

## La Tavola di Agnone nel contesto italico.

*Adriano La Regina*

Nel tempo trascorso da quando si tenne, qui in Agnone nel 1994, il primo Convegno sulla Tavola, i cui Atti furono pubblicati due anni dopo, quindi esattamente trenta anni fa, molto è cambiato nelle nostre conoscenze sulla lingua osca e sul mondo sannitico in generale. Molti di noi hanno così ritenuto che fossero maturi i tempi per nuove considerazioni su questo singolare documento e su ogni altro aspetto che potesse contribuire a coglierne significati ancora latenti, e che si dovesse creare un'occasione per mettere a confronto il progresso degli studi. La Città di Agnone si è resa interprete di questa esigenza e si è fatta promotrice di questo secondo Convegno con la collaborazione dell'Istituto nazionale di archeologia e storia dell'arte. Al Sindaco Daniele Saia e al Vice Sindaco Giovanni A. Di Nucci, sempre attenti a tutelare e valorizzare la nobile tradizione culturale di Agnone, va il ringraziamento di noi tutti, e così anche alla Dr. Mariateresa Miraldi del Comune e alla Dr. Palma D'Amico dell'Istituto per l'impegno posto nella preparazione di queste giornate di studio.

Tra le materie del Convegno, oltre quelle tradizionali di interesse linguistico e storico religioso, è stato mantenuto, come si stabilì trent'anni fa, l'esame delle informazioni emerse dalle indagini archeologiche e dagli studi sulle relazioni culturali tra le popolazioni dell'Italia nei secoli che precedettero la comune adozione della lingua latina. Il riferimento all'italicità del contesto, nel titolo del Secondo Convegno, è dovuto a intenti di continuità con il Primo; già allora però la nozione di 'italico', adottata inizialmente in una prospettiva rivolta al mondo umbro-sabellico secondo una tradizione di studi linguistici, si estese in modo del tutto naturale alla più ampia accezione in senso geografico, comprendente l'Italia intera, quale si venne confermando nello svolgimento dei lavori con i contributi che confluirono poi nella pubblicazione degli Atti.

La decifrazione di figure divine contenute nel testo della Tavola aveva gradualmente rivelato l'adesione del mondo sannitico a una particolare forma di religiosità misterica e quindi al mito che la rappresentava, con Plutone, Demetra e Persefone; un mito che del resto si imponeva facilmente su ambienti sociali diversi sia per la fascinazione filosofica riguardo alla vita ultraterrena sia per la vasta popolarità dei contenuti naturalistici. Nei riflessi letterari e artistici il mito di Persefone ha infatti mantenuto intatta la sua forza di attrazione dall'antichità ai tempi moderni. Sarà utile ripercorrere rapidamente alcuni momenti fondamentali della sua scoperta nel bronzo di Agnone.

Nel 1881 Franz Bücheler<sup>1</sup> vide che una delle divinità elencate nella Tavola, *evklúí*, non era altro che Εὐκλής, un nome rarissimo con caratteri ben definiti nella mitologia greca; secondo un'informazione tramandata da Esichio sappiamo che Εὐκλής era Ἅιδης / Hades, ovvero Plutone, il re degli Inferi. Il ritrovamento, avvenuto un anno prima, delle lamine auree di Thurii con i testi orfici offriva una conferma della natura infernale di Euclò e rivelava l'origine magnogreca del culto attestato dal bronzo di Agnone; poi nel 1932 Rudolf Thurneysen dimostrò che la parola *futrei* aveva il significato di 'figlia',<sup>2</sup> e nel 1951 Franz Altheim identificò in *futrei kerríai* una figura parallela a Kore / Persefone presente nella triade Cerere, Liber e Libera;<sup>3</sup> infine nel 1974 Angelo Brelich vide nelle tre divinità elencate l'una di seguito all'altra nella faccia A del bronzo, *evklúí*, *kerrí* e *futrei* (Euclò, Cerere, Figlia) la trasposizione nel Sannio di Plutone, Demetra e Kore;<sup>4</sup> il riconoscimento delle tre divinità era così compiuto, restavano da chiarire i modi della loro acquisizione.<sup>5</sup>

Si deve alla fondamentale *Persephone* di Günther Zuntz la rivelazione delle complesse relazioni del bronzo di Agnone con la tradizione pitagorica e le straordinarie analogie tra le lamine orfiche ed

<sup>1</sup> Bücheler, «Rhen.Mus.» 36 (1881): 331-333; Altheim, *Terra Mater*, 1931: 147; Zuntz, *Persephone*, 1971: 309, nota 1; Bremmer, «ZPE» 187 (2013): 35-37.

