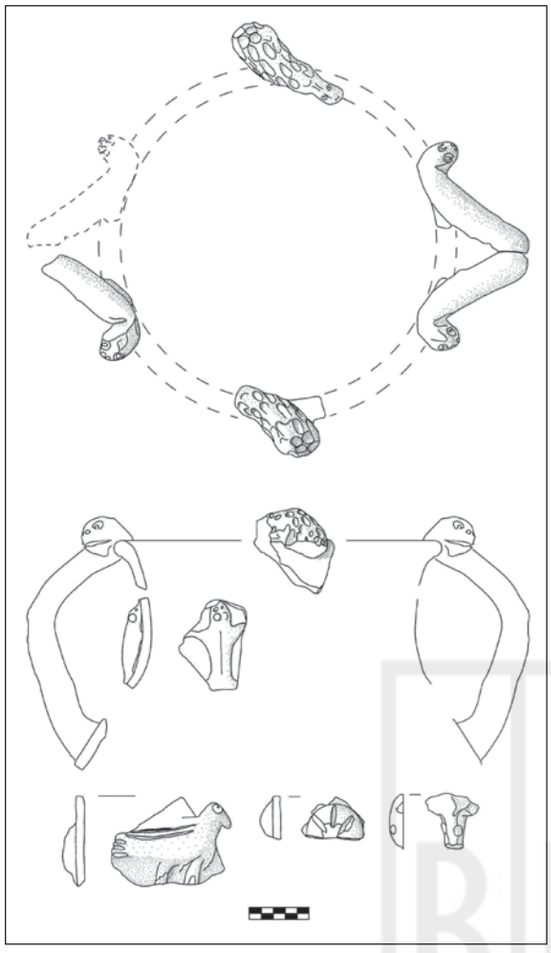

Fig. 16. Ricostruzione di un vaso pertinente al culto di Sabazio.

Nel 264 a.C. la conquista romana disgregò l'apparato civico e distrusse gran parte delle strutture del luogo sacro, pur scegliendo di risparmiare l'area ove erano venerati *Tluschva*, *Vei* e *Fufluns*. Il nume titolare del santuario, oggetto di devozione nel tempio B, fu evocato e venerato nel tempio di *Vertumnus* sull'Aventino[127]. Pur essendo venuto meno il rapporto con le strutture politiche cittadine e sovracittadine, le pratiche cultuali continuarono ininterrottamente: in età augustea sarà il potere centrale dell'Impero a volere il ripristino delle antiche vestigia e la restituzione delle vecchie cariche, riassunte nella figura del *Praetor Etruriae*. Suggestivo è il collegamento dell'effige marmorea da Campo della Fiera con il *Praetor Etruriae Q. Pompeius Vopiscus* al quale la *Colonia Iulia Carthago* dedicò una statua davanti alla basilica di Bolsena: proconsole d'Africa, ebbe una rapida carriera in età adrianea, meno proficua sotto Antonino Pio[128].

In età imperiale la devozione nell'area del recinto sacro si indirizzò ad una divinità di origine tracofrigia, Sabazio, del quale si hanno evidenze identificabili nei vasi con *appliques* zoomorfe (**Fig. 16**). Il dio riassume in sé i caratteri regali di *Iuppiter* e quelli rituali ed escatologici di Bacco, permettendo in tal modo un recupero delle forme religiose più rilevanti del santuario[129]. L'*interpretatio* dei vecchi culti trovava forza nel ruolo che tale divinità rivestiva per determinati gruppi, nello specifico per i gladiatori: la frequenza di tale soggetto sulle lucerne del santuario costituisce il riflesso della tradizione

[127] Fest. 228 L; *CIL* I², 240; *Inscr. It.* XIII, 2,149; Fast. Vall.: «*Dianae in Aventino et Vertumno in Loreto maiore*».

[128] Gros 1980, p. 989.

