

FORME E STRUTTURE DELLA RELIGIONE NELL'ITALIA MEDIANA ANTICA

ESTEFERSCLOAVEISASERIATERENETVPARFACVRNASEDERSVAPEIQVPEICAMERSTVPOEIANGLAASERITAO
EESTESOTR EMNVSERSEARSFERTVREHVELTVESTIPLOASERIAIAPARFADERSVA CVRNACODERSVA
PEICOMERSTOPEICAMERSTAMERSTAAVVEIMERSTAAINGLAESONAARFERTVRESOANSTIPLAV
EFASERIODAREADERSVACVRNACODERSVAPEICOMERSTOPEICAMERSTAMERSTAVEIFMERSTAF
ANGLAFESONA MEHETOIIOVEINEESMEI-STAHMEI-STAHMEITEI SERSIPIRSISESVSTPCIANGLA
ASERIAMESTERSENEIPMVGATVNEPARSIRANDERSISTVNERSA COVRTVSPFORSIANGLANSERITAO
IVSTSVEMVIETO FVSTOTEPISHARSIRANDERSSESVPDISLERALINSVST
VERFALEPVFEARSFERTVREBEITOCRERDEIHANERERSESTAHMITOESOTVDERATOLESTANGLVTO
HONDOMVLPORSEINSEIMEIASADEVEIAESTANGLOMESOMO PORSEINSEIMEI VATER SVSAVIEHCLER
ESTEINEANGLVTO SOMO VADFEAVIEHCLVTO DCOMETVDERANGLVTO HONDOMVASAMEDENIATODCOMME
TVDEREINETO DCEIRTVDERSVSEIPODRVHDEISERITV

TVDERORTOCORVAIERSVSTOAVIECLIR EBETRAFE OOSERCLOME PRESOLIAFENVRPIER VASINSLOME
SMVRSIMETETTOME MILETINAR TERTIAMEDRACOPRACATARVM VAPERSVSTOAVIECLIR CAR SOME
VESTISIER RANDEMERYFRER TETTOMENONAR TETTOMESALIER CAR SOME HOIER PERTOME PADELLAR
HONDRAESTO TVDEROPORSEISVBRA SCREIHTORSENTIPARFADERSVA CVRNACODERSVA SERITV SVBRAESTO
TVDERO PEICOMERSTOPEICAMERSTASERITV SVEANCLAR PROCANVRETESOTREMNVSEI SE
COMBIATVARSEFTVRO NOMNEARSITV PARFADERSVACVRNACODERSVAPEICOMERSTOPEICAMERSTA
MERSTAAVEIFMERSTAAANGLAESONA TEFETOTEIIOVINEESMEI-STAHMEI-STAHMEITEI ESISCOESONEIRSEVHR
POPULERANFERENERETOCRERDEIHANERPERCARSMATIAHABITV NASORVERISCO TREBLANIRTORISOCRE
DEIHANERVACAOSTENSENDI IOISOOSTENDVNSHPRI NRETOCEHEFI DIASVVRVVERISCO TESONOCIRSVRVR
VERISCO VEHIEIR

PREVERLIRTR EBLANEIRIVVE GRABOVEIBVFTREIFFETVESONARATV VESTEISTEIOSVBOCAVSVBOCO
DEIGRABOVIOCRIPERFISIVTOTAPERIIOVINAERERNOMNEPERERARNOMNEPERFOSSEIFACERSEIOCREHSEI
TOTEIIOVINEERERNOMNEERARNOMNEARSITIOSVBOCAVSVBOCODEIGRABOVEARSIERFRITETIOSVBOCAY
SVBOCODEIGRABOVEDI GRABOVIEIOSV BVEPERACREIPIHACLVOCREPERFISIVTOTAPERIOVINAI RERNOMNEPER
ERARNOMNEPERDEIGRABOVIEOREROSETERSEIOCREFISIEPIRORTOESTTOTEIIOVINEARSMORDERSECOR
SVBATORSENTVSEINEPHERITVDEIGRABOVIEPERSEHTVERPERSCLERVASETOMESTPESETOMESTFROSETOMEST
FROSETOMESTDAETOMESTTVERPERSCLERVIRSETOAVIRSETOVASESTDIGRABOVIEPERSEIMERSSESVBVE
PERACREIPIHACLVIPIHAFEDI GRABOVIEPIHATVOCREFISEPIHATVOTAIIOVINADIGRABOVIEPIHATVOCREF
FISIERTOTARIOVINARNOMNERFARSMO VEIROPEQVOCASTRVOFRIPHATVFTVFO SPACERPASETVAOCREFISI
TOTEIIOVINEERLERNOMNEERARNOMNEDEIGRABOVIESALVOSERITVOCREFISISALVASERITVOTAIIOVINADI
GRABOVIESALVOSERITVOCREFISIERTOTARIOVINARNOMNERFARSMO VEIROPEQVOCASTRVOFRISALVA
SERITVFTVFO SPACERPASETVAOCREFISITOTEIIOVINEERERNOMNEERARNOMNEDEIGRABOVIEIOSV BVE
LERACRIPHACLVOCREPERFISIVTOTAPERIOVINAERERNOMNEPERERARNOMNEPERDIGRABOVIEIOSV BOCAY
DIGRABOVIEIOSV BVEPERACRIPHACLVIPIHACLVOCREPERFISIVTOTAPERIOVINAERERNOMNEPERERARNOMNEPER
GRABOVIEOREROSETERSEIOCREFISIEPIRORTOESTTOTEIIOVINEARSMORDERSECOR SVBATORSENTVSEINEP
HEREHTVDEIGRABOVIEPERSIVKPERKCLERVASETOMESTPESETOMESTPESETOMESTFROSETOMESTDAETOMEST
PERSCLERVIRSETOAVIRSETOVASESTDIGRABOVIEPERSEIMERSSESVBVEPERACRIPHACLVIPIHAFEDI GRABOVIE
PIHATVOCREFISIPHATVOTAIIOVINADIGRABOVIEPIHATVOCREFISIERTOTARIOVINARNOMNERFARSMO VEIRO
PEQVOCASTRVOFRIPHATVFTVFO SPACERPASETVAOCREFISITOTEIIOVINEERERNOMNEERARNOMNEDE
GRABOVIESALVOSERITVOCREFISISALVASERITVOTAIIOVINADIGRABOVIESALVOSERITVOCREFISIERTOTAR
IOVINARNOMNERFARSMO VEIROPEQVOCASTRVOFRISALVASERITVFTVFO SPACERPASETVAOCREFISITOTE
IIOVINEERERNOMNEERARNOMNEDEIGRABOVIEIOMESSVBVEPERACRIPHACLVIPIHACLVIPIHATVOCREFISIVTOTAPERIOVINAER
NOMNEPERERARNOMNEPERDIGRABOVIEIOMSVBOCAY

DIGRABOVIEIOMESSVBVEPERACRIPHACLVIPIHACLVIPIHATVOCREFISIVTOTAPERIOVINAERERNOMNEPERERARNOMNEPER
GRABOVIEOREROSETERSEIOCREMFISEMIRORTOESTTOTEIIOVINAEINMARSMORDERSECOR SVBATORSENTVSHNEI
HERITVDEIGRABOVIEPERSEHTVERPERSCLERVASETOMESTPESETOMESTPESETOMESTFROSETOMESTDAETOMESTTVER
PERSCLERVIRSETOAVIRSETOVASESTDIGRABOVIEPERSIMERSSESVBVEPERACRIPHACLVIPIHAFEDI GRABOVIE
PIHATVOCREFISIPHATVOTAIIOVINADIGRABOVIEPIHATVOCREFISIERTOTARIOVINARNOMNERFARSMO
VEIROPEQVOCASTRVOFRIPHATVFTVFO SPACERPASETVAOCREFISITOTEIIOVINEERERNOMNEERARNOMNEDE
GRABOVIESALVOSERITVOCREFISISALVASERITVOTAIIOVINADIGRABOVIESALVOSERITVOCREFISIERTOTAR
TOTARIOVINARNOMNERFARSMO VEIROPEQVOCASTRVOFRISALVASERITVFTVFO SPACERPASETVAOCREFISITOTE
TOTEIIOVINEERERNOMNEERARNOMNEDEIGRABOVIEIOMESSVBVEPERACRIPHACLVIPIHACLVIPIHATVOCREFISIVTOTAPERIOVINAER
IIOVINAEINMARSMORDERSECOR SVBATORSENTVSHNEIHERITVDEIGRABOVIEPERSEHTVERPERSCLERVA
SETOAVIRSETOVASESTDIGRABOVIEPERSIMERSSESVBVEPERACRIPHACLVIPIHAFEDI GRABOVIEPIHATVOCREFISIVTOTAPERIOVINAER
ERNOMNEPERERARNOMNEPERDIGRABOVIEIOMSVBOCAY

SENONA SVRVRVIRBOVITVPROSETO NARATVPROSESETRMETSSEFATICLAARSVEITVARVIDEETVSE
ESONOHERRIVN VHERIPONIFETV VAVO FERINEFETV
DOSVIRIRTEBLANIRSHCOMIATRIFETV TREBOVIEOCRIERFISIVTOTAPERIOVINAEINMARSMORDERSECOR SVBATORSENTVSHNEI
TONEFFVASESERSNIMVSVRVARAKATVSEPREVEHRESEBLANIRROSESETOTRIVBELSAARNEFETV