<sup>2</sup> Thurneysen, «Glotta» 21, 1-2 (1932): 7-8.

<sup>3</sup> Altheim, *Geschichte der lateinischen Sprache*, 1951: 145-151; Bremmer, «ZPE» 187 (2013): 43-48.

<sup>4</sup> Brelich, «Abruzzo» 12 (1974): 151-160.

<sup>5</sup> Prodocimi, *Lingue e dialetti dell'Italia antica*, 1978: 836-838.

i testi sulla vita ultraterrena nel mondo egizio e mesopotamico.<sup>6</sup> I due aspetti erano naturalmente connessi, perché Pitagora aveva trascorso molti anni in Egitto per apprendere dai sacerdoti i principî e i segreti della loro religione e si era recato anche a Babilonia. Difficilmente potrebbero altrimenti spiegarsi molti parallelismi delle lamine per un verso con il *Libro dei Morti* e per l'altro con le immagini dell'Albero e dell'Acqua della Vita nelle scritture mesopotamiche. A seguito di queste esperienze Pitagora avrebbe concepito i testi che ci sono poi giunti in forma semplificata nelle lamine orfiche e avrebbe delineato un ordinamento delle cerimonie funebri per i membri della sua scuola.

Il Convegno di Agnone rappresentò la conclusione degli studi del Novecento sulla Tavola e aprì la strada a una lettura nel contesto storico culturale, in primo luogo alla luce dei dati offerti dalle indagini archeologiche eseguite nella seconda metà del secolo nell'Italia centrale, soprattutto negli Abruzzi e nel Molise. Molti degli studiosi che allora intervennero sono di nuovo qui e testimonieranno sul progresso degli studi.

I riflessi delle dottrine misteriche nella Tavola di Agnone sono stati successivamente analizzati da Paolo Poccetti;<sup>7</sup> ancora più di recente Alfonso Mele ha trattato della diffusione del pitagorismo in Italia e in particolare tra le popolazioni anelleniche.<sup>8</sup> Questi lavori rappresentano il punto di arrivo delle attuali conoscenze complessive riguardanti il significato della Tavola e il suo sostrato filosofico religioso; al tempo stesso hanno posto le premesse per l'approfondimento di aspetti specifici.

Esistono naturalmente testimonianze di culti misterici anche tra le altre genti sabelliche, come ad esempio il titolo sepolcrale di Corfinio, nei Peligni, con l'elogio di una "sacerdotessa delle Cereri", (Cerere e la Figlia), di cui si dice che al termine della vita ella andò "nel regno di Persefone" (*Perseponas*).<sup>9</sup>

Alcuni indizi sembrano mostrare in quale modo una forma di religiosità così specifica, qual è la triade della Tavola di Agnone, e come un teonimo così particolare, qual è Euclò, siano stati acquisiti nelle regioni sannitiche e vi si siano diffusi prima del III secolo a.C. insieme con altri caratteri misteriosofici. Vi sono infatti elementi nuovi che possono contribuire a chiarire alcune questioni non ancora affrontate o non del tutto risolte riguardo alla Tavola. Resta infatti da comprendere, tra l'altro, a cosa si debba l'indubbia relazione del santuario di Cerere alla Fonte del Romito, in agro di Capracotta alle estreme propaggini del territorio dei Sanniti Pentri, con le città magno greche della costa ionica.<sup>10</sup> Se si trattasse di un caso isolato si potrebbe pensare all'adozione spontanea, dovuta a un'iniziativa locale dipendente da esperienze particolari. Non sembra tuttavia così, sia perché il fenomeno risulta alquanto diffuso, sia perché il Giardino di Cerere della Tavola era un santuario di culto pubblico istituito dallo stato sannitico per riscuotere il *vectigal* imposto ai privati che avevano in concessione una parte dell'*ager publicus*. Nella Tavola (B 23) è espressa la funzione amministrativa: *hürz dekmanniulís stait* «il santuario è per i Decumani». Questi non sono gli agricoltori che per devozione pagavano una decima al santuario; sono coloro i quali tenevano l'*ager decumanus*, detto altrimenti *ager vectigal(is)* che, come sappiamo da Cicerone, esisteva anche in Sicilia già prima del dominio romano.<sup>11</sup> Parte dei suoli pubblici erano dati in concessione dagli stati che li possedevano per uso agricolo, pascolo o coltivazioni, con l'imposizione di un canone annuo (la decima) calcolato in percentuale rispetto al valore. L'istituzione era quindi diffusa presso le libere comunità dell'Italia antica, ed è documentata anche presso i Liguri dalla *sententia Minuciorum* del 117 a.C. Nel nostro caso si tratta di *ager publicus populi Samnitis*.