[129] Sui vasi con *appliques* zoomorfe e gli aspetti del culto in età imperiale: Giacobbi 2016.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Fig. 17. Lucerna con *Hermanubis* (Archivio dello scavo di Campo della Fiera).

dei *sollemnia ludorum*, ancora esistente all'epoca del Rescritto di Spello. Nella *prisca consuetudo* erano infatti inclusi *ludos sc<a>enicos et gladiatorum munus*[130]. Allo stesso mondo si riferisce anche l'immagine sincretistica di *Hermanubis* presente su una lucerna (**Fig. 17**)[131]. Il dio introduce un elemento di ulteriore apertura del culto orvietano: Anubi è figura psicopompa, catactonia, che ben si inserisce fra le divinità del recinto. È inoltre partecipe con Iside del ciclo mitico di Osiride, entità divina anch'essa morta e rinata e, per quest'aspetto, avvicinata nell'antichità classica a Dioniso[132].

Il culto a Campo della Fiera è dunque caratterizzato da continuità e longevità eccezionali, dall'età arcaica alla tarda età imperiale. Le divinità venerate, mutevoli, ma non trasformate nella sostanza, dimostrano come nel "luogo celeste" il potere abbia sempre agito ed interpretato le istanze societarie, plasmando il culto nelle forme più adeguate alla loro espressione.

(A.G.)

Bibliografia

Albertini *et al.* 2011 = E. Albertini, G. Di Pasquale, L. Raggi, S. Ranucci, S. Stopponi, *Il tempio ritrovato*, in «Darwin», 39, pp. 30-35.

Ambrosini 2000 = L. Ambrosini, *I pesi da telaio con iscrizioni etrusche*, in «ScAnt», 10, 2000, pp. 139-162.

Baglione 1989-90 = M.P. Baglione, *Considerazioni sui santuari di Pyrgi e di Veio-Portonaccio*, in Anathema. *Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico* (*Roma, 15-18 giugno 1989*), in «ScAnt», 3-4, 1989-90, pp. 651-667.

Baglione 2000 = M.P. Baglione, *I rinvenimenti di ceramica attica dal santuario dell'Area Sud*, in «ScAnt», 10, 2000, pp. 338-382.

Baglione 2004 = M.P. Baglione, *Il santuario sud di Pyrgi*, in M. Bentz, C. Reusser (Hrsg.), *Attische Vasen in etruskischem Kontext. Funde aus Häusern und Heiligtümern, Beihefte CVA Deutschland*, II, München 2004, pp. 85-106.

[130] *CIL* XI 5265.

[131] Stopponi 2007, p. 497. Sul legame di *Hermanubis* con il mondo gladiatorio cfr. Mackinder 2000, p. 28 ss., con bibliografia precedente.

[132] Sull'assimilazione fra Dioniso e Osiride: Hdt. II, 42, 2; D.S. I, 96; Plu., *Moralia* 362B.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Baglione 2008 = M.P. Baglione, *Esame del Santuario Meridionale di Pyrgi*, 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* (*Roma, 10-12 novembre 2004*), Roma 2008, pp. 301-318.

Baglione 2013 = M.P. Baglione, *Le ceramiche attiche e i rituali del santuario meridionale*, in *Pyrgi* 2013, pp. 73-100.

Bellelli 2011 = V. Bellelli, *Un'iscrizione greca dipinta e i culti della Vigna Parrocchiale a Caere*, in «StEtr», 74, 2008 (2011), pp. 91-124.

Bellelli 2012 = V. Bellelli, *Vei: nome, competenze e particolarità cultuali di una divinità etrusca*, in V. Nizzo, L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro* (*Roma, 20-21 maggio 2011*), Roma 2012, pp. 455-478.

Binaco 2013 = P. Binaco, *Materiali da Velzna e dal territorio*, in *Orvieto* 2013, pp. 207-239.

Bizzarri 2012 = C. Bizzarri, *Gli inizi del Santuario di Campo della Fiera: la ceramica greca*, in «AnnFaina», 19, 2012, pp. 77-114.

Bizzarri 2013 = C. Bizzarri, *Una pisside a figure nere da Crocifisso del Tufo: un altro esempio di vaso delle Lenee?*, in A. Satolli (a cura di), *Scritti in ricordo di Francesco Satolli*, Orvieto 2013, pp. 89-98.