STUDIA
ARCHAEOLOGICA

215

- 1 - DE MARINIS, S.
 2 - BARONI, F.
 3 - LAURENZI, L.
 4 - GIULIANO, A.
 5 - NOCENTINI, S.
 6 - GIULIANO, A.
 7 - FERRARI, G.
 8 - BREGLIA, L.
 9 - LATTANZI, E.
 10 - SALETTI, C.
 11 - BLANK, H.
- 12 - CANCELANI, F.
 13 - CONTI, G.
 14 - SPRENGER, M.
- 15 - POLASCHEK, K.
 16 - FABBRICOTTI, E.
 17 - POLASCHEK, K.
 18 - PENSA, M.
 19 - COSTA, P. M.
 20 - PERRONE, M.
- 21 - MANSUELLI, G. A. (*a cura di*)
 22 - FAYER, C.
 23 - OLBRICH, G.
 24 - PAPADOPOULOS, J.
 25 - VECCHI, M.
 26 - MANACORDA, D.
 27 - MANSUELLI, G. A. (*a cura di*)
 28 - ROWLAND, J. J.
 29 - ROMEO, P.
 30 - ROMEO, P.
 31 - MACNAMARA, E.
 32 - STUCCHI, S.
 33 - ZUFFA, M.
 34 - VECCHI, M.
 35 - SALZA PRINA RICOTTI, E.
 36 - GILOTTA, F.
 37 - BECATTI, G.
 38 - FABRINI, G. M.
 39 - BUONOCORE, M.
- 40 - FUCHS, M.
 41 - BURANELLI, F.
 42 - PICCARRETTA, F.
 43 - LIVERANI, P.
- 44 - STRAZZULLA, M. J.
- 45 - FRANZONI, C.
- 46 - SCARPELLINI, D.
 47 - D'ALESSANDRO, L., PERSEGATI, F.
 48 - MILANESE, M.
 49 - SCATOZZA HÖRICH, L. A.
- La tipologia del banchetto nell'arte etrusca arcaica, 1961.
 - Osservazioni sul «Trono di Boston», 1961.
 - Umanità di Fidia, 1961.
 - Il commercio dei sarcofagi attici, 1962.
 - Sculture greche, etrusche e romane nel Museo Bardini in Firenze, 1965.
 - La cultura artistica delle province greche in età romana, 1965.
 - Il commercio dei sarcofagi asiatici, 1966.
 - Le antiche rotte del Mediterraneo documentate da monete e pesi, 1966.
 - I ritratti dei «cosmeti» nel Museo Nazionale di Atene, 1968.
 - Ritratti severiani, 1967.
 - Wiederverwendung alter Statuen als Ehrendenkmäler bei Griechen und Römern, 2a Ed. riv. ed. ill., 1969.
 - Bronzi orientali ed orientalizzanti a Creta nell'VIII e VII sec. a.C., 1970.
 - Decorazione architettonica della «Piazza d'oro» a Villa Adriana, 1970.
 - Die Etruskische Plastik des v. Jahrhunderts v. Chr. und ihr Verhältnis zur griechischen Kunst, 1972.
 - Studien zur Ikonographie der Antonia Minor, 1973.
 - Galba, 1976.
 - Porträttypen einer Claudischen Kaiserin, 1973.
 - Rappresentazioni dell'oltretomba nella ceramica apula, 1977.
 - The pre-Islamic Antiquities at the Yemen National Museum, 1978.
 - *Ancorae Antiquae*. Per una cronologia preliminare delle ancore del Mediterraneo, 1979.
 - Studi sull'arco onorario romano, 1979.
 - Aspetti di vita quotidiana nella Roma arcaica, 1982.
 - Archaische Statuetten eines Metapontiner Heiligtums, 1979.
 - *Xoana e Sphylrelata*. Testimonianze delle fonti scritte, 1980.
 - Torcello. Ricerche e Contributi, 1979.
 - Un'officina lapidaria sulla via Appia, 1979.
 - Studi sulla città antica. Emilia Romagna, 1983.
 - Ritrovamenti romani in Sardegna, 1981.
 - Riunificazione del centro di Roma antica, 1979.
 - Salvaguardia delle zone archeologiche e problemi viari nelle città, 1979.
 - Vita quotidiana degli Etruschi, 1982.
 - Il gruppo bronzeo tiberiano da Cartoceto, 1988.
 - Scritti di archeologia, 1982.
 - Torcello. Nuove ricerche, 1982.
 - L'arte del convito nella Roma antica, 1983.
 - Gutti e askoi a rilievo italoti ed etruschi, 1984.
 - *Kosmos*. Studi sul mondo classico, 1987.
 - Numana: vasi attici da collezione, 1984.
 - Schiavi e liberti dei Volusii Saturnini. Le iscrizioni del colombario sulla via Appia antica, 1984.
 - Il Teatro romano di Fiesole. Corpus delle sculture, 1986.
 - L'urna «Calabresi» di Cerveteri. Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie, 1985.
 - Manuale di fotografia aerea: uso archeologico, 1987.
 - *Municipium Augustum Veiens*. Veio in età imperiale attraverso gli scavi Giorgi (1811-13), 1987.
 - Le terrecotte architettoniche della Venetia romana. Contributo allo studio della produzione fittile nella Cisalpina, 1987.
 - *Habitus atque habitudo militis*. Monumenti funerari di militari nella Cisalpina romana, 1987.
 - Stele romane con *imagines clipeatae* in Italia, 1986.
 - Scultura e calchi in gesso. Storia, tecnica e conservazione, 1987.
 - Gli scavi dell'oppidum preromano di Genova, 1987.
 - Le terrecotte figurate di Cuma del Museo Archeologico Nazionale di Napoli, 1987.

**FORME E STRUTTURE DELLA RELIGIONE
NELL'ITALIA MEDIANA ANTICA**
*FORMS AND STRUCTURES OF RELIGION
IN ANCIENT CENTRAL ITALY*

**III CONVEGNO INTERNAZIONALE DELL'ISTITUTO DI RICERCHE
E DOCUMENTAZIONE SUGLI ANTICHI UMBRI**

21-25 settembre 2011

Perugia, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Sala delle Adunanze
Perugia, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria
Gubbio, Palazzo Pretorio, Sala Trecentesca

a cura di

AUGUSTO ANCILLOTTI

ALBERTO CALDERINI

RICCARDO MASSARELLI

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

FORME E STRUTTURE DELLA RELIGIONE NELL'ITALIA MEDIANA ANTICA
FORMS AND STRUCTURES OF RELIGION IN ANCIENT CENTRAL ITALY

III Convegno internazionale dell'Istituto di Ricerche
e Documentazione sugli Antichi Umbri

© Copyright 2016 «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER
Via Cassiodoro, 11 - 00193 Roma
<http://www.lerma.it>

Progetto grafico «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione
di testi e illustrazioni senza il permesso scritto dell'Editore

Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica / *Forms and Structures of Religion in Ancient Central Italy*. III Convegno internazionale dell'Istituto di Ricerche e Documentazione sugli Antichi Umbri- Roma «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER, 680 p.: ill.: 24 cm. (Studia Archaeologica; 215)

ISBN 978-88-913-0488-9 (cartaceo)

ISBN 978-88-913-0486-5 (pdf)

CDD 930.1

1. Umbri - Civiltà - Atti di congressi

INDICE

■	Introduzione	pag. 1
	AUGUSTO ANCILLOTTI, ALBERTO CALDERINI E RICCARDO MASSARELLI	
■	Consideraciones sobre peligno <i>anacet(h)a</i> (y demás variantes).....	» 17
	IGNASI-XAVIER ADIEGO	
■	<i>Iunonicae Falisci</i> : Faliscan cults and local identity	» 27
	GABRIEL C.L.M. BAKKUM	
■	Sacrifici cruenti e incruenti nei “testi paralleli” del <i>Liber Linteus</i>	» 35
	VALENTINA BELFIORE	
■	L’ideologia della preghiera a Marte in Catone.....	» 47
	PIERANGIOLO BERRETTONI	
■	<i>Meditrinalia</i> capodanno del vino?.....	» 57
	PAOLO BRACONI	
■	<i>Wein</i> im Anatolischen, Griechischen, Italischen und Indogermanischen.....	» 65
	BELA BROGYANYI E REINER LIPP	
■	L’uccello nella divinazione in Italia centrale	» 79
	GÉRARD CAPDEVILLE	
■	Le Tavole Eugubine tra territorio e musealizzazione. Progetti di valorizzazione.....	» 155
	LUANA CENCIAIOLI, ROBERTO BORSSELLINI E ELISA PELLEGRINI	
■	La <i>Vinea Publica</i> e le feste del vino a Roma.....	» 183
	FILIPPO COARELLI	
■	Dressing and Undressing the Goddess from the Cannicella Sanctuary, Orvieto.....	» 189
	NANCY T. DE GRUMMOND	
■	Gli dèi e le pietre. Epigrafia, testo, contesto a Rossano di Vaglio	» 205
	LORETTA DEL TUTTO	
■	Ardea, il santuario di Fosso dell’Incastro.....	» 217
	FRANCESCO DI MARIO	

■	Il posto degli dei: santuari extraurbani e colonizzazione romana nel III secolo a.C. Il caso di Villa San Silvestro di Cascia	» 245
	FRANCESCA DIOSONO	
■	Etruscan round and cyma reversa mouldings: the religious context of architectural mouldings in central Italy	» 265
	INGRID EDLUND BERRY	
■	<i>Tinas cliniaras</i>	» 279
	GIULIO M. FACCHETTI	
■	La divinità femminile nelle iscrizioni religiose italiche.....	» 301
	MADDALENA FAGIANI	
■	Gravisca tra età classica ed ellenistica. La fine dell'emporio.....	» 315
	LUCIO FIORINI	
■	Alcuni aspetti della Fortuna Primigenia di Praeneste e del suo santuario	» 329
	ANNALISA FRANCHI DE BELLIS	
■	In search of Iuno in the Sabellic domain: Umbrian, Marsian Vesuna-, Oscan Pupluna-	» 353
	JOSÉ L. GARCÍA RAMÓN	
■	Testi sacri dell'Italia antica come ricettari.....	» 365
	GIULIO GIANNECCHINI	
■	Archeologia di un culto "familiare": il complesso A di Roccagloriosa.....	» 387
	MAURIZIO GUALTIERI E HELENA FRACCHIA	
■	Zur Tiergestalt etruskischer und italischer Götter. Componenti animali nel concetto di divinità e eroi etruschi ed italici	» 411
	INGRID KRAUSKOPF	
■	<i>Neuna Fata</i> . La filatrice del destino caduta in oblio.....	» 429
	REINER LIPP	
■	Mefitis Utiana	» 445
	ALBERTO MANCO	
■	Fortuna Etrusca.....	» 453
	DANIELE F. MARAS	
■	Tra Venere, Bona Dea e Cupra. Note a margine della lamina di Fossato di Vico.....	» 469
	FRANCESCO MARCATTILI	
■	Retour sur l'inscription sicule de Montagna di Marzo.....	» 491
	VINCENT MARTZLOFF	
■	Le <i>defixiones</i> nel mondo etrusco.....	» 517
	RICCARDO MASSARELLI	

