

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA

OCNUS

Quaderni della Scuola di Specializzazione
in Archeologia

XI



2003



Auguraculum, sedes inaugurationis e limitatio rituale della città fondata

Elementi di analogia tra la forma urbana della città etrusca di Marzabotto
ed il *templum* augurale di Bantia

(I)

1. Marzabotto e la pianta ortogonale

La discussione sui rapporti esistenti tra la disciplina etrusca della *limitatio* e l'impianto urbano della città etrusca di Marzabotto aveva trovato, come noto, un importante contributo nelle scoperte di Guido Achille Mansuelli della prima metà degli anni sessanta. Tra il 1963 ed il 1965, egli aveva condotto una riconoscenza archeologica sistematica presso i principali incroci stradali della città, rinvenendo in situ quattro ciottoli di fiume infissi nel terreno vergine. Uno di questi, corrispondente al *decussis* della città, recava sulla sommità, «*incisi abbastanza profondamente e regolarmente, due solchi ortogonali, la cui direzione, controllata con gli strumenti, apparve corrispondere con esattezza ai punti cardinali secondo cui è stato tracciato il sistema viario*» (cfr.: Mansuelli 1965, p. 317; fig. 6, n. 1).

La particolare enfasi con cui Mansuelli sottolineava l'«*esattezza*», per altro «*controllata con gli strumenti*» (!), dell'allineamento di quei labili segni con i punti cardinali – punti «*secondo cui è stato tracciato il sistema viario*» – ben spiega lo stato d'animo con cui affrontava queste indagini, costretto, come era, tra l'impostazione tradizionale degli studi, volta al riconoscimento del fondamento religioso dell'impianto ortogonale della città, e l'affermarsi di una diversa ipotesi, che al contrario tendeva a riconoscerne la «*laicità*». Da un lato vi era l'ipotesi tradizionale che, a partire dal Brizio, aveva un po' frettolosamente assegnato all'urbanistica di Marzabotto caratteri in pieno accordo con i canoni della *etrusca disciplina*, basati su regolarità ed assialità impostati su *Cardo a poli axe e decumanus, secundum solis decursum*¹. Dall'altro, la schiacciatrice evi-

denza di un piano ortogonale non così decisamente caratterizzato dalla gerarchia degli assi stradali, ma molto più vicino, come già aveva sottolineato Castagnoli in una sua revisione critica del 1956, ai piani urbanistici che si affermarono in ambito greco tra VI e V secolo a.C. (Castagnoli 1956, pp. 32-34).

L'eccezionalità del rinvenimento del cippo con *decussis*, proprio in corrispondenza del principale incrocio della città, rimetteva, come si suol dire, «la palla in gioco», essendo «*indicativo del fatto che in quel punto gli addetti alla divisione della città hanno fatto stazione per la determinazione degli assi*» (cfr.: Mansuelli 1963, p. 322). Inoltre, «*il fatto che i cippi si trovino soltanto in corrispondenza degli assi stradali, prova che il tracciamento si è limitato in un primo momento a una serie di linee astratte, risultanti appunto dall'operazione rituale connessa con la fondazione*» (cfr.: Mansuelli 1963, p. 322). Se dunque l'apparenza dell'impianto urbano era indubbiamente «*di tipo ellenico, specialmente coloniale e periferico*», esisteva altresì un suo disegno nascosto, che era descritto dalle linee che l'ufficiale aveva disegnato idealmente, con lo sguardo e con il gesto, durante la *limitatio* rituale: linee di cui ora restava sul terreno, quale unica loro testimonianza, l'evidenza di quei labili capisaldi.

Mansuelli non vuole dunque rinunciare a riconoscere nelle peculiarità dell'impianto urbano di Marzabotto le tracce del rito etrusco, ma è obbligato ad un difficile compromesso, dettato dalle evidenze oggettive che negano quel carattere di esclusiva «*assialità*» secondo le direzioni cardinali, che era stato rigidamente assunto quale presupposto dell'analogia tra *templum* celeste e forma urbana. Il tono dell'argomentazione conclusiva tradisce,

nel finale, l'incertezza di una posizione di mediazione non facilmente sostenibile sulla base di quelle sole risultanze oggettive: «*Morfologia greca e dottrina etrusca si sono dunque rese complementari, assicurando da un lato la funzionalità degli assi plurimi, dall'altro confermando la necessità rituale dello schema a due assi, della quale appunto il cippo centrale di Marzabotto fornisce una prova convincente, almeno a parere di chi scrive*» (cfr.: Mansuelli 1963, p. 325).