Se allora il santuario è di culto pubblico, ossia una emanazione dello stato e se, come vedremo, alcuni caratteri della religiosità sono comuni ad altri santuari pubblici del Sannio, ne consegue che l'impronta comune è dovuta ad una direttiva pubblica: in sostanza fa parte dell'ordinamento religioso. Vediamo alcune attestazioni nuove, o meglio, rivisitate nel loro significato.

<sup>6</sup> Zuntz, *Persephone*, 1971: 370-393.

<sup>7</sup> Poccetti, in Tortorelli Ghidini, *Tra Orfeo e Pitagora*, 2000: 96-101.

<sup>8</sup> Mele, «AION.Arch.» III (1981): 61-96; Mele, *Pitagora*, 2013: 133-160.

<sup>9</sup> Vetter 213; Crawford, *Im.It.* I (2011): 267; Dionisio, «Arch.Class.» 64 (2013): 223-261.

<sup>10</sup> Rainini, *Capracotta. L'abitato sannitico di Fonte del Romito*, 1996.

<sup>11</sup> Cic. *Verr.* II, 3.13; 3.45; 3.100-103; 3.120-121; 3.179; 3.200.

**1. Macchia Valfortore.** Il culto della triade riconosciuta nella Tavola di Agnone è anche a Macchia Valfortore ai confini con la Daunia, in un'iscrizione di III-II secolo a.C., Cerere compare con il nome di Mater, *maatréis*, in associazione anche qui con *futre[is]*, la Figlia, titolari a quanto pare di un *[sakara]klum*, ossia di un *sacrarium*. Dell'importanza di questo documento sotto il profilo storico-religioso si era ben accorto Altheim, che però ne aveva dato un'interpretazione erronea riferendolo a Cupra.<sup>12</sup> Dal disegno che riproduce la lapide perduta si ricava con buona certezza il testo:

?HTDTRAM MYJK  
DN? 8 YLDE///E

Nonostante la frammentarietà se ne può proporre una ricostruzione che contenga anche un terzo nome, di cui resta traccia nella lettera E alla fine della seconda riga di scrittura.<sup>13</sup> Nella triade divina di Agnone troviamo infatti il modello per l'integrazione del nome, *e[vkleis]*.<sup>14</sup> L'altra parola incompleta, all'inizio della seconda riga, non può integrarsi *[Kupa]ras*, come è stato suggerito, perché Bona Mater e Cupra Mater in latino e in umbro recano *mater* sempre dopo Bona e Cupra, e poi in quel contesto sarebbe incongruo; altrettanto improponibili sono le integrazioni *[Damat]ras* e *[Ker]ras*. Non avrebbe neanche senso l'attribuzione dell'aggettivo alla Figlia, *[Kupa]ras Futre[is]*, perché Kore non mai ha siffatto epiteto. Vi si deve vedere piuttosto proprio il nome di Kore, che rende possibile la ricostruzione:

*[... sakara]klúm maatréis[...]*  
*[...kú]ras futre[is] e[vkleis ...]*  
«... il sacrario della Madre, ...»  
«... della figlia Kore, di Euclò ...»

Del nome osco di Kore abbiamo un'altra attestazione nel ciottolo di Sepino, dal testo tanto famoso quanto malinteso, con il dialogo *pis tiú* «chi sei tu?», *ív kúru* «io sono Cora», *púiuu* «di chi sei serva?», *Baíteis Aadiéis Ahfineís* «di Baeto Adio, figlio di Afinio». <sup>15</sup> Si è qui confuso con il nome comune *kúru*, che significa pietra scolpita, e simili, il nome femminile di persona *Kúru*, gen. *Kúras*, trasposizione di Kore, Cora, che come in latino è anche nome servile.<sup>16</sup> A Macchia Valfortore si tratta invece proprio del nome osco di Persefone, «la figlia Kore», che ad Agnone compare invece solo come «Figlia».