■	La natura "augurale" del tempio lucano	» 533
	CONCETTA MASSERIA	
■	Rhythm and Structure in Umbrian Prayer.....	» 543
	ANGELO O. MERCADO	
■	Il dio <i>Inuus</i> , proposte etimologiche ed interpretative.....	» 555
	VANESSA MICCO	
■	I didrammi dei Fenserni, gli oboli con la chimera e la Mefite dell'Ansanto.....	» 561
	MARIO PAGANO	
■	Note sulla nuova iscrizione osca da Cuma. Il nuovo teonimo nel contesto dei culti della città in fase di romanizzazione	» 573
	PAOLO POCETTI	
■	Per l'identificazione dei ruoli funzionali fra i pastori: la Grecia e l'Italia antica.....	» 593
	DIEGO POLI	
■	Ripensare il "politeismo"	» 609
	MARCO PUCCIARINI	
■	Divinità sabine?	» 617
	GIOVANNA ROCCA	
■	Le metamorfosi indoeuropee del fuoco. Ancora a proposito di "AIS- etrusco e AIS- mediterraneo"	» 625
	DOMENICO SILVESTRI	
■	La religione degli Umbri tra Italici e Romani: un'ipotesi negata o un recupero difficile?	» 633
	TIMO SIRONEN	
■	Il sole, gli antenati, gli approdi. Un sistema culturale sulle coste del Tirreno.....	» 637
	MARIO TORELLI	
■	La formula defissoria nel testo delle <i>Tabulae Iguvinae</i> (VIb 60, VIIa 49).....	» 649
	PAOLO VITELLOZZI	
■	Cosmogonia italica.....	» 661
	MICHAEL WEISS	

Introduzione

Il presente volume raccoglie gli Atti del III Convegno Internazionale dell'Istituto di Ricerche e Documentazione sugli Antichi Umbri (IRDAU), tenutosi dal 21 al 25 settembre 2011 a Perugia, presso la Sala Adunanze dell'allora Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi e presso il Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, e a Gubbio, presso la Sala Trecentesca di Palazzo Pretorio. Il titolo programmatico del Convegno era *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica* (*Forms and Structures of Religion in Ancient Central Italy*): chiaramente un tema di ampio respiro per un Convegno multidisciplinare, cui hanno partecipato cinquanta tra i più importanti studiosi di archeologia e linguistica storica in Italia e nel mondo. Del resto, la proposta di un ambito di studi di tale portata pone il Convegno in una relazione di continuità con i precedenti Convegni Internazionali dell'IRDAU, nei quali il tema del confronto tra vari settori della ricerca aveva accompagnato da subito lo svolgimento della discussione. Solo per sottolinearne l'orizzonte comune, anche per quanto riguarda l'intento di *subject clustering*, ci preme ricordarne qui i programmi: *L'umbro e le altre lingue nell'Italia mediana antica*, nel I Convegno Internazionale IRDAU (20-22 settembre 2001), e *La città italica*, nel II Convegno Internazionale IRDAU (25-27 settembre 2003). L'idea di fondo, tutt'oggi fondamentale per le attività dell'IRDAU, è che il proposito centrale (la *mission*, direbbe qualcuno), vale a dire lo studio della cultura materiale e linguistica degli antichi Umbri, non possa essere affrontato senza una stretta correlazione, a più livelli e per più soggetti, con gli altri ambiti di ricerca della cultura classica. Quindi, non solo umbro, ma anche le altre lingue italiche, il latino, il greco, il celtico, fino ad arrivare alle più lontane propaggini della cultura indoeuropea, senza dimenticare l'etrusco, così lontano (linguisticamente) e così vicino (culturalmente); e non solo linguistica storica, ma anche archeologia, topografia, filologia, storia materiale e culturale, in una continua intersezione di temi e concettualizzazioni fra le varie discipline.

I contributi offerti, quindi, delineano un quadro variegato e articolato su un argomento dai contorni inevitabilmente sfumati, quale è appunto la religione. Questo, evidentemente, perché la religione, nelle sue sfaccettature, permea tutte le manifestazioni umane, sociali e individuali, tipiche dell'Italia antica. Nondimeno, nelle tematiche proposte, è possibile individuare dei filoni di studio convergenti, che costituiscono degli approfondimenti sistematici di grande interesse.

Le lingue antiche, come è comprensibile, hanno avuto una posizione di assoluto rilievo nell'ambito dei lavori del III Convegno Internazionale IRDAU. Un nucleo consistente di relazioni ha affrontato vari aspetti della religione nell'Italia antica partendo da una prospettiva di carattere storico-linguistico.

Al tema della cosmogonia in ambito italico è dedicato il contributo di **Michael Weiss**. Lo studioso constata infatti l'assenza di tradizioni cosmogoniche nel sistema di riferimenti religiosi di ambito latino, l'unico nel panorama delle lingue italiche ad avere sufficiente documentazione utile. Ciò non ostante, l'analisi etimologica porta ad individuare nella parola *caelum* un possibile relitto di una passata concezione cosmogonica, di origine chiaramente indoeuropea, della quale si era già persa piena cognizione in età storica. Il neutro *caelum* ha infatti un plurale maschile irregolare, *caeli*, che in origine era probabilmente un duale, e dal punto di vista del referente funzionava come un duale ellittico: indicava cioè una coppia, cielo e terra, in cui l'elemento dominante, il cielo, era paradigmatico di entrambi gli elementi, tanto da essere usato in una forma non-singolare per indicare l'uno e l'altro. Ciò era possibile anche perché *caelum* era etimologicamente la 'metà' di un tutto, essendo un derivato (**kayd-(s)lo-*) dalla stessa radice del lat. *caedō* 'colpisco, taglio'. Tutto ciò rimanderebbe quindi ad una concezione cosmogonica ancestrale, propria della cultura indoeuropea, in cui cielo e terra sarebbero il prodotto di un atto primordiale di divisione e separazione di un tutto universale e indistinto.

Annalisa Franchi De Bellis rivolge l'attenzione alla *Fortūna Primigenia*, dea titolare del santuario prenestino, cui le fonti e le testimonianze archeologiche assegnano funzioni cleromantiche e di protezione della fertilità materna.

Una particolare accezione, chiaramente emergente dall'epigrafia già a partire dal III sec. a.C., identifica però *Fortūna* come 'figlia di Giove' (CIL I² 60: *diovo fileia*), in apparente contrasto con la concezione tradizionale, ripresa in Cicerone, che vuole Fortuna madre di Giove. L'aporia sembra risolversi tuttavia tramite il confronto con il culto di *Kore* e *Demetera* a Eleusi, dove le due divinità, madre e figlia, sono l'una l'*alter ego* dell'altra, in un continuo scambio di ruoli che garantisce la prosecuzione delle generazioni: questo sarebbe il *milieu* culturale, di stampo chiaramente ellenistico, in cui viene a maturare la concezione di Fortuna quale 'madre e figlia di Giove'. A questo, infine, farebbe riferimento il termine *primigenia*, nel senso cioè di 'primordiale'. A tutto ciò, poi, si ricollega come detto la funzione oracolare della divinità, che si attua secondo modalità specifiche, oggetto di ampia discussione.

Giovanna Rocca propone una riflessione su *Viritēs Quirīnī* e *Molēs Mārtis*, due delle ipostasi di *Neriō Mārtis* contenute negli *indigitāmenta* citati nelle *Noctes Atticae* di Aulo Gellio (XIII, 23). L'aspetto più interessante dei due epiteti è che sono dei plurali, malgrado facciano riferimento al Marte agrario tipico della tradizione italiana. Il primo rimanderebbe alla comunità degli uomini nella loro veste sociale, il secondo invece alle forze che sono sprigionate dalla moltitudine in battaglia. L'etimologia proposta, che inquadra i due termini nella tradizione culturale di provenienza indoeuropea, porterebbe a preferire un'origine sabina, cui in ultima analisi è da ricondurre il nome della titolare degli *indigitāmenta*, *Neriō*.

Anche il contributo di **Reiner Lipp** è incentrato sul latino, e più specificamente affronta l'etimologia del teonimo *Neuna* ed il contesto delle concezioni religiose correlate. Il teonimo, com'è ben noto, è attestato in due dei tre cippi votivi del santuario laviniate di Tor Tignosa e databili al III sec. a.C. (CIL I² 2844-6), insieme alla divinità *Parca Maurtia* e con l'epiteto *Fata*; nella forma *Nōna* è noto anche dalle fonti letterarie, che nell'insieme restituiscono per queste figure il carattere di divinità del destino. *Neuna/Nōna* costituisce da sempre una *crux* interpretativa, perché l'interpretazione secondo il numerale 'nove', precisamente come ordinale 'nona', lascia comunque inspiegata (pur senza considerarne la semantica) la conservazione del dittongo p.i.e. *ew, che evolve regolarmente in *ow a quota protoitalica. La brillante soluzione proposta da Lipp mette d'accordo gli aspetti formali e semantici, sganciando la forma dal numerale 'nove' e connettendola, invece, alla famiglia lessicale di p.i.e. *sneh₁* - 'filare', specificamente come formazione individualizzante p.it. **snē-wen-ā*. La congruenza della concezione delle divinità del destino quali 'filatrici' in una lingua del dominio indoeuropeo costituisce un argomento francamente conclusivo, perché lo stesso mito è rintracciabile nelle tradizioni religiose greca, indiana e nordica. Un'ulteriore emergenza di questa concezione all'interno del mondo italico è ravvisata da Lipp in un altro teonimo dall'etimo controverso, che l'autore ugualmente spiega secondo p.i.e. **sneh₁* - 'filare', vale a dire quello dei *Diuī Nouensidēs*, gli 'dei seduti alla filatura'; il riscontro di tale interpretazione è da individuare nel senso della loro contrapposizione ai *Diuī Indigetēs*, che sono etimologicamente gli 'dei invocati', laddove, invece, le divinità del destino non potevano essere invocate perché era proibito pronunciarne il nome.