Di lì a poco, coloro che sostenevano la laicità dell'impianto non mancheranno di affermare l'inconsistenza dell'equazione cippi=fondazione rituale. Per Castagnoli la posa di capisaldi all'atto della delimitazione dell'area urbana è una condizione comunque tecnicamente necessaria (Castagnoli 1963, pp. 181-182) e in ogni caso, secondo Le Gall, quei semplici ciottoli di fiume e lo stesso *decussis* – che è «*trop poco leggero*» – risultano essere tracce alquanto labili per poter essere considerate l'evidenza sicura di un'azione ispirata da motivi religiosi (Le Gall 1970, p. 65, nota 23).

Fin qui, dunque, un «batti» e «ribatti» su tesi che, pur incidendo la sostanza concettuale del problema, si erano di fatto appiattite su argomentazioni precostituite, senza che mai venisse operata una seria revisione di quei presupposti che erano alla base dell'una o dell'altra ipotesi. Nel migliore dei casi si era giunti a relegare il caso di Marzabotto nell'ambito delle eccezioni, in quanto caso interessante ma atipico, privo di confronti, non generalizzabile e dunque non significativo (Staccioli 1968).

1.1 Tra «etrusca disciplina» e urbanistica «ippodamea»

Di questo stato di cose si fa testimone, nel 1974, Giuseppe Sassatelli che, in un lungo ed articolato intervento di revisione critica sui «*Problemi urbanistici della città etrusca di Marzabotto*», affronta una rilettura delle principali tematiche discusse in quasi cento anni di studi (Sassatelli 1974). Il risultato è una più circostanziata operazione di mediazione tra le diverse ipotesi. È vero che la città non presenta un piano impostato su una rigida «assia-

lità», così come le fonti affermano in forma «esplicita ed insistente»: ed è altrettanto vero che il suo impianto è coerente con le coeve realizzazioni in ambito greco coloniale, organizzate per «*strigae*» e definite dalla regolare alternanza, priva di ogni gerarchia dimensionale, di «*plateiae*» e «*stenopoi*». Ma l'ideologia religiosa in cui si afferma il principio di «assialità» deve essere calata sul piano dell'interpretazione dei contesti archeologici con maggiore elasticità. Quel solo principio non può cioè costituire una condizione astratta che porti ad escludere a priori ogni altra possibilità interpretativa, e la mancanza di assialità non implica che la città non presenti comunque «altri» caratteri, che sono peculiari di un insediamento fondato ritualmente. In questo caso si dovrà porre particolare attenzione a quegli elementi che non trovano altrettanti confronti nella tradizione urbanistica cosiddetta «ippodamea».

Queste «peculiarità» ci sono e, a ben guardare, sono coerenti con quanto è affermato dalle fonti. Si tratta della precisa orientazione degli assi stradali rispetto ai segni cardinali, pressoché senza riscontri in ambito greco, che si ripropone identica nei templi e negli altari dell'acropoli. Inoltre, la presenza sull'acropoli del piccolo podio con *mundus* sottolinea ulteriormente la connessione di quest'area con una funzione rituale che è parte del rito di fondazione. Città e area sacra furono quindi realizzate «con uno stesso piano che le concepiva organicamente connesse», sebbene tra le due non vi sia uno stretto legame di carattere topografico. E' anzi proprio questa «marginalizzazione» dei luoghi di culto che restituisce, più di ogni altra cosa, l'idea della «*città come emanazione della cittadella sacra*»: per cui, «*si ha un legame preciso e nettissimo fra città e arce che, data appunto la loro dislocazione, non è legame di natura urbanistica, ma esclusivamente di carattere rituale e religioso*» (cfr.: Sassatelli 1974, p. 302).

È allora solo in questo più ampio contesto che i ritrovamenti di Mansuelli assumono l'eccezionale rilevanza di segni concreti della *limitatio* rituale, dove il cippo con *decussis* «*altro non è se non il riferimento concreto a terra dell'incrocio ideale del cardo e del decumanus*» (cfr.: Sassatelli 1974, p. 305). Dunque, «*una strut-*

tura urbana paradigmatica», con forme tipicamente greche su cui «si sono inseriti concetti tipicamente etruschi, ed estranei al mondo greco, quali l'assialità e l'orientazione». La «morphologia greca» dell'impianto urbano si sostanzia, in conclusione, sui canoni della «disciplina etrusca».