Resta in ogni caso accertata l'origine della triade di Agnone da ambienti magno greci della costa ionica. Vi è un'evidente matrice comune con le lamine orfiche, ma mentre queste afferiscono alla vita ultraterrena – possiamo dire a Persefone – e documentano aspetti della dottrina orfica, nella Tavola la prospettiva è tutta "cereria", impostata sulla vitalità del ciclo annuale nella natura, della Terra Mater.

**2. Sepino.** Presso l'insediamento sannitico di Saepinum, poi municipio romano, in posizione più elevata (S. Pietro di Cantoni) dominante la valle del Tammaro, si formò verso la fine del IV secolo e raggiunse il massimo sviluppo nel corso del secolo seguente un santuario con un tempio dedicato a *Mefitis Saepinas*; le tegole recano infatti il bollo di destinazione in osco, *mef(iteís) saí(pinateís)*. In un *pinax* fittile ivi rinvenuto, in una stipe votiva chiusa nel III secolo, è plasmato a rilievo il busto di una figura femminile, a quanto sembra una sacerdotessa con il capo velato e bendato da un' *infula*; con la mano destra regge per il picciuolo una foglia a forma di cuspidi di lancia.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Altheim 1951: 146; Calderini, «Eutopia» n.s. I, 1-2 (2001): 58-59; si veda Benelli, in Naso, «Fertor», I (2008): 29-31.

<sup>13</sup> *futre[is] e...*, Altheim 1951: 146; *futre[isp]e*, è ricostruzione teorica di Pisani, *LIA* 1953, n. 36; così anche Vetter, *Hdb*, n. 175; Prosdocimi, in *Tav.Agn.* 1996: 550-551; Rix, *Sab.Texte*, Sa 30; *futre[-?]-je*, Crawford, *Im.It.* II (2011): 1222.

<sup>14</sup> Escluderei *e[cuf]*, 'qui'; per gli immobili non si usano determinazioni di luogo.

<sup>15</sup> Vetter 161; Crawford, *Im.It.* II: 1132.

<sup>16</sup> Ne ho trattato in «St.Etr.» 82 (2020): 364.

<sup>17</sup> Matteini Chiari, in Capini et Al., *Fana Templi Delubra, Regio IV - Alife, Bojano, Sepino*, 2014: 87, fig. 103.



La base tronca e la punta allungata consentono di riconoscervi una foglia di *populus nigra* (αἴγαιρος); di questa specie sono i pioppi che formano i boschi sacri di Persefone (Hom. *Od.* X 509).

Al regno sotterraneo apparteneva anche la *populus alba* (λεύκη), quale compare in un lessico alessandrino del II secolo d.C.: «Quelli che celebrano i riti bacchici si coronano di foglie di pioppo bianco, perché questa pianta appartiene al mondo infero e il Dioniso di Persefone è un nume infero; e dicono che la pianta è nata sulle rive dell'Acheronte, e perciò è detta *acherois* in Omero». <sup>18</sup> Anche due lamine d'oro orfiche da Pélinna, in Tessaglia, hanno la forma della foglia del pioppo nero, non dell'edera come solitamente si dice. <sup>19</sup>

In un lavoro pubblicato di recente, ma scritto nella prima stesura molti anni fa, ho sostenuto che il culto di Mefite, diffuso in Lucania e nelle altre regioni di lingua osca, non è autoctono ma era stato introdotto in Italia da ambienti pitagorici della costa ionica, i quali avevano adottato il modello teologico di Iside, la dea di Memphis, per estensione intesa in Italia come la dea d'Egitto. <sup>20</sup> Il nome, *Mephitis*, come era stato notato già in antico (Priscian. *inst.* 7, 328.5 K), suona greco e con l'accusativo alla greca è talvolta scritto in latino, *Mephitin* (Serv. *Aen.* 7.84). Mefitis è la trasposizione del nome greco entrato nell'osco da Mephis, una variante di Memphis. Mefitis è quindi la prima Iside; due secoli dopo Iside giunse nuovamente in Italia a seguito dei rapporti con l'Egitto dei Tolomei, con il nome *Isis* e con forme in parte diverse. <sup>21</sup> Nel santuario di Sepino a lei dedicato si è trovata la sua raffigurazione in un bronzo di stile ellenistico; la dedica da parte di un uomo e l'anatra nella mano sinistra rivelano che vi si debba riconoscere Mefite-Iside, e non una devota. Era infatti Iside, nata nelle regioni umide (Plut. *Is. et Os.* 355F), che riceveva il sacrificio delle anatre (Ael. Aris. *hier.log.* 319, 15-20). <sup>22</sup>