Il contributo di **José Luis García Ramón** prende in considerazione la documentazione epigrafica e linguistica delle lingue italiche per definire i caratteri specifici di una divinità, in questo caso *luno*. È noto infatti che, in termini linguistici, *lūnō* non ha corrispettivi nelle lingue italiche: tuttavia, come rilevava Helmut Rix, l'etrusco *Uni*, chiara trasposizione di *lūnō*, potrebbe presupporre una forma italica parallela p.it. **yūnī-*, poi non proseguita nelle lingue sabelliche. L'autore propone poi di riconoscere la dea in altre divinità del pantheon italico, segnatamente l'ombra *Vesōnā-* e l'osca *Populōnā-*, che almeno in parte sembrano condividere le stesse funzioni di *lūnō*, in particolare la connessione con il ciclo delle stagioni dell'anno, così come l'analisi etimologica dei teonimi sembra dimostrare.

Gabriel Bakkum si concentra sull'ambiente falisco discutendo di culti locali dall'angolatura della loro "significance for a local or ethnic identity". Il primo è quello di *lūnō* del santuario di Celle presso Civita Castellana, di cui molte evidenze, rimarca l'autore, dichiarano il carattere di massimo dei culti falisci, a partire dal fatto che i Falisci sono *lūnōnicolae* nella percezione degli autori romani; ha, inoltre, "origine" argiva ed è dunque il culto legato al mito di fondazione di *Faleri* da parte di *Hal(a)esus* figlio di Agamennone, ed ha continuità dopo la conquista romana del 241 a.C. Un'ulteriore evidenza del carattere centrale del culto di *lūnō* è ravvisata da Bakkum in un dato onomastico, vale a dire nell'esclusività falisca del prenome maschile *lūna*. Si dedica poi al rituale degli *Hirpī Sorānī* del Monte Soratte, legati al culto "mefitico" ("*speluncam halitum ex se pestiferum emittentem*") e oracolare di Apollo, e propone osservazioni molto

interessanti in tema di pertinenza etnica di un rituale inerente ad un territorio "in agro falisco" ma basato sul nome sabellico del 'lupo', che si lega anche nel caso degli *Hirpini* dell'Ansanto al culto mefitico sabellico, quello appunto di Mefite. Aggiunge infine considerazioni sulla c.d. "lamina di *Laris Cotena*", discutendo di quale possa essere il significato della riproposizione in pieno e forse tardo II sec. a.C. della tradizione alfabetica falisca apparentemente abbandonata con la conquista romana.

Pierangelo Berrettoni dedica il suo intervento alla preghiera a Marte che conclude le prescrizioni per la *lustratio* agreste descritta da Catone nel *De agri cultura*. La preghiera, che ha lo scopo di allontanare gli agenti negativi sulla produzione agricola e proteggere raccolti e animali, ha puntuali confronti con analoghe esperienze religiose note dalle tradizioni indoeuropee, sia sul piano testuale che su quello espressivo. Soprattutto, nei mali da scacciare è ravvisabile la stessa tripartizione letta da Dumézil nelle istituzioni indoeuropee: re-sacerdoti (*morbus uisus inuisosque*), guerrieri (*uiduertatem uastitudinemque*) e contadini (*calamitates intemperiasque*). Il valore della preghiera era dato in primo luogo dal rispetto di regole formali e espressive che ne validavano l'efficacia, e che sono riscontrabili anche in formule religiose proprie di altre tradizioni indoeuropee, tra cui quella umbra delle TI. Ciò si connette in maniera diretta al tema della "verità", intesa come espressione autentica del reale, che doveva essere necessariamente un patrimonio ideologico comune, malgrado dal punto di vista linguistico le varie lingue indoeuropee abbiano scelto forme di codificazione diverse.

Anche il contributo di **Diego Poli** indaga le istituzioni culturali indoeuropee, soffermandosi sulla funzione del pastore. Il rimando al *pecū*- è infatti uno dei tratti più caratteristici della cultura religiosa indoeuropea, presente nella tradizione latina delle origini come in quella umbra e in altre. Il detentore dei beni agropastorali è spesso anche di nobile lignaggio, e esprime positive qualità morali che sono riconosciute universalmente. Per questo, nell'*Odissea*, il porcaro Eumeo è chiamato a fare da arbitro nella contesa che dovrà riconoscere chi è re; il suo valore è riconosciuto da tutti, anche dai Proci, e più volte è a lui assegnato l'epiteto di 'divino'. Alla funzione di garante dell'ordine istituzionale potrebbe fare riferimento anche l'epiteto di 'servo', che non rimanda tanto ad una condizione subalterna quanto alla specificità del 'presidiare, osservare'.

Il lavoro di **Gérard Capdeville** è una approfondita rassegna, di respiro invero monografico, sul tema dei volatili nella concezione religiosa dell'antichità quali oggetto di divinazione. Attraverso il puntuale riferimento alle fonti documentarie, lo studioso delinea il quadro della divinazione tramite l'osservazione degli uccelli, in primo luogo a Roma, a partire dal mito stesso di fondazione: sono quindi presi in considerazione gli ambiti e le modalità di osservazione, le finalità dell'auspicio, le differenti interpretazioni legate a particolari aspetti del volo, all'attitudine o alla mera natura del volatile. L'esposizione chiarisce l'importanza per i Romani della divinazione attraverso *auspicium*, non tanto per predire il futuro quanto per valutare il consenso della divinità sulle azioni del presente. La rilevanza dell'osservazione dei volatili, nel caso degli Etruschi, sembrerebbe invece di portata minore, se posta in relazione con il loro complesso sistema di pratiche divinatorie; in realtà, almeno in età arcaica, l'osservazione dei volatili doveva avere per gli Etruschi la stessa importanza che aveva per gli altri *éthne* dell'Italia antica, come mostrano le fonti raccolte. Lo stesso, infine, può dirsi delle genti italiche, in particolare in riferimento al rito rappresentato nel *uēr sacrum*, ma soprattutto nelle prescrizioni per l'osservazione del volo degli uccelli documentate dalle TI.

Bela Brogyanyi e di nuovo **Reiner Lipp** presentano in collaborazione un approfondito riesame del nome del 'vino', che, com'è ben noto, si lega alla diffusione in età protostorica della pratica vinicola nel Mediterraneo, assieme alla quale circolano anche tradizioni simposiali e riti religiosi. La diffusione del nome coinvolge le lingue indoeuropee mediterranee e molte lingue adiacenti, in particolare l'etrusco, le lingue caucasiche (georg. **yvino*, mingrel. *gvini* 'vino'), dove è prestito dall'armeno, e molte lingue semitiche, a partire dall'accadico. I due studiosi riorganizzano l'intero quadro della documentazione linguistica collegata al nome del 'vino', che ha un perfetto etimo indoeuropeo, che ricostruiscono nell'impianto complessivo della genesi e dello sviluppo di tutte le forme. La sottofamiglia lessicale origina dal *nomen agentis* p.i.e. **wéyh₁-on-* / Obl. **wih₁-n-* / Loc. **wih₁-én-* dal valore di 'rampicante, vite', dalla radice p.i.e. **wyeh₁-* 'avvolgere, arrampicarsi' (LIV² 695, donde ad es. lat. *uieō* -*ēre* 'intrecciare, legare'). Questo tema continua direttamente nelle forme anatoliche, con generalizzazione del grado apofonico radicale dei casi obliqui (p.i.e. Obl.

wih₁-n* → Nom. **wih₁-on-* > itt. *wiyan-* 'vino', luv.ger. *wiyani-*, *wini-* 'vigna, vite'), e in gr. ὑίην 'vite', forma ricostituita dal locativo (p.i.e. Loc. **wih₁-én-* > p.gr. Loc. **wih₁-én-* → Nom. **wih₁-én*; ὑίην, ὑίόν ἄμπελον Hesych.). L'aggettivo appartentivo di questo tema, derivato al grado forte, p.i.e. **woyh₁-n-ó-* 'pertinente alla vite', sostantivato in p.i.e. **wóyh₁-no-* 'vino', continua nel nome del 'vino' in greco (gr. οἶνος, cret. φοίνο Gen.sg., cipr. *wo-i-no*, mic. *wo-no*, etc.), in armeno, ulteriormente derivato (arm. *gini* < **wóyh₁-n-iyó-*), e in albanese (alb.tosc. *véřë*). Le forme italiche presentano /i/ fin dall'inizio della documentazione (fal. *ui[n]o* 600 a.C. ca., uino IV sec. a.C., lat. *uīnum*, u. **vinum, cfr. gli onomastici p.sann. *vinuxs*, *viniciiu*, o. **viinikiis**, lat. *Vinicus*), e pertanto non possono rimontare (almeno per via diretta) alla medesima forma p.i.e. **wóyh₁-no-* 'vino'; la possibilità avanzata è che risalga allora al derivato aggettivale appartentivo costruito sull'altro tema, quello del caso obliquo, p.i.e. **wih₁-n-ó-* 'pertinente alla vite, vino'. In etrusco, dove si attesta *vinun*, *vinum* ugualmente fin dall'inizio della documentazione, la forma si rivelerebbe dunque, in questa prospettiva, un prestito dall'italico. Con questa impostazione i due studiosi propongono, per l'aspetto più problematico del dossier del nome del vino, costituito dalla particolarità del nome in italico, una diversa soluzione rispetto a quella che, al contrario, mantiene le forme italiche in rapporto alla medesima forma p.i.e. **wóyh₁-no-* di comune attestazione e le considera un prestito mediato o ritornato dall'etrusco, dove la sequenza /woi/ (dal greco o dall'italico stesso) poteva essere resa come /wui/ > /wi/.