Questa posizione, sicuramente equilibrata e metodologicamente corretta, riproponeva dunque la tesi della fondazione rituale, coniugando questa volta tre ordini di indizi: l'orientamento generale degli assi stradali, impostato «con precisione» sui segni cardinali; la presenza agli incroci di capisaldi sepolti, sottolineata dal cippo con *decussis* proprio all'intersezione degli assi principali della città; infine l'orientazione dei templi e degli altari dell'acropoli, dove la posizione dominante del complesso si poneva come elemento emanatore dell'area urbana sottostante. Dunque, un perfezionamento e un nuovo sostegno all'ipotesi di Mansuelli.

Ma il fatto che dopo quell'intervento non sia seguito, per oltre vent'anni, un ulteriore avanzamento degli studi, è indicativo dei limiti di impostazione che avevano caratterizzato, fin dai suoi inizi, l'intera questione. Ancora non era stata data alcuna risposta ad una domanda che conseguiva da quelle stesse conclusioni e che più di ogni altra avrebbe colto l'essenza concettuale del problema. Affermare che quei tre indizi costituiscono l'evidenza di un'azione rituale che si è materializzata sul terreno, implica, per forza di cose, dovere anche ammettere che tra quelli deve essere riconoscibile una connessione logica di natura spazio-temporale. Le tre evidenze devono cioè essere state collegate tra loro da azioni coerenti e consecutive, derivanti dalla sequenza delle funzioni rituali messe in atto durante la fondazione. Nella misura in cui è ipotizzabile che il rito si fosse basato su un procedimento razionale di tipo analogico, ipotesi che deriva dall'idea stessa che con esso si volesse esprimere il disegno della forma urbana in analogia con l'immagine del *templum* dei cieli, ne consegue che l'ubicazione dell'arce rispetto alla città, quella dei cippi all'interno della figura dell'impianto e la stessa geometria e orientazione di quest'ultimo,

devono essere stati collegati da una «regola» logico-geometrica che ha disposto le diverse parti in connessione topografica l'una con l'altra.

La domanda intorno a cui ruotava l'intera questione e alla quale nessuno aveva ancora fornito una risposta, era allora se questa «regola» esistesse o meno. Inoltre, su tutto pesava come un macigno un secondo quesito, derivato dal precedente: se la «regola» esisteva e da questa era stata impostata la costruzione geometrica della forma urbana, come mai dall'analisi di quest'ultima non era stata individuata in più di cento anni di indagini? Cosa, in sostanza, di così macroscopico era sfuggito all'attenzione di tutti coloro che l'avevano indagata? Trovare una risposta a queste domande avrebbe significato non solo confermare la tesi della fondazione rituale, ma, più in generale, muovere un passo decisivo verso la comprensione dell'essenza concettuale dello stesso rito di fondazione.

1.2 Auguraculum e sede inaugurationis: il principio di «diagonalità»

Per giungere ad una prima svolta delle indagini bisognerà attendere il 1990. All'interno di un intervento in cui faceva il punto sullo stato delle conoscenze sui culti e i riti dell'Etruria Padana, alla luce di più di vent'anni di acquisizioni archeologiche, Sassatelli ritorna sul tema dei rapporti tra *templum* e rito di fondazione, presentando nuovi elementi di riflessione (Sassatelli 1990). Riprendendo un intervento di Daniele Vitali del 1985, dove questi, rivisitando il carteggio di Gozzadini sui sondaggi effettuati sull'acropoli tra il 1839 ed il 1862, indicava l'esistenza di una inedita struttura presso il piccolo rilievo ad ovest del podio «D» (vedi: fig. 1: Vitali 1985), egli giunge a perfezionare alcune precedenti considerazioni sulle possibili connessioni tra area sacra e impianto urbano. Vitali aveva osservato che «circa 16 metri ad ovest di D, nel punto più alto dell'acropoli (circa 4 metri sopra il piano dei templi) fu trovata e distrutta nel 1856 una quinta costruzione (Y) a pianta rettangola-

re, di almeno due metri di lato, formata da blocchi parallelepipedici di travertino, con un lato preceduto da una scala di almeno tre gradini». E concludeva affermando che la costruzione «è interpretabile – anche per la posizione sopraelevata da cui si godeva ampia visibilità – come *auguraculum*» (cfr.: Vitali 1985, pp. 91-92).