Boardman 1972 = J. Boardman, *Herakles, Peisistratos and Sons*, in «RA», 1972, pp. 57-72.

Boardman 1975 = J. Boardman, *Herakles, Peisistratos and Eleusis*, in «JHS», 95, 1975, pp. 1-12.

Boardman 1989 = J. Boardman, *Herakles, Peisistratos and the Unconvinced*, in «JHS», 109, 1989, pp. 158-159.

Bruni 2016 = N. Bruni, *La ceramica protostorica dallo scavo di Campo della Fiera (Orvieto)*, in «StEtr», 78, 2015 (2016), pp. 3-19.

Bruschetti 2008 = P. Bruschetti, *Il porto romano di Pagliano presso Orvieto*, in F. Coarelli, H. Patterson (a cura di), Mercator placidissimus*. The Tiber Valley in Antiquity* (*Roma, 27-28 febbraio 2004*), Roma 2008, pp. 323-343.

Camporeale 2001 = G. Camporeale, *Unione (etnica) e disunione (politica) ai primordi della storia etrusca*, in *La lega etrusca dalla dodecapoli ai* quindecim populi (*Chiusi, 9 ottobre 1999*), Pisa-Roma, pp. 19-28.

Camporeale 2006 = G. Camporeale, *Porsenna e l'agricoltura*, in P. Amann, M. Pedrazzi, H. Taeuber (Hrsg.), *Italo-Tusco-Romana. Festschrift für Luciana Aigner-Foresti zum 70. Geburtstag*, Wien 2006, pp. 97-103.

Cappelletti 1992 = M. Cappelletti, *Museo Claudio Faina di Orvieto. Ceramica etrusca figurata*, Perugia 1992.

Cerchiai 1999 = L. Cerchiai, *Capua: il caso della tomba detta di Brygos*, in L. Cerchiai, B. d'Agostino, *Il mare, la morte, l'amore. Gli Etruschi, i Greci e l'immagine*, Roma 1999, pp. 171-185 (= in «Ostraka», 6, 1997, pp. 129-134).

Coarelli 1988 = F. Coarelli, *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma 1988.

Coen 1998 = A. Coen, *Bulle auree del Piceno nel Museo Archeologico Nazionale delle Marche*, in «Prospettiva», 89-90, 1998, pp. 85-97.

Colonna 1985 = G. Colonna, *Società e cultura a Volsinii*, in «AnnFaina», 2, 1985, pp. 101-131.

Colonna 2003 = G. Colonna, *Le vicende storiche di Orvieto etrusca*, in G.M. Della Fina (a cura di), *Storia di Orvieto. I – Antichità*, Perugia 2003, pp. 125-146.

Colonna 2006 = G. Colonna, *Sacred Architecture and the Religion of the Etruscans*, in N. Thomson de Grummond, E. Simon (eds.), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006, pp. 132-168.

Colonna 2007 = G. Colonna, *Novità su Thefarie Velianas*, in «AnnFaina», 14, 2007, pp. 9-24.

Colonna 2009 = G. Colonna, *L'Apollo di Pyrgi, Śur/Śuri (il "Nero") e l'Apollo* Sourios, in «StEtr», 73, 2007 (2009), pp. 101-134.

Colonna 2011a = G. Colonna, *Volsinii. Santuario in località Campo della Fiera*, in «REE», «StEtr», 74, 2008 (2011), pp. 382-383, n. 137bis.

Colonna 2011b = G. Colonna, *Per una rilettura in chiave storica della tomba dei Volumni*, in L. Cenciaioli (a cura di), *L'Ipogeo dei Volumni. 170 anni dalla scoperta* (*Perugia, 10-11 giugno 2010*), Perugia 2011, pp. 107-134.

Colonna 2012 = G. Colonna, *I santuari comunitari e il culto delle divinità catactonie in Etruria*, in «AnnFaina», 19, 2012, pp. 203-226.