Il lavoro presentato da **Vincent Martzloff** apre una finestra sull'ambiente della Sicilia indigena proponendo un riesame della lunga iscrizione graffita su un'anfora a decorazione geometrica, databile tra fine VI e inizio V sec. a.C., rinvenuta a Montagna di Marzo (Piazza Armerina, EN). L'analisi dell'autore si sofferma prima di tutto sull'individuazione delle singole unità lessicali, resa particolarmente difficile dalla *scriptio continua*; l'interpretazione del testo è sviluppata in accordo con l'ipotesi corrente che vuole il siculo una particolare evidenza linguistica del mondo italico, in un contesto tuttavia di generale incertezza dato il carattere purtroppo frammentario e limitato del dossier epigrafico siculo. L'autore in parte si allontana dall'interpretazione tradizionale di questo testo, proponendo una diversa segmentazione della sequenza scritta e, tramite comparazione linguistica, ricostruendo un'esortazione al vino dal carattere fortemente originale e stilisticamente molto elaborata. Il riesame di questo importante testo della Sicilia indigena, del quale risulta rafforzato il carattere simposiale, fornisce dati che incidono su quella che è la questione di massimo interesse in relazione al siculo, inerente alla posizione genetica di questa parlata nel quadro dell'italico; la conclusione a cui perviene lo studioso è quella di una generale pertinenza italica ma non specificamente sabellica.

Tutto un filone di interventi, poi, si incentra su tematiche di più stretto ambito sabellico. **Ignasi-Xavier Adiego** propone un'interessante riflessione sulla fonologia italica e sui suoi riflessi nella scrittura, partendo dal digrafo contenuto nella recente attestazione peligna *anacetha*, variante singolare della più frequente *an(a)c(e)ta*. È noto che l'interpretazione del termine muove su due ipotesi parallele: la prima, risalente a Pauli, vede in *an(a)c(e)ta* il teonimo locale *Angitia*, mentre la seconda, di Bücheler, vi legge un epiteto equivalente a 'sacerdotessa'. Nonostante inizialmente il primo indirizzo abbia avuto maggiore fortuna, è il secondo ad apparire quello prevalente ad oggi. Ma Adiego rimarca come sia proprio questa nuova attestazione *anacetha* a deporre in favore del teonimo *Angitia*, perché la grafia <th> va inquadrata al meglio come soluzione scrittoria utilizzata per rappresentare una realtà fonica originata da una sequenza [tj]. È una soluzione finora inattestata, ma si inserisce in quel filone dai contorni ancora non del tutto nitidi di espedienti grafici adottati in tutto il panorama sabellico in particolare per la notazione dei suoni originati da sequenze di dentale e glide palatale, di cui Adiego discute la realtà fonetica. Peraltro, riscuote un parallelismo diretto all'interno del peligno nello speciale grafo <Ð> diacritico utilizzato nell'iscrizione di *Herentas* (ST Pg 9), che nell'occorrenza più perspicua delle quattro rappresenta con certezza un suono sviluppatosi da un'originaria sequenza [dj], pg. *petiedu* < **Pet(t)yedyā* (Nom.sg.f.). Si devono ad Adiego, pertanto, la valorizzazione e l'analisi di un dato epigrafico di notevole consistenza non solo nell'ottica del chiarimento della specifica forma peligna (con evidenti ricadute sul dossier del culto di *Angitia*), ma anche nella chiave più generale della definizione di fenomeni fonologici sabellici ad oggi tra i meno compresi e delle relative modalità di rappresentazione scrittoria.

Alberto Manco dedica il suo intervento a Mefite, e in particolare all'epiteto ουτιαυα-, noto dal sito di Rossano di Vaglio (ST Lu 15: μεφιτα ουτιαυα). Lo studioso respinge le proposte tradizionali di carattere onomastico e toponomastico, proponendo piuttosto un riferimento all'acqua quale elemento determinante nel quadro delle funzioni e delle

prerogative della dea. L'epiteto, secondo lo studioso, sarebbe infatti riconducibile alla stessa area lessicale indoeuropea cui appartiene anche il gr. ὕδωρ, nonché u. **utur** delle Tavole Iguvine (TI IIb 15); il riferimento all'acqua sarebbe da intendere come correlato della fertilità. Infine, lo studioso suggerisce che anche il toponimo attuale, Rossano, possa essere ricondotto in ultima analisi al tema dell'acqua, tramite la forma antica attestata Ursano, la cui base lessicale sembra effettivamente attestata in vari idronimi.

Anche **Loretta Del Tutto Palma** dedica il proprio intervento all'epigrafia di area sabellica e al culto di Mefite. L'oggetto della ricerca è l'evidenza epigrafica emergente dal sito archeologico lucano di Rossano di Vaglio, sede di un importante santuario della dea. Le varie iscrizioni restituite dallo scavo delineano infatti una complessa evoluzione grafica e linguistica che si sviluppa a più livelli. L'autrice discute in particolare il caso dell'identificazione dei περο(μ) 'dei re', destinatari della dedica in ST Lu 5, per i quali la coppia divina Giove + Mefite sembra la soluzione più verosimile; tanto più, perché la coppia sembrerebbe tornare nelle iscrizioni parallele ST Lu 6-7, dove uno stesso magistrato pone due dediche identiche a Giove (ST Lu 6: δωφητο) e alla 'Domina Iouia' (ST Lu 7: δωφιασ διομανα[σ]), da identificare presumibilmente con Mefite. Infine, Mefite ritorna anche nell'attributo assegnato a Venere in ST Lu 31, per quanto l'epiteto sia interessato da una lacuna non facile da colmare (la soluzione qui proposta è φενζηι μεφ[ιταναι]).

Paolo Poccetti presenta una nuova iscrizione osca da Cuma, una dedica ad una divinità incisa su un blocco lapideo e databile al II sec. a.C. La dedica è apposta da **maí(s) kalúvis úf(falleis)**, il cui gentilizio, nella forma **kalúvis** non **kalaviis**, trova confronti con il contesto onomastico capuano. La dedica era relativa ad un oggetto, forse una statua o forse altro, cui il blocco in pietra faceva da supporto; l'oggetto della dedica è indicato come **segnúm**, in cui l'assenza di anaptissi anteriore (di contro all'atteso **segúnúm**) è forse da ascrivere ad influsso latino. Lo studioso presta particolare attenzione alla formula teonimica, **pid[iúí]** (o **pid[ieí]**) **di[v]iúí**: l'epiteto **di[v]iúí**, se da un lato è piuttosto chiaro nel suo riferimento al 'cielo' e alla 'luce celeste', dall'altro rimanda a questioni ben note sulla derivazione di termini analoghi nelle altre lingue italiche, qui affrontate analiticamente; in connessione con **pid[iúí]** (o **pid[ieí]**), rimanda con forza alla dedica ζοφηι πιζηι (ST Lu 35) di Rossano di Vaglio, e in ultima analisi al *Dius Fidius* romano, epiclesi di Giove protettore della *Fidēs* e dei giuramenti.

Il contributo di **Maddalena Fagiani** è dedicato alle divinità femminili che sono note dall'epigrafia italica, in particolare di ambito osco-umbro. L'autrice dedica ampio spazio all'analisi linguistica dei teonimi, e alla loro caratterizzazione sul piano religioso. In particolare è affrontato il caso di Cerere (**keryē*-), la divinità del 'principio della crescita' che, nell'opinione dell'autrice, nei vari contesti è di volta in volta assimilata ad altre divinità con funzioni analoghe, come ad esempio Mefite, Cupra, e forse anche come la divinità femminile che sarebbe destinataria delle iovive capuane. La divinità acquisirebbe anche caratteri regali, tanto da essere spesso associata all'epiteto 'Giovia'.

Due relazioni sono dedicate specificamente all'ambito umbro. **Timo Sironen** presenta un *survey* di carattere generale sullo *status* attuale del quadro documentario relativo alla religione degli Umbri, passando in rassegna le principali testimonianze nei vari comparti documentari, dalle fonti epigrafiche a quelle storiche e archeologiche, e approntando un bilancio dei principali aggiornamenti bibliografici. **Angelo Mercado** si è assunto l'onere assai problematico e da tempo atteso di intraprendere una valutazione circostanziata dell'aspetto poetico e prosodico delle preghiere contenute nelle Tavole Iguvine. L'analisi dello studioso giunge a conclusioni per più versi rivoluzionarie, che comportano con tutta evidenza la necessità di abbandonare il concetto di "prosa ritmica" partorito per tutto il "genere" dei *carmina* religiosi italici, nel cui novero rientrano anche le preghiere iguvine. Peraltro, nota lo studioso, si trattava di una definizione di compromesso comunque insoddisfacente, "vacua" da un punto di vista generale perché il ritmo è un contorno intrinseco in ogni enunciazione e quindi necessariamente ricorrente in ogni prosa, e inadeguata da un punto di vista più specifico perché gli stessi artifici stilistici caratteristici dei *carmina*, quali ripetizioni verbali, figure etimologiche, allitterazione, sono un evidente "hallmark of poetic composition", per il quale "the prayers should not be regarded as prose". Ma il dato conclusivo in questo senso è che Mercado individua nelle preghiere iguvine la presenza di una precisa struttura prosodica fondata su un verso di base a 4 battute, con corrispondenze puntuali in *carmina* latini arcaici ed anche in testi epigrafici sudpiceni. Il riordino delle sequenze delle preghiere su questa scansione metrica mette in luce, difatti, una rigorosa architettura strofica costruita su sequenze di versi a 4 battute

alternanti con versi a 3 e 2 battute secondo schemi simmetrici di versificazione, paralleli o a chiasmo, incastonati nella cornice di tutti gli altri espedienti stilistici quali parallelismi e ripetizioni verbali e frasali. La stessa tendenza si manifesta anche nel ritmo delle parti prescrittive del dettato delle TI ("pseudo-verses" e "pseudo-strophes"). Il risultato dell'analisi stabilisce di fatto la natura metrica delle preghiere iguvine e modifica in misura sostanziale, dunque, la nostra conoscenza delle TI e più in generale la nostra concezione della lingua poetica italica più antica. Si tratta, pertanto, di un contributo di rilievo fondamentale, nel quale l'autore ha anticipato approccio e spunti poi ripresi estensivamente nel magistrale studio d'insieme sull'*Italic Verse*, giunto alla stampa nel 2012.