La presenza di una costruzione così intimamente connessa con l'*inauguratio*, se coniugata con il piccolo podio con pozzo, riferibile a quel *mundus* sacro a *Dis Pater* che i *libri rituales* ricollegavano al rito di fondazione (Sassatelli 1990, p. 604, nota 26) e che era probabilmente la più antica costruzione dell'acropoli², riproponeva con forza il tema della *sedes*

augurationis della città. Alla luce di quanto si era andato affermando negli anni precedenti sulla natura dei *templa auguralia* archeologicamente documentati³, in particolare quello di *Bantia* (Banzi, Basilicata), studiato da Mario Torelli, era possibile farsi «un'idea abbastanza precisa di come funzionasse l'*auguraculum* di Marzabotto, con particolare riguardo al rito di fondazione della città». Le relazioni topografiche tra l'acropoli e il sottostante pianoro erano di fatto coerenti con un noto passo di Festo, secondo cui le operazioni di *inauguratio* richiedevano due «sedi» distinte, che attraverso una vera e propria *stipulatio* venivano collegate ritualmente⁴. «In alto sull'acropoli, l'*auguraculum*, con il tescum da cui l'*augure*, rivolto verso est/sud-est, poteva eseguire la sua *spectio* abbracciando con lo sguardo l'intera città e la sua *chora*. In basso, al centro del *templum*, dove si incrociavano i due assi orientati e dove fu infisso sul terreno il cippo con decussis, stava l'*auspicante*, rivolto verso sud, in quella che va considerata la sede *inaugurationis*» (cfr.: Sassatelli 1990, p. 609).

Dunque, si «augurava» in un luogo e si «in-*augurava*» in un altro: e questo non solo in senso letterale, ma anche figurato, dato che quell'ultima operazione, il cui fine era la determinazione sul terreno del «centro topografico» del nuovo insediamento, non poteva coincidere con il luogo per cui era richiesta quell'ampia padronanza visuale che era necessaria all'*augure* per gli auspici e per abbracciare, con il gesto e con lo sguardo, l'immagine della futura città, proiezione microcosmica del *templum* celeste.

Nel caso di Marzabotto, conclude Sassatelli, «(...) non si può non sottolineare come la sede *inaugurationis* fosse punto d'incontro oltre che dei due assi orientati anche delle diagonali in direzione degli «anguli» e che esattamente in uno di questi «anguli», quello di nord-ovest, era situato l'*auguraculum*» (cfr.: Sassatelli 1990, p. 609). Che è come dire: se esiste effettivamente una relazione di carattere topografico tra le funzioni rituali svolte sull'arce e la descrizione sul terreno della figura della città, questa non è, come si è sempre creduto, da collegarsi con quel generico principio di «assialità secondo le direzioni cardinali» che aveva costituito in