Connor 1989 = W.R. Connor, *City Dionysia and Athenian Democracy*, in «ClMediaev», 40, 1989, pp. 7-32.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Cruciani 2012 = M. Cruciani, *Campo della Fiera: la Via Sacra*, in «AnnFaina», 19, 2012, pp. 161-182.
Di Fazio 2000 = M. Di Fazio, *Porsenna e la società di Chiusi*, in «Athenaeum», 88, 2000, pp. 393-412.
Drago Troccoli 2012 = L. Drago Troccoli, *Ancore litiche, ancore in piombo e altri "oggetti del sacro" in metallo dal santuario meridionale di Pyrgi*, in V. Nizzo, L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro* (*Roma, 20-21 maggio 2011*), Roma 2012, pp. 827-840.
Drago Troccoli 2013 = L. Drago Troccoli, *Le offerte in metallo: riflessioni preliminari sugli aspetti formali, ponderali ed economici*, in *Pyrgi* 2013, pp. 167-194.
Fortunelli 2007 = S. Fortunelli, *Gravisca. Scavi nel santuario greco, 1.2. Il deposito votivo del santuario settentrionale*, Bari 2007.
Gasparri 1986 = C. Gasparri, *s.v. Dionysos*, in «LIMC», III, 1986, pp. 414-514.
Giacobbi 2016 = A. Giacobbi, *I vasi con* appliques *serpentiformi da Campo della Fiera di Orvieto*, in «ArchCl», 67, 2016, pp. 679-720.
Giontella 2012 = C. Giontella, *Una preziosa offerta da Campo della Fiera: donna o dea?*, in «AnnFaina», 19, 2012, pp. 115-130.
Gros 1980 = P. Gros, *Une dédicace carthaginoise sur le Forum de Bolsena*, in «MEFRA», 92, 1980, pp. 977-992.
Heurgon 1969 = J. Heurgon, *Oinarea-Volsinii*, in R. Stichl, H.E. Stier (Hrsg.), *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben, Festschrift für Franz Altheim*, *I*, Berlin 1969, pp. 273-279.
Hoffmann 1989 = H. Hoffmann, Rhyta *and* Kantharoi *in Greek Ritual*, in «Greek Vases in the J. Paul Getty Museum», 4, 1989, pp. 131-166.
Hoffmann 1997 = H. Hoffmann, Sotades. *Symbols of Immortality on Greek Vases*, Oxford 1997.
Isler Kerényi 2007 = C. Isler Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, Leiden 2007.
Leone 2015 = D. Leone, *Il* Pleberium Sancti Petri in vetera *(Orvieto): continuità e trasformazioni di un centro dell'Umbria meridionale*, in «Hortus Artium Medievalium», 21, 2015, pp. 301-323.
Leone 2017 = D. Leone, *Rivestimenti pavimentali da Campo della Fiera (Orvieto, TR): la* domus *romana e la chiesa altomedievale*, in *XXII Colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico* (*Matera, 16-19 marzo 2016*), Tivoli 2017, pp. 271-286.
Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007 = E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco, *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della* polis *dalle origini al V secolo*, Milano 2007.
Mackinder 2000 = A. Mackinder, *A Romano-British cemetery on Watling Street. Excavations at 165 Great Dover Street, Southwark, London*, London 2000.
Maggiani 1997 = A. Maggiani (a cura di), *Vasi attici figurati con dediche a divinità etrusche*, Roma 1997.
Maggiani 2011 = A. Maggiani, *Tluschva, divinità ctonie*, in D.F. Maras (a cura di), *Corollari. Scritti di antichità etrusche e italiche in omaggio all'opera di Giovanni Colonna*, Pisa-Roma 2011, pp. 138-149.
Maggiani 2012 = A. Maggiani, *Le fontane nei santuari d'Etruria*, in «AnnFaina», 19, 2012, pp. 265-292.
Malagardis 1997 = N. Malagardis, *"Attic Vases-Etruscan Stories". Les échanges et les hommes. Origine, vie brève et mort d'une forme de vase attique archaïque*, in J.H. Oakley, W.D. E. Coulson, O. Palegia (eds.), *Athenian Potters and Painters* (*Athens, 1-4 december 1994*), Oxford 1997, pp. 35-53.
Maras 2013 = D.F. Maras, *Area Sud: ricerche in corso sulla documentazione epigrafica (contesti, supporti, formulari, teonimi)*, in *Pyrgi* 2013, pp. 195-206.
Martelli 1985 = M. Martelli, *I luoghi e i prodotti dello scambio*, in M. Cristofani (a cura di), *Civiltà degli Etruschi*, Milano 1985, pp. 175-181.
Martelli 1989 = M. Martelli, *La ceramica greca in Etruria: problemi e prospettive di ricerca*, in *Atti del secondo congresso internazionale etrusco* (*Firenze 26 maggio-2 giugno 1985*), Roma 1989, pp. 781-811.
Merker 2000 = G.S. Merker, *The Sanctuary of Demeter and Kore. Terracotta figurines of the Classical, Hellenistic, and Roman Periods. Corinth 18, 4*, Princeton 2000.
Muthmann 1982 = F. Muthmann, *Der Granatapfel. Symbol des Lebens in der Alten Welt*, Bern 1982.
Nagy 1988 = H. Nagy, *Votive Terracottas from the "Vignaccia", Cerveteri, in the Lowie Museum of Anthropology*, Roma 1988.
Nissen 1902 = H. Nissen, *Italische Landeskunde*, *II*, Berlin 1902.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Orvieto 2013 = M. Della Fina, E. Pellegrini (a cura di), *Da Orvieto a Bolsena: un percorso tra etruschi e romani* (*Catalogo della mostra*, *Orvieto, Roma, Bolsena, Grotte di Castro, San Lorenzo Nuovo, Castiglione in Teverina, 24 aprile-3 novembre 2013*), Ospedaletto 2013.