Due articoli, poi, trattano il tema specifico della pratica defissoria in età antica. La magia da tempo è stata recuperata nella discussione sulla religiosità del mondo antico, quale ulteriore espressione del rapporto tra realtà umana e sfera divina, superando in parte la concezione tradizionale che vedeva la magia come un sottoprodotto del rito religioso riconosciuto. Si è invece concentrata l'attenzione sulla natura performativa della formularità tipica della pratica magica, con interessanti confronti anche in ambiti non necessariamente "magici", almeno nel senso tradizionale del termine. **Paolo Vitellozzi** dedica il suo intervento alla formula defissoria contenuta nelle TI (VIb 60, VIIa 49). Malgrado si tratti di un testo prescrittivo e, soprattutto, di carattere pubblico, il testo delle TI conserva infatti una maledizione nei confronti degli estranei al corpo cittadino, gli stranieri tadinati, etruschi e altri, che si configura essenzialmente come una vera e propria *defixio*, cioè come il 'legamento' degli interessati alle volontà del defiggente. Il testo ha inoltre una chiara struttura simmetrica e allitterante tipica della formularità magica, così come l'utilizzo di un lessico tecnico. La presenza della formula in un contesto rituale pubblico e istituzionale porta l'autore a interrogarsi, sulla scorta di altri autorevoli studiosi, sull'utilità della dicotomia tra magia e religione (privato vs. pubblico) nella visione tradizionale, proponendo piuttosto un modello di sussidiarietà, in cui magia e religione attingono agli stessi schemi formulari e condividono tempi e spazi della *performance* religiosa. Più in generale, l'attenzione è opportunamente focalizzata non più solo sugli aspetti materiali della *defixio* (l'essere incisa su piombo, l'essere depositata in tombe ecc.) bensì sulla performatività dell'atto, a prescindere dal contesto in cui è inserito. Alle *tabellae defixionum* etrusche rivolge, poi, l'esame **Riccardo Massarelli**, inquadrandone innanzitutto il dossier complessivo ed offrendo un corredo dettagliato di immagini e ricostruzioni grafiche. La classe documentaria è quantitativamente esigua all'interno del corpus epigrafico etrusco, ma assai interessante dall'angolatura ermeneutica proprio per le peculiarità della tipologia testuale, che si presta in modo particolare all'approccio combinatorio. Ciò si deve al fatto che la pratica defissoria riscontra un alto tasso di omologia formulare tra i vari ambiti linguistici, con moduli testuali ben definiti, ed anche ben documentati specialmente in greco e in latino, e la piena partecipazione dell'etrusco al modello di diffusione panmediterranea è assicurata da tratti perspicui quali l'uso costante del piombo per l'incisione delle maledizioni o la menzione, talora in serie, dei nomi dei defissi nei testi. L'attenzione specifica per l'ermeneutica guida appunto la disamina di Massarelli, che ripercorre criticamente la storia interpretativa delle varie *defixiones* e delle singole forme ed espressioni contenutevi, che non di rado sono *hapax* o comunque "inusuali", in conformità al fatto che si tratta di lessico pertinente a varietà di lingua difforni da quelle che più comunemente trovano espressione nella documentazione epigrafica etrusca. L'autore convoglia nell'analisi i vari tipi di approccio praticabili, passando il tutto al vaglio delle conoscenze più aggiornate nel campo della morfosintassi e della morfosemantica etrusca, e giungendo a fissare il quadro delle conclusioni ad oggi più solide. Ne risulta una rassegna quanto mai esaustiva ed un utile punto di riferimento per la disciplina.

Una serie di relazioni verte sull'ambito etrusco. L'intervento di **Valentina Belfiore** sulla tipologia dei sacrifici nel *Liber linteus Zagabrensis* è un ulteriore approfondimento sul più lungo, importante e complesso dei testi etruschi, cui la studiosa ha dedicato una recente e fondamentale monografia. Belfiore mette in atto un confronto interno tra le varie stesure dei "testi paralleli" riguardanti i sacrifici alle divinità, e ne pone in evidenza le strutturazioni analoghe e i motivi ricorrenti. Lo studio, pur riconoscendo la sostanziale validità del confronto bilinguistico tra testo del *Liber linteus* e testo delle TI, come originariamente proposto da Karl Olzscha, tuttavia rivede tale proposito ammettendo nelle preghiere umbre una ricchezza di azioni e di riferimenti rituali che non sempre sembrano avere un corrispettivo nel testo etrusco. Il lavoro di Belfiore è infine corredato da un breve *excursus* di carattere archeologico a corredo delle conclusioni proposte.

Giulio Facchetti, partendo dalla celebre iscrizione etrusca di dedica ai Dioscuri, i 'figli di Zeus' (*tinasciniiaras*, ET Ta 3.2), discute l'evoluzione del formulario etrusco di dono alla divinità, e soprattutto approfondisce alcuni temi del vocalismo propri dell'etrusco arcaico. Lo studio di Facchetti si presenta anche, nella prima parte, come un'agile rassegna su argomenti di fonologia, morfologia e sintassi etrusca ai quali lo studioso ha già dedicato ampio spazio in lavori precedenti. Una parte rilevante del contributo è dedicata al possibile riconoscimento di un fonema nasale palatale /ɲ/, che sarebbe alla base della grafia *cliniiaras* ('dei figli, ai figli') proprio dell'iscrizione dei Dioscuri, di contro al più recente *clenaras*. Il fonema nasale palatale avrebbe poi subito e generato vari mutamenti, portando il paradigma di *clan* 'figlio' a costruire una situazione di apparente apofonia (cfr. Gen.sg. *clen-s*).

Daniele Maras propone un'interessante riflessione sulla divinità etrusca *θuffθα*, che lo studioso, sulla scorta di altri studi, in particolare di Giovanni Colonna, identifica con la latina *Fortūna*, della quale condividerebbe la natura multiforme comprendente il ruolo di garante del successo politico e militare e la funzione divinatoria, ma anche gli aspetti legati alla nascita e alla salute. La divinità *θuffθα* conta in effetti un discreto numero di attestazioni, nelle quali è possibile individuare, o quantomeno ipotizzare, ciascuna di queste funzioni; in alcuni casi (ET² Vc 3.16) si ha la menzione di *θuf*, nel quale potrebbe essere riconosciuta la versione etrusca di *Fauor*, mentre in altri la dedica non è direttamente per *θuffθα*, bensì per gli *aiser θuffθas* (ET² Ol 3.4) o *θuffθica* (ET OA 3.5), 'gli dei di *θuffθα*, presso *θuffθα*', una cerchia di divinità minori, nominate solo collettivamente, che per Maras potrebbero essere assimilabili ad esempi analoghi della tradizione religiosa latina, come i *Penātēs* o i *Di superiōrēs et inuolūti*.

Seppur in una prospettiva diversa dai lavori precedenti, è dedicato all'etrusco anche il contributo di **Domenico Silvestri**. Lo studioso tratta infatti di una *uexata quaestio* degli studi sull'etrusco, vale a dire la presunta connessione tra una base etrusca *ais-* e una serie omologa *ais-* riscontrabile in varie lingue dell'Italia antica, in ogni caso riconducibile alla nozione di 'divinità'. L'argomento si riconnette al tema decisamente più ampio e complesso della cosiddetta "linguistica mediterranea", alla quale Silvestri ha dedicato una parte determinante della sua produzione scientifica: nel sostrato mediterraneo sarebbe rilevabile la stessa base *ais-*, tuttavia con connotati che rimandano all'idea, diametralmente opposta, di 'oscurità'. Presupponendo una cornice interpretativa in ogni caso unitaria, Silvestri propone che la radice sia di ambito originario indoeuropeo, e che i concetti opposti di 'divinità' e 'oscurità' siano da mettere in relazione con il PIE **h₂ey-* 'bruciare, splendere' (e successivi ampliamenti), come diverse manifestazioni della combustione prodotta dal fuoco, sia in senso proprio che in senso metaforico.

Si aggiunge infine, per quanto riguarda l'etrusco, il lavoro sulle offerte vegetali di **Giulio Gianecchini**, che analizza i maggiori testi religiosi etruschi di natura prescrittiva nell'intento di individuarvi le offerte alimentari vegetali e di specificarne la natura. Gianecchini corrobora le sue ipotesi lessicali con un'ingente mole di riferimenti antiquari ripresi dalle fonti letterarie e dalle coeve tradizioni latine e italiche. Il quadro generale rimanda a una tradizione sostanzialmente povera e contadina, che individua nelle offerte vegetali (rape, fave e altro ancora) i doni di maggior pregio per la divinità.

Uno studio di carattere più generale è quello offerto da **Marco Pucciarini**, che consiste in una profonda riflessione sul concetto di "politeismo": Pucciarini, seguendo gli studi di Petazzoni, Brelich, Sabbatucci e Bianchi, discute la visione tradizionale, di stampo evolucionista, che vuole il politeismo come fase intermedia, successiva ad una concezione più propriamente animista, e propedeutica all'acquisizione del monoteismo. Tale visione non avrebbe controprove nella realtà, dove invece sono molte le testimonianze di civiltà che all'apice della loro curva evolutiva sono state caratterizzate dal politeismo. Piuttosto, Pucciarini riconosce alcuni tratti peculiari del politeismo: l'antropomorfismo, la specializzazione, la gerarchizzazione del pantheon. Non sembra invece sussistere la relazione tra politeismo e culture evolute, anch'essa, a quanto pare, smentita dai fatti; piuttosto, osserva Pucciarini, ciò che distingue la divinità nel politeismo, più che il suo antropomorfismo, è l'essere espressione di un ordine cosmico nel quale l'uomo religioso si riconosce, e del quale la divinità si fa punto di riferimento.

Una parte rilevante dei contributi offerti verte su specifici aspetti della cultura materiale relativa alle pratiche religiose dell'Italia antica. Operando una semplificazione tematica estrema, possiamo dire che un gruppo riguarda più precisamente le manifestazioni cultuali, un altro focalizza invece l'attenzione sui luoghi del rito e della religione.