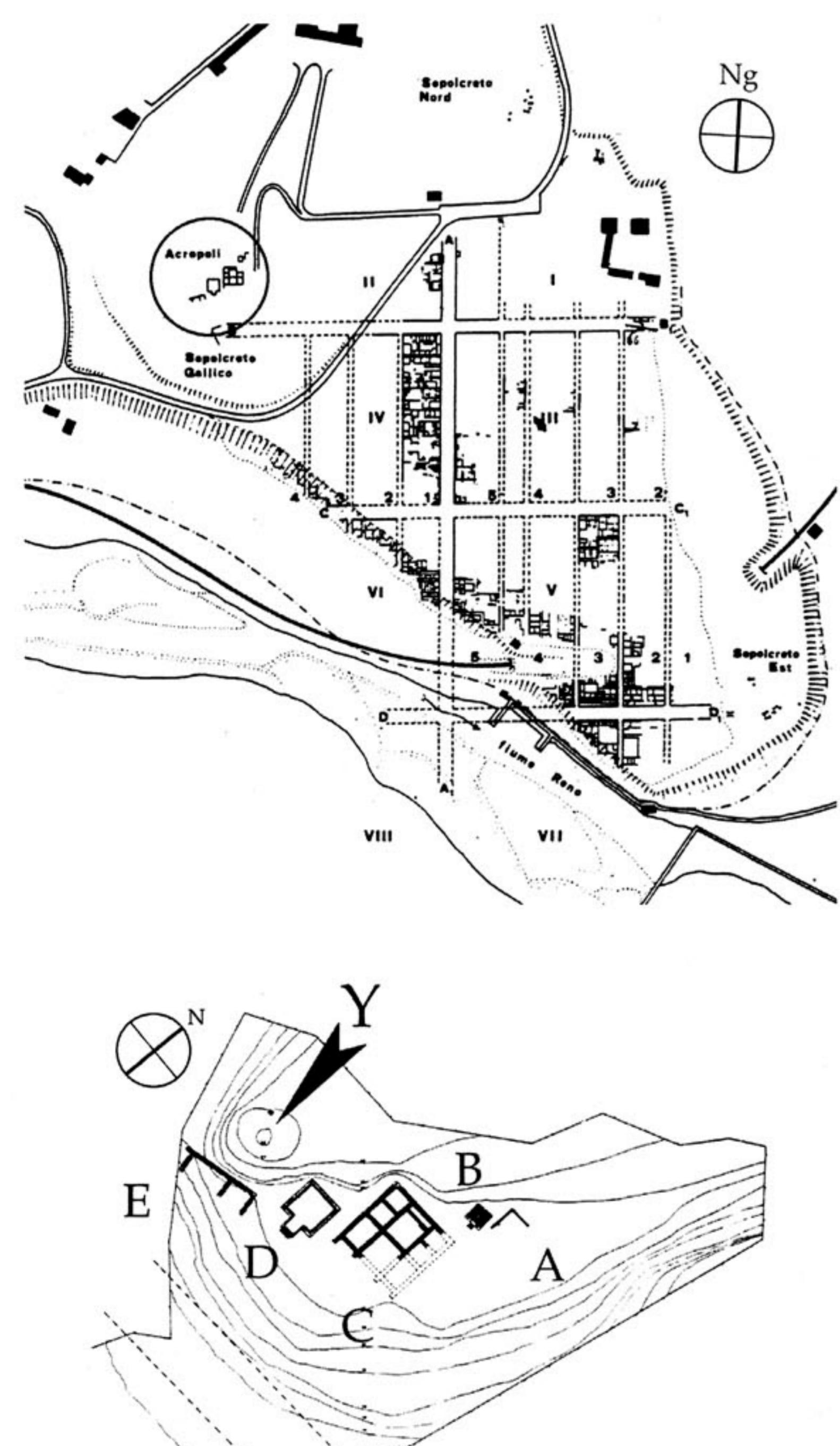


Fig. 1 – Pianta generale della città etrusca di Marzabotto e dettaglio del settore dell'acropoli con indicata la costruzione Y (da: Vitali 1985).

passato il presupposto per ogni tentativo di interpretazione, ma va piuttosto ricercata in azioni sul terreno che si sono svolte secondo una linea generatrice diagonale rispetto agli assi della città. Questa diagonale ha origine presso l'angolo Nord-Ovest, là dove fu insediata la sede *augurationis* e dove sorse l'arce, ed è orientata in direzione Sud-Est, verso quel punto su cui verrà impostata la *sede inaugurationsis*, che è coincidente con il centro topografico della città.

L'esistenza delle due sedi implica dunque che l'asse visuale con cui lo spazio ritualmente «pensato» venne in un primo tempo proiettato sul terreno, fosse disposto diagonalmente rispetto all'orientamento generale dell'impianto. E questa sola considerazione ha in realtà implicazioni sorprendenti, perché porta a poter «pensare» ad un modello spaziale che non era stato in alcun modo pensato prima e che rovescia nella sostanza gli stessi presupposti con cui era stata da sempre interpretata l'urbanistica di Marzabotto.

Se infatti quel «principio di diagonalità» esprime il principio generatore della descrizione rituale della forma urbana, ne consegue che quella «regola» che si andava cercando, e che doveva legare la geometria della città alla figura del *templum* celeste, non poteva in alcun modo essere rivelata dalla sola analisi dei suoi caratteri urbanistici: questo perché, semplicemente, quell'asse diagonale in questi non compare. Il disegno della città potrebbe in sostanza contenere solo una parte della «regola» da cui è stato derivato, in quanto la figura del *templum* forse non era basata sulla sola croce descritta dalle direzioni cardinali, ma su quella croce con in più le «*diagonali in direzione degli anguli*»: e cioè gli assi Nord-Ovest/Sud-Est e Sud-Ovest/Nord-Est.