Palethodoros 2012 = D. Paleothodoros, *Dionysos in Late Archaic Athens*, in «Electra», 2, 2012, pp. 51-66.

Paribeni 1980 = E. Paribeni, *Incontri e contatti tra la plastica della Magna Grecia e L'Etruria*, in «AnnFaina», 1, 1980, pp. 55-58.

Pyrgi 2013 = M.P. Baglione, M.D. Gentili (a cura di), *Riflessioni su Pyrgi. Scavi e ricerche nelle aree del santuario*, Roma 2013.

Pizzirani 2010 = C. Pizzirani, *Identità iconografiche tra Dioniso e Ade in Etruria*, in «Hesperìa», 26, 2010, pp. 47-69.

Pizzirani 2013 = C. Pizzirani, *«Costrette a vestire i paramenti dei miei riti» (Eur. Bacch. 34). Immagini di alcune donne dionisiache in Etruria, tra iconografia e contesti archeologici*, in «Dionysus ex machina», 4, 2013, pp. 388-427.

Portale 2012 = C. Portale, *Busti fittili e Ninfe: sulla valenza e la polisemia delle rappresentazioni abbreviate in forma di busto nella coroplastica votiva siceliota*, in M. Albertocchi, A. Pautasso (a cura di), Philotechnia*. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, Catania 2012, pp. 227-253.

Ranucci 2009 = S. Ranucci, *Il* thesaurus *di Campo della Fiera, Orvieto (Volsinii)*, in «AnnIstItNum», 55, 2009, pp. 103-139.

Ranucci 2011 = S. Ranucci, *A stone* thesaurus *with a votive coin deposit found in the sanctuary of Campo Della Fiera, Orvieto (Volsinii)*, in N. Holmes (ed.), *Proceedings of the XIV^th^ international numismatic congress* (*Glasgow 2009*), Glasgow 2011, pp. 954-959.

Rendeli 1993 = M. Rendeli, *Le diaspore di Volsinii*, in M. Cristofani (a cura di), *Miscellanea etrusco-italica* 1, 1993, pp. 23-34.