Al primo gruppo appartengono con evidenza i due lavori abbinati di **Filippo Coarelli** e **Paolo Braconi**, che affrontano lo studio delle feste della tradizione romana dedicate al vino e alla sua produzione. Il contributo di Coarelli, nello specifico, si sofferma sui *Vinālia priōra* e sui *Vinālia rŭstica*, festività cui lo studioso ha dedicato ampi studi, e sulle quali ritorna per alcune precisazioni relative al mito, al rito e alla localizzazione spaziale. I *Vinālia*, feste di consacrazione del vino prodotto, erano collegate alla figura mitica di Mezenzio, che come novello Giove aveva preteso per sé delle libazioni in cambio del suo aiuto contro i Troiani, e prevedevano un rito augurale di dedica alla divinità suprema del grappolo più ricco (consuetudine poi conservata almeno sul piano esteriore, con un finto grappolo, nei *Vinālia* di epoca storica); i riti avevano luogo nella *uinea pŭblica*, che Coarelli colloca subito fuori del *pomērium*, lungo la *Via Ardeatina*, con evidente rimando al mito di Mezenzio. Il contributo di Braconi affronta invece la terza festività romana legata al vino, i *Meditrinālia*. Il nome, che già le fonti rimandano a *medēri* 'sanare, curare', non farebbe riferimento alle proprietà curative (o, per converso, venefiche) del vino, quanto piuttosto alla pratica di 'cura' del vino, cioè di correzione del mosto per portarlo a piena maturazione, come in effetti suggerisce anche il periodo dell'anno in cui si svolgevano le feste, vale a dire l'11 ottobre. Questo provoca tuttavia un'aporia tra la titolarità delle feste, che spetta a Giove, e la dedica del prodotto, che in quanto vino adulterato non può essere destinato a Giove, cui spetta esclusivamente il vino puro. Braconi risolve l'apparente incongruenza suggerendo un sistema di vinificazione "continuo", in cui, in occasione dei *Meditrinālia*, il vino dell'annata precedente diventava il 'nuovo' vino vecchio, da dedicare alla divinità suprema.

Il contributo di **Nancy Thomson De Grummond** consiste in un'interessante ipotesi sul culto e la liturgia che ruotavano attorno alla cosiddetta Venere della Cannicella (Orvieto), una statua marmorea arcaica raffigurante una divinità femminile nuda. Proprio la nudità, sottolinea la studiosa americana, è caratteristica singolare per la statuaria etrusca; ciò, insieme ad altre peculiarità della Venere, e in virtù del confronto con esempi analoghi dal Mediterraneo, porta all'ipotesi di un particolare rito, che sarebbe consistito nel vestire e svestire la statua stessa con vesti reali in precise occasioni liturgiche, secondo un modello culturale che era pensato precipuamente per favorire la fertilità, attraverso il denudamento della statua della divinità.

Ad un culto femminile è dedicato anche l'intervento di **Francesco Marcattili**, che appronta una revisione completa, dal punto di vista dell'evidenza archeologica, della ben nota questione relativa all'"identificazione" della divinità sabellica *Cupra* con la romana *Bona Dea*. L'identificazione è accreditata sul piano nominalistico dall'equazione varroniana "*cyprum sabine bonum*", ma rimane gravata da zone d'ombra per quanto riguarda la struttura materiale e rituale del culto, che orientano verso la sfera afrodisiaca. Il punto di contatto, secondo lo studioso, è appunto il culto di Venere e le sue prerogative sui riti di passaggio della femminilità e su quelli della fertilità, cui sembrano partecipare entrambe le divinità. Un aspetto particolare è il riferimento all'acqua e al bagno rituale, che sembrano condividere tanto *Cupra*, quanto *Bona Dea* e Venere, come risulta dalla documentazione letteraria e dall'indagine archeologica nei luoghi di culto.

Anche **Mario Pagano** si occupa, seppur da una prospettiva particolare, di un culto femminile, quello dedicato alla Mefite dell'Ansanto. Lo spunto è rappresentato da una serie di oboli in argento anepigrafi, raffiguranti perlopiù una testa femminile e un animale, che l'archeologo identifica con la Chimera, mentre la testa femminile sarebbe appunto la *Mefitis* di area sannitica. Secondo lo studioso, il mito di Bellerofonte e la Chimera era intimamente collegato ai luoghi di culto di Mefite, tanto da ipotizzare che la stessa Chimera etrusca potrebbe essere in realtà parte di un gruppo scultoreo frutto di una razzia nei territori dell'Ansanto. Tale ipotesi sugli oboli troverebbe poi dei confronti con coniazioni coeve provenienti da aree contermini.

Lo studio di **Ingrid Krauskopf** tratta invece il tema degli animali non in quanto tali, ma come componenti significative nella concezione della divinità. Attraverso un'approfondita analisi delle fonti letterarie e archeologiche, la studiosa mostra come la componente animale non è solo il frutto di processi metamorfici standard (Atena e la civetta), ma è funzionale all'individuazione di particolari qualità in determinati momenti della narrazione mitologica. Nelle raffigurazioni etrusche e italiche le rappresentazioni teriomorfe delle divinità infere (leoni, lupi ecc.) sembrano in effetti rimandare ad una natura duplice, dove la componente animale non necessariamente deve essere preesistente all'umanizzazione del *pantheon*, ma potrebbe rispondere proprio alla necessità di tradurre in immagine "leggibile" l'azione connessa dalla divinità raffigurata o narrata.

Per quanto riguarda i luoghi del rito e della religione, il contributo di **Francesca Diosono** è un'ampia presentazione del sito archeologico di Villa San Silvestro presso Cascia, che rappresenta un esempio piuttosto significativo di santuario extraurbano di età medio-repubblicana. Nella costruzione del santuario sono da individuare due fasi, con la fondazione intorno al III sec. a.C. e una ristrutturazione all'inizio del I sec. a.C. Secondo la studiosa, la costruzione di un santuario di tali proporzioni (forse dedicato a Ercole), in un'area tutto sommato periferica e priva di contatti con grandi centri urbani, potrebbe essere dovuta alla necessità di fornire non solo un punto di aggregazione religiosa ma, soprattutto, un centro di controllo e di gestione del territorio, del mercato e della popolazione, formata da Sabini e da coloni romani, in modo che ciò fosse anche funzionale alla nascita di un'identità comune.

Anche il lavoro di **Lucio Fiorini** prende in considerazione una struttura santuariale specifica, vale a dire quella di Gravisca. Anche in questo caso, ciò che emerge dall'indagine archeologica, che è in atto da diversi anni, è la natura polivalente del santuario, non soltanto centro culturale, ma anche struttura di riferimento per la gestione politica e per l'economia: anzi, la fortuna, anche culturale, del complesso in età arcaica sembra intimamente connessa al suo essere funzionale allo scambio e all'importazione di prodotti forestieri. Successivamente, con la crisi delle interrelazioni economiche, Gravisca sembra perdere gradualmente la natura di santuario-emporio internazionale per assumere quella di complesso culturale rivolto alla città-stato di riferimento, Tarquinia.

Alle strutture templari dell'Italia centrale guarda anche l'intervento di **Ingrid Edlund-Berry**, in particolare alla presenza di modanature architettoniche e al loro significato in termini religiosi. La studiosa registra infatti che molte delle evidenze di santuari in Italia centrale (Roma compresa) presentano una sorta di *podium* con modanature particolari, di cui descrive le caratteristiche e una possibile periodizzazione. La funzione, in astratto, era quella di innalzare la struttura religiosa e isolarla dal resto del territorio, qualificandola come luogo designato per l'attività culturale.

Lo studio proposto da **Helena Fracchia** e **Maurizio Gualtieri** descrive l'interessante scoperta di un sacello adiacente al complesso A di Roccagloriosa (SA), nella Lucania tirrenica. Il sacello è quindi in comunicazione con l'abitato di IV sec. a.C., caratterizzato da un'organizzazione che rispecchia fedelmente la struttura sociale fortemente gerarchizzata. I reperti emersi dallo scavo del sacello testimoniano il culto di una divinità femminile di tipo "demetriaco", legata alla fertilità e connotata in senso decisamente aristocratico, cui erano tributati sacrifici cruenti su un altare apposito. È, questo, un esempio di culto ancora a carattere familiare che, tuttavia, come testimoniato dalla crescente varietà nella tipologia e nella qualità degli oggetti votivi trovati, nel corso del tempo tenderà ad assumere carattere più collettivo e infine pubblico.

Concetta Masseria offre una panoramica sulle strutture sacrali della Lucania, come espressione peculiare di una religiosità strettamente connessa al territorio; si distingue una prima fase, caratterizzata dal popolamento dell'odierna Basilicata da parte degli Enotri, in cui non sembrano emergere centri santuariali di comunità, se non nelle terre a confine con Dauni e Peucezi, dove il culto risente fortemente di influssi ellenizzanti, e una seconda fase, dove a partire dalla fine del V sec. a.C. le terre dell'odierna Basilicata si popolano di genti osche, i Lucani, che occupano il territorio con modelli di insediamento urbano diversi dalle precedenti compagini etniche, e con santuari meglio definiti, sia nelle funzioni, sia soprattutto nelle strutture architettoniche. Si tratta, in sintesi, di sacelli di dimensioni contenute, collocati ai margini delle aree abitate, ai quali tuttavia pertengono depositi votivi di grande ricchezza, comunque ben diversi dai grandi complessi santuariali lucani di area tirrenica, come *Paestum*, *Pixunte* e *Laos*.