Se così fosse, ciò che era sfuggito a tutti coloro che avevano analizzato il problema è che non era per nulla scontato che la figura tradizionale del *templum* fosse quella che era stata comunemente accettata, e l'intera questione poteva allora essere reimpostata alla luce di quella diversa ideologia dello spazio che è insita in quel diverso modello simbolico e nella sua natura essenziale.

2. *Templum augurale e rito di fondazione*

Ma quale significato rituale andrebbe attribuito a quelle diagonali? E quale regola, che i fondatori hanno associato alla figura dell'ordine celeste, può aver portato a descrivere gli assi ortogonali partendo dalle direzioni diagonali? La soluzione del problema implica, evidentemente, una riflessione più generale su quanto è stato fino ad ora affermato sul tema dei rapporti tra la dimensione sacra del concetto di spazio e la *limitatio* rituale collegata con il rito di fondazione.

Di fatto le osservazioni di Sassatelli avevano ricondotto l'attenzione su un problema che troppo spesso era stato disatteso o sotto-estimato da coloro che avevano sostenuto il carattere rituale della città fondata: quello cioè del controverso rapporto tra la disciplina etrusca della *limitatio* e i fondamenti della tradizione augurale latina. L'idea, in verità, era già sottintesa nell'impostazione tradizionale degli studi, che aveva però appiattito l'intera problematica sulle frammentarie ed alquanto controverse informazioni dedotte dalle fonti antiquarie latine, incentrate, in particolare, sui noti passi di Varrone e Livio: il primo relativo al modello di quadripartizione del *templum* celeste secondo le direzioni cardinali, con «orientamento» del sistema a Sud («*sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem, postica ad septentrionem*»); il secondo ad un analogo sistema di quadripartizione, ma con «orientamento» del sistema ad Est⁵. Da cui l'affermazione di quel generico principio di «assialità» e di gerarchia degli assi stradali, basati su *cardo* e *decumanus* massimi, che era stato assunto acriticamente come figura del *templum* celeste, e come condizione necessaria al riconoscimento del fondamento religioso della forma urbana.

Su tutto pesava quindi il presupposto, in parte attestato dalle fonti ma non del tutto dimostrato, di una sostanziale affinità tra le pratiche collegate con la descrizione del *templum* augurale e i fondamenti del rito etrusco. Ipotesi, questa, che se sommata al quadro contraddittorio descritto dai commentatori latini sui diversi sistemi di orientazione rituale⁶, costituiva una premessa troppo debole per un

reale avanzamento degli studi su questa complessa materia.

L'idea di trasferire il tema dei rapporti tra città e sede *augurationis* al caso del *templum* augurale di *Bantia*, studiato tra il 1966 ed il 1967 da Mario Torelli, rimetteva la questione sul piano ben più promettente di un possibile confronto tra due realtà archeologiche che, se pure in apparenza distanti per tipologia e orizzonte cronologico, potevano entrambe costituire l'eccezione paradigmatica di una comune concezione rituale dello spazio. Il monumento bantino rimandava inoltre alla pratica augurale dell'*auspicium* e costituiva così la sola testimonianza archeologica di una funzione rituale strettamente collegata con il rito di fondazione, che, nel caso specifico, andava associata alla rifondazione giuridica della comunità osca e alla costituzione del *municipium* romano di *Bantia*, avvenuta nel corso del I secolo a.C.⁷.

Sassatelli in realtà non si era spinto fino a questo punto e dato il carattere più generale del suo intervento, il cui fine era riassumere lo stato delle conoscenze sui culti e sui riti dell'Etruria Padana, si era limitato a fornire alcuni spunti di riflessione utili a prospettare l'intuizione portante di questa possibile linea di ricerca. Certo è, che la presenza sull'arce di una struttura interpretabile come *auguraculum* riproponeva con forza il tema dei rapporti topografici tra cittadella sacra e area urbana ma questa volta, più correttamente, questi potevano essere reinterpretati alla luce di una possibile relazione tra il disegno della forma urbana e le formule rituali di orientazione descritte nel *templum* augurale.