Roncalli 1985 = F. Roncalli, *I santuari dei* duodecim populi *e i santuari orvietani*, in «AnnFaina», 2, 1985, pp. 55-73.

Roncalli 2003 = F. Roncalli, *I culti*, in G.M. Della Fina (a cura di), *Storia di Orvieto*. *I – Antichità*, Perugia 2003, pp. 216-234.

Roncalli 2012 = F. Roncalli, *Ripensare Volsinii. La città del* Fanum Voltumnae, in «AnnFaina», 19, 2012, pp. 183-201.

Roncalli 2013 = F. Roncalli, *I santuari di Velzna*, in *Orvieto* 2013, pp. 129-135.

Schmitt 1992 = R. Schmitt, *Handbuch zu den Tempeln der Griechen*, Frankfurt am Main 1992.

Spineto 2005 = N. Spineto, *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma 2005.

Stopponi 1993 = S. Stopponi, *Terrecotte architettoniche da Orvieto: alcune novità*, in E. Rystedt, Ch. Wikander, Ö. Wikander (eds.), Deliciae Fictiles *I* (*Roma, 10-12 december 1990*), Stockholm 1993, pp. 153-162.

Stopponi 2002 = S. Stopponi, *Da Orvieto a Perugia: alcuni itinerari culturali*, in «AnnFaina», 9, 2002, pp. 229-265.

Stopponi 2007 = S. Stopponi, *Notizie preliminari dello scavo di Campo della Fiera*, in «AnnFaina», 14, 2007, pp. 495-530.

Stopponi 2009 = S. Stopponi, *Campo della Fiera di Orvieto: nuove acquisizioni*, in «AnnFaina», 16, 2009, pp. 425-478.

Stopponi 2011a = S. Stopponi, Volsinii*. Orvieto. Campo della Fiera*, in «REE», «StEtr», 74, 2008 (2011), pp. 292-294, 379-388, nn. 52-53, 134-140.

Stopponi 2011b = S. Stopponi, *Frammenti di "Prima Fase" da Orvieto*, in *Tetti di terracotta. La decorazione architettonica fittile tra Etruria e Lazio in età arcaica* (*Roma, 25 marzo e 25 ottobre 2010*), Roma 2011, pp. 65-72.

Stopponi 2012a = S. Stopponi, Volsinii*, Orvieto: santuario in località Campo della Fiera*, in «REE», «StEtr», LXXV, 2009 (2012), pp. 240-242, nn. 57-59.

Stopponi 2012b = S. Stopponi, *Il* Fanum Voltumnae*: dalle divinità* Tluschva *a San Pietro*, in «AnnFaina», 19, 2012, pp. 7-75.

Stopponi 2013 = S. Stopponi, *La ricerca del* Fanum Voltumnae*: gli scavi in località Campo della Fiera*, in *Orvieto* 2013, pp. 136-147.

Pdf concesso da Bononia University Press all'autore per l'espletamento delle procedure concorsuali

Stopponi 2014 = S. Stopponi, *Un santuario e i suoi artisti*, in «AnnFaina», 21, 2014, pp. 75-98.
Szilàgyi 2005 = J.G. Szilágyi, *Due* kyathoi, in B. Adembri (a cura di), Aeimnestos. *Miscellanea di studi per Mauro Cristofani*, Firenze 2005, pp. 361-377.
Tantillo 2012 = I. Tantillo, *Il mito di Trittolemo e i culti eleusini in Etruria*, in «Officina Etruscologia», 7, 2012, pp. 191-202.
Torelli 1984 = M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984.
Torelli 1985 = M. Torelli, *I* duodecim populi Etruriae, in «AnnFaina», 2, 1985, pp. 37-53.
Versnel 1970 = H.S. Versnel, Triumphus. *An inquiry into the origin, development and meaning of the roman triumph*, Leiden 1970.
Winter 2011 = N.A. Winter, *Considerazioni conclusive*, in *Tetti di terracotta: la decorazione architettonica fittile tra Etruria e Lazio in età arcaica* (*Roma, 25 marzo e 25 ottobre 2010*), 2011, pp. 296-302.