Ho già accennato che l'elaborazione di questa nuova figura divina, *Mefitis*, è avvenuta in ambiente pitagorico; ma allora, vista la sua adozione tra i Lucani, a chi in particolare se ne può attribuire la paternità se non a qualcuno di quegli Italici che partecipavano alla scuola pitagorica? Alcuni sono elencati da Giamblico nella *Vita di Pitagora*, ma ve ne dovevano essere stati anche altri, in primo luogo il lucano Aresas, scolarca nella seconda metà del V secolo (Iambl., *Pit.* 266). Ad Aresas potremmo riconoscere, forse, la costruzione di una teologia ellenomenfita, sulle basi del pitagorismo, adattata alla ritualità italica per servire da cardine dottrinario etico religioso al nuovo

<sup>18</sup> Harpokration (I, 192 D): οἱ τὰ Βακχικὰ τελούμενοι τῇ λεύκῃ στέφονται διὰ τὸ χθόνιον μὲν εἶναι τὸ φυτόν, χθόνιον δὲ καὶ τὸν τῆς Περσεφόνης Διόνυσον. τὴν δὲ λεύκην πεφυκέναι φασὶ πρὸς τῷ Ἀχέρωντι, ὅθεν καὶ ἀχερωΐδα καλεῖσθαι παρ' Ὀμήρω. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, 2001: 57-58.

<sup>19</sup> Pugliese Carratelli, *ivi*: 114-120.

<sup>20</sup> *Oxford Handbook of Pre-Roman Italy*, 2024: 273-278.

<sup>21</sup> Coarelli, *Initia Isidis*, 2019.

<sup>22</sup> Sulle identificazioni di Iside con Demetra e con Persefone: Tobin, «Journal of the American Research Center in Egypt» 28 (1991): 187-200.

stato dei Lucani; questo doveva aver preso forma proprio sullo scorcio del V secolo. In ogni caso è difficile immaginare l'acquisizione da parte del mondo italico di una religiosità così peculiare senza la mediazione filosofica della scuola pitagorica. E per quale motivo l'ispirazione alla dea di Memphis? Di certo per la sua funzione tesmoforica: nelle aretalogie isiache, documentate dal I secolo a.C., Iside dice: «io ho dato leggi agli uomini», «io ho reso la giustizia più forte dell'oro e dell'argento». Nella tavola di Agnone una delle divinità Cererie, *liganakdikeí entrai kerriai*, un calco della *thesmophoros*, è un «riferimento ideologico e culturale al culto eleusino di Demetra» (Pocetti), altrimenti intesa, però, come «colei che raccoglie (i covoni)» (Del Tutto).<sup>23</sup> Nell'elencare le proprie virtù Iside dice anche «io sono la signora delle piogge», *anafríss* nella Tavola, «io sono la signora dei fiumi, dei venti, del mare», *diumpáiss*, «io ho trovato per gli uomini i frutti della terra» *maatúiss*, e poi la connessione con il pensiero misteriosofico «io ho fatto conoscere agli uomini l'iniziazione».<sup>24</sup> Insomma la Tavola di Agnone, con l'elenco delle molteplici personificazioni del mondo agrario dal volto divino si configura come una aretalogia di Cerere, la Terra Mater italica.

**3. Pietrabbondante.** Il grande edificio adiacente al complesso monumentale del Tempio-Teatro, sul versante occidentale, ha lo schema planimetrico di una casa italico-romana con atrio e tablino, ma nella parte posteriore in luogo del peristilio ha un portico rettilineo a due navate, con banconi per le offerte votive, comprendente alle estremità anche due sacelli e una cucina. È la *domus publica* del santuario, primo ed unico esempio di questa tipologia architettonica in epoca medio repubblicana.<sup>25</sup> Alla singolarità monumentale si aggiunge una particolarità dell'apparato votivo. Vi si sono trovate colonnine con la sommità incavata e pietre arenarie di forma globulare non perfetta, lavorate in modo da poter essere collocate su quei sostegni. Si tratta di betili, di un tipo noto anche nel santuario della sorgente sulfurea a Palma di Montechiaro, presso Agrigento.<sup>26</sup> Rappresentano divinità non antropomorfe, qual era stato Giano che dice di se stesso, nelle parole di Ovidio (*Fast.* I, 111-112), «*tunc ego, qui fueram globus et sine imagine moles / in faciem redii dignaque membra deo*».