Lo scavo archeologico di *Castrum Inui*, presso Ardea, è il fulcro di tre diverse relazioni, che insieme costituiscono un approfondimento tematico di grande spessore. L'esplorazione archeologica presso la foce del Fosso dell'Incastro, sede del complesso di *Castrum Inui*, è stata avviata nel 1998 e da allora ha restituito materiali e strutture di notevole valore, suscitando questioni rilevanti per la materia, di cui i lavori qui raccolti propongono una valutazione preliminare. Lo scavo è presentato nella relazione di **Francesco Di Mario**: il sito, parte dell'area un tempo abitata dai Rutuli del mitico Turno, è collocato a ridosso delle formazioni sabbiose prospicienti il litorale laziale, e nella parte più interna conserva un'area sacra con due strutture templari, B e A, la prima in parte risalente almeno al VI sec. a.C., la seconda alla metà del II sec. a.C., con infine un sacello minore, dedicato ad Esculapio e risalente alla prima età imperiale. Tutta l'area sacra è cinta da una poderosa fortificazione, risalente al IV sec. a.C. Le indagini archeologiche si sono concentrate sul tempio B, che ha rivelato

varie fasi di utilizzo e numerosi interventi di restauro nel corso dei secoli, fino ad un uso dell'area in età imperiale come luogo di sepoltura. I rinvenimenti testimoniano un impianto decorativo di rilievo, la cui lettura, data la frammentarietà, non è tuttavia immediata; nella parte sommitale è sicura la presenza di un gruppo rappresentante un'Amazzonomachia. Il lavoro di **Vanessa Micco** è invece un'ampia digressione di carattere etimologico sul nome del dio *Inuus*. Le fonti su questa divinità sono scarse e piuttosto tarde, e mancano rappresentazioni iconografiche certe. Gli autori lo descrivono come una divinità presumibilmente agreste, compagna di *Palés* e caratterizzata da attributi simili a quelli del dio *Pân*, con il quale a volte è identificato. Il dio sembra personificare la forza generatrice del sole, al quale spesso è associato; a questo rimanderebbe anche l'origine etimologica del nome, malgrado l'analisi del termine sia resa più difficile da problematiche linguistiche di soluzione non immediata. Infine, la discussione su *Castrum Inui* si arricchisce dell'importante contributo di **Mario Torelli**, che propone un'analisi, di massima preliminare considerato il carattere ancora *in progress* dello scavo ardeate, sui culti cui erano destinate le strutture sacre sopra menzionate: *Inuus* per il tempio B, forse *Indiges* sotto le spoglie di Enea per il tempio A, quindi Esculapio per il sacello di età imperiale. In particolare, anche Torelli mette in rilievo il carattere ancestrale della divinità locale *Inuus*, che solo in un secondo tempo (forse a partire dal IV sec. a.C.) pare assimilata a *Pân*, forse più per attributi ricorrenti, come le sembianze caprine, che non per una reale sovrapposizione tra le prerogative delle due divinità. È quindi proprio nel suo carattere ancestrale, primigenio, che trova massima giustificazione l'affiancamento di *Inuus* a *Indiges*, l'antenato mitico divinizzato, e di entrambi a *Söl*, inteso nella sua natura ctonia, ossia in quanto al tramonto torna 'dentro' la terra. Tale lettura trova riscontro anche nell'analisi delle strutture, che rivelano degli spazi religiosi pensati in funzione del ciclo diurno del sole, con due altari collocati in direzioni opposte, uno verso l'alba, l'altro verso il tramonto.

Chiude la rassegna un contributo eccentrico rispetto al tema del Convegno, realizzato a più mani, che omaggia, si può dire, la città che ci ha ospitati e che, con le Tavole Igvine, ha avuto molta parte nello sviluppo dello studio dell'antichità. **Luana Cencioli** offre un'articolata panoramica sulle nuove risultanze archeologiche, che reinquadrano le fasi dello sviluppo di *Iguuium*, soprattutto in relazione alle epoche più antiche, e incidono anche sulla questione della localizzazione dell'abitato preromano. Di grande importanza appaiono l'emergenza di una necropoli d'età preromana nel quartiere di San Martino, ed ancor più la presenza crescente di testimonianze d'età protovillanoviana, in particolare una necropoli a incinerazione nell'area di via dei Consoli riferibile "ad un insediamento a carattere preurbano". **Roberto Borsellini** presenta un minuzioso studio sulla costituzione delle raccolte archeologiche eugubine fino alla realizzazione del Museo Civico nel 1909 all'interno del Palazzo dei Consoli e successiva riorganizzazione negli anni '90 del secolo scorso a cura di Maurizio Matteini Chiari. Le origini delle collezioni eugubine risalgono all'acquisto stesso da parte del Comune di Gubbio nel 1456 delle Tavole Igvine, che fecero di Gubbio una delle capitali dell'erudizione antiquaria ed insieme uno dei centri con la più lunga storia "museale". La notevole importanza di questo studio risiede nel fatto che fa finalmente luce sulla storia della conservazione delle sette tavole bronzee, chiarendone gli spostamenti di collocazione succedutisi nel corso degli oltre cinquecento anni, che merita riepilogare. Furono da subito collocate nel Palazzo dei Consoli, probabilmente nella c.d. Cappella del Palazzo, che è proprio la sede di collocazione attuale, e poi nella Sala dell'Udienza. Vennero poi spostate nel 1662 nell'Archivio segreto, dove una delle due tavole più piccole fu lasciata disponibile per la visione all'interno della c.d. "cassa del sigillo". Assieme ad altre antichità furono quindi trasferite, verosimilmente attorno agli anni dell'Unità d'Italia, nella sala della Giunta del Palazzo del Podestà, l'attuale sede del Municipio; contornate dai ritratti di Giovan Battista Passeri (con una tavola in mano) e Luigi Lanzi, qui furono sistemate in due "credenzoni" dotati di teche vetrate all'interno, congegnati in modo tale che i bronzi potessero essere visti su entrambi i lati senza dover essere estratti dall'armadio. Infine tornarono nel Palazzo dei Consoli con l'apertura del Museo Civico nel 1909, collocate dapprima nella Sala III della Pinacoteca, al piano superiore, e poi spostate nel 1914 nell'attuale collocazione nella Cappella e sistemate nei supporti espositivi ancora in uso. Alla storia recente degli allestimenti dell'esposizione delle TI e del Museo Civico più in generale dedica poi un'articolata analisi **Elisa Pellegrini**, che propone una valutazione dei pregi e delle criticità dello stato attuale, e fa il punto sui progetti elaborati per futuri interventi.

Alberto Calderini e Riccardo Massarelli



L'organizzazione del III Convegno IRDAU e la pubblicazione dei relativi Atti non sarebbero state possibili senza il supporto costante di istituzioni, aziende e persone che a vario titolo hanno contribuito alla riuscita di questo progetto. Per questo, l'Istituto di Ricerche e di Documentazione sugli Antichi Umbri desidera ringraziare la Regione Umbria, la Provincia di Perugia, il Comune di Perugia e il Comune di Gubbio, l'Università degli Studi di Perugia, l'allora Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Umbria e la Camera di Commercio di Perugia per l'attenzione con cui hanno seguito le fasi organizzative del progetto. Ringraziamo quindi la Fondazione Cassa di Risparmio di Perugia, la Colacem di Gubbio e la Banca di Mantignana per gli interventi con cui hanno sostenuto la buona riuscita del Convegno; desideriamo ringraziare anche, per le stesse ragioni, la Cassa di Risparmio di Fabriano e Cupramontana (Fabriano), CVR L'Edilizia in Buone Mani (Gubbio), Medio Evo (Ponte d'Assi, Gubbio), CEB Impianti (Gubbio), CER Costruttori Edili Riuniti (Gubbio), PREP Sistemi Costruttivi Industrializzati (Mocaiana di Gubbio), Procacci Edilizia (Mocaiana, Gubbio), INVECO Holding (Ponte S. Giovanni, Perugia), CNA Umbria (Perugia), Farmacia Luconi (Gubbio), Romeo Auto (Ponte d'Assi, Gubbio), Morelli Colori (Gubbio), Bartolini Macchine Agricole (Mocaiana, Gubbio), Farmacia Pierotti (Gubbio), Borsini Elettrauto (Gubbio), Dag Matic (Padule di Gubbio), Pierotti Carlo Impresa Edile (Gubbio), Dieffe Bike (Gubbio), Gypsea (Semonte, Gubbio), Pantera (Gubbio), Gaggioli (Gubbio), La Tecnografica (Gubbio), Foto Libri (Gubbio), Marcello Mariani (Gubbio), Assicurazioni Brunelli (Gubbio), Grifo Latte (Ponte S. Giovanni, Perugia), Photo Studio (Gubbio), la Società Operaia di Mutuo Soccorso di Gubbio, l'Associazione Maggio Eugubino, la Famiglia Santantoniari, la Società Sbandieratori Gubbio, Gubbio Fa Centro, TRG Gubbio, L'Eugubino, Gubbio Oggi, Qui Gubbio e tutti gli altri enti e imprese che sono intervenuti per sostenere l'organizzazione del Convegno; un ringraziamento particolare anche alla Biblioteca Comunale Sperelliana di Gubbio e alla Lapsilunae, oltre che alle Pasticcerie Dolci Sapori (Semonte, Gubbio), Milledolci (Gubbio), Gli Angeli (Gubbio), il servizio Catering Pannacci Marco (Gubbio) e l'Enoteca Calzuola Ivano (Gubbio) che hanno curato gli intermezzi di ristoro del Convegno. I costi della pubblicazione degli Atti sono stati in parte coperti con fondi PRIN 2009 (2009ZRHPMF_003).

Ci preme, inoltre, rivolgere un ringraziamento anche alle tante persone che hanno partecipato alla pianificazione dell'evento: in primo luogo, a Luciano Agostiniani, Giulio Gianneccchini, Francesco Marcattili e Sergio Neri, che insieme a chi scrive hanno collaborato al coordinamento scientifico del Convegno; a Furio Boccolini, Bruno Bufalini, Romolo Cerri, Enzo Fagiani, Maddalena Fagiani, Ivo Lucci, Ubaldo Scavizzi e Giancarlo Sollevanti, che hanno dato supporto all'organizzazione del Convegno, insieme anche a Roberto Borsellini, Raoul Caldarelli e Mauro Tomarelli del Comune di Gubbio; e ancora a Tiziana Capriotti, Vittoria D'Agostino, Bahsan Jama, Federica Marini e Moira Tini per gli incarichi di segreteria svolti; a Rodolfo Alunni, Fabio Finetti, Maria Rachele Marcantoni e Rossella Morbidelli per l'assistenza durante le sessioni tenute alla Facoltà di Lettere; a Patrizia Bellucci e Brunella Ortu e per l'assistenza negli aspetti amministrativi della pubblicazione degli Atti; a Massimiliano Maras, che assieme a chi scrive ha curato l'editing di questo volume.

La nostra riconoscenza va anche a Stefano Bistarelli, Laura Bonomi Ponzi, Gian Luca Grassigli, Adriano La Regina, Anna Marinetti, Simonetta Stopponi per le interessanti relazioni tenute al Convegno, a Gerhard Meiser per l'amichevole tutela impartita alle sedute, ad Alessandra Bravi per l'assistenza con il contributo di Ingrid Krauskopf per gli Atti, e a tutti quanti hanno preso parte ai lavori del Convegno.

Alla piccola Angelica Rosa e a tutti i nostri affetti, che ci hanno supportato (e sopportato) nel lungo impegno per l'edizione di questi Atti, va infine un ringraziamento speciale.