Se dunque le linee dell'impianto di Marzabotto erano state concepite come emanazione delle azioni svolte sull'acropoli, seguendo così un procedimento «proiettivo» che portava dal modello simulato durante l'azione rituale al modello reale, forse la natura di quella stessa «regola» logico-geometrica che si andava cercando, e che doveva collegare la sede augurale con la posa sul terreno del cippo decussato, poteva ora essere ricercata nella stessa natura essenziale delle relazioni geometrico-rituali descritte nel *templum* augurale di *Bantia*.

2.1 *Il Templum di Bantia*

Dopo un primo rinvenimento occasionale di sei cippi, di cui Torelli rese conto in una nota del 1966 (vedi: Torelli 1966), seguì nel 1967 un saggio di scavo che portò al recupero di un lato superstite della struttura, costituito da tre cippi ancora disposti in prima giacitura e allineati in direzione Est-Ovest (vedi: Torelli 1969). Dai dati raccolti Torelli riuscì ad interpolare la posizione di quelli precedentemente rinvenuti, fornendo così una ipotesi ricostruttiva dell'intero monumento. La figura del *templum* risultava così definita da nove cippi, che descrivevano i nodi di un'area rettangolare quadripartita, con i lati orientati sulle direzioni cardinali (fig. 2). Il lato superstite, disposto in direzione Est-Ovest, misurava m. 9,20, mentre la lunghezza dei lati in direzione Nord-Sud – non più identificabile – doveva comunque essere compresa tra i metri 7,60 e 8,80. Il *templum* risultava così «*rettangolare e non quadrato, con i lati corti volti a settentrione e a mezzogiorno, e quindi orientato verso Est e verso Ovest*» (cfr.: Torelli 1969, p. 47).

All'esterno del perimetro occidentale vennero poi rinvenuti due segmenti di muratura in *opus incertum*, che delimitavano un piccolo ambito che risultava centrato sull'asse mediano del lato e che venne interpretato come vero e proprio *auguratorium*. L'ipotesi derivava dal fatto che tutti i cippi presentavano sulla loro sommità iscrizioni abbreviate, che Torelli poté svolgere ed interpretare come formule collegate con la funzione auspicale⁸ (figg. 2-3). La direzione delle iscrizioni, disposte in senso Nord-Sud, e la stessa inclinazione dei cippi, che risultava via via più accentuata muovendosi verso Est, indicavano che le iscrizioni potevano essere lette solo da chi, guardando in quest'ultima direzione, si fosse disposto presso l'*auguratorium* e quindi al centro del lato Ovest (Torelli 1969, p. 41).

Il contenuto delle formule augurali rivelava poi un secondo sistema di orientazione, in cui le direzioni favorevoli o sfavorevoli dei segni che erano oggetto del responso, venivano indicate a chi si fosse disposto al centro della figura, rivolgendosi, in questo caso, verso Sud (fig. 4).

Il sistema di orientazione del rito auspicale

risultava così sufficientemente chiarito e, per la prima volta, poteva essere interpretato sulla base di precise evidenze archeologiche: «*L'orientamento negli auspici è duplice, verso Sud e verso Est (...). Verso Sud è la spectio dell'auspicante, di colui il quale siede al centro del templum ed ha a sinistra le zone favorevoli, a destra le avverse, mentre verso Est guarda l'augure il quale, interprete dei segni divini e depositario della scienza, deve leggere sui cippi il significato del presagio*» (cfr.: Torelli 1969, p. 47). Da qui il possibile confronto con quel duplice sistema delle sedi rituali che si ritrovava in Festo e che era stato poi ripreso da Sassatelli per l'interpretazione delle sedi rituali di Marzabotto.

Nell'insieme, dunque, una struttura con

caratteristiche del tutto particolari: tanto particolari da non ricevere poi quelle attenzioni che un monumento di questa importanza avrebbe dovuto meritare, subendo una sorte simile al caso «paradigmatico» e privo di confronti della forma urbana di Marzabotto. Alle conclusioni di Torelli seguiranno nel 1986 una rivisitazione del contenuto epigrafico da parte di Linderski⁹; nel 1994 una rilettura comparativa del modello bantino alla luce della cosmologia ellenistica, da parte di Beck¹⁰; e recentemente, una scheda di commento di Andrea Carandini (Carandini 2000b, p. 256). Interventi, questi, che non hanno comunque modificato nella sostanza il contenuto delle prime interpretazioni.