Quel che appare ancora più singolare nelle offerte votive di Pietrabbondante è la rappresentazione di un oggetto di culto globulare nella forma in cui sulle monete di Samo compare dinanzi a Pitagora la sfera celeste, il cosmo. Forse l'analogia è solo iconografica, senza investire l'ambito teologico, o altrimenti vi sono più complesse relazioni di difficile interpretazione. Le monete sono tutte di II-III secolo d.C., ma la raffigurazione riproduce certamente un'opera d'arte rinomata, una statua o una pittura che si trovava a Samo. Di Pitagora dovevano esistere molte e di ogni epoca, tant'è che a Roma, tra la fine del IV e gli inizi del III secolo a.C., di Pitagora vi era una statua eretta nel Comizio in ottemperanza a un responso oracolare di Apollo Pizio per celebrare il più saggio dei Greci, insieme

<sup>23</sup> Pocetti, in Tortorelli Ghidini, *Tra Orfeo e Pitagora*, 2000: 96; Del Tutto, *Tav.Agn.* 1996: 633-644.

<sup>24</sup> Bergman, *Ich bin Isis. Studien zur memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, 1968.

<sup>25</sup> La Regina, «Mem.Lincei» 37, 4 (2017): 405-437.

<sup>26</sup> Caputo, «Mon.Ant.Lincei» 37 (1938): 585-684.

con quella di Alcibiade, il più valoroso.<sup>27</sup> Plinio (*n.h.* 34.26) si meraviglia che si fosse allora preferito Pitagora a Socrate, ma in età medio repubblicana il pitagorismo più di ogni altra dottrina filosofica rappresentava la greccità in Italia; la classe senatoria – non credo sia necessario cercarvi singoli esponenti politici – se ne faceva interprete di fronte al comune sentire.

È stata restituita credibilità storica a una tradizione, nota tramite Cicerone ma a lungo considerata poco attendibile, riguardante i rapporti tra l'aristocrazia sannitica e Taranto all'epoca di Archita: il sannita C. Pontius, padre del vincitore dei Romani a Caudium nel 321 a.C., avrebbe incontrato il pitagorico Archita (428-360 a.C.) alla presenza di Platone nell'anno 366 o nel 361 (Cic. *Cato M.* XII 39-41).<sup>28</sup> Come ho avuto occasione di dire, questo Pontius in realtà doveva essere l'avo del comandante sannita e non il padre, di cui conosciamo il nome da Livio (IX 3,4).<sup>29</sup> Ad ogni modo l'aristocrazia sannitica ebbe rapporti con gli ambienti pitagorici della Magna Grecia, forse senza avere propri rappresentanti in quella scuola, come invece è certo per i Lucani.

Il sincretismo culturale che si diffonde in Italia fin dall'età arcaica consentiva adattamenti mitici, religiosi, iconografici, stilistici; questo è ben evidente anche nell'interpretazione delle divinità introdotte da altri ambienti e assimilate in svariate combinazioni funzionali e onomastiche, ed è così anche nella Tavola di Agnone. La diffusa acquisizione nel mondo sannitico di motivi teologici riconducibili a dottrine misteriche, per lo più di ispirazione pitagorica e, d'altra parte, il ruolo svolto dallo stato nel promuoverne l'introduzione nei culti pubblici rivelano l'istituzione di un ordinamento religioso con provvedimenti normativi. I contatti con la Taranto di Archita, l'acquisizione di Mefitis, il nome Euclò per Plutone, tutto insomma sta a indicare che questo avvenne ancora nell'ambito della prima metà del IV secolo, a completamento del processo costitutivo dello stato sannitico iniziato nel secolo precedente. Del resto sappiamo che anche a Roma la prima formulazione dei diversi ordinamenti, per la religione, l'esercito, il diritto, fu graduale e lenta e che giunse a compimento solo alla metà del V secolo con la codificazione delle XII Tavole.

maggio 2026

<sup>27</sup> Coarelli, *Foro Romano*, I 1983: 149, II, 1985: 121; Papini, *Antichi volti della Repubblica*, 2004: 175-183.

<sup>28</sup> Mele, «AION.Arch.» III (1981): 77-96;

<sup>29</sup> In *Il Molise, arte, cultura, paesaggi*, a cura di N. Paone, 1990: 55-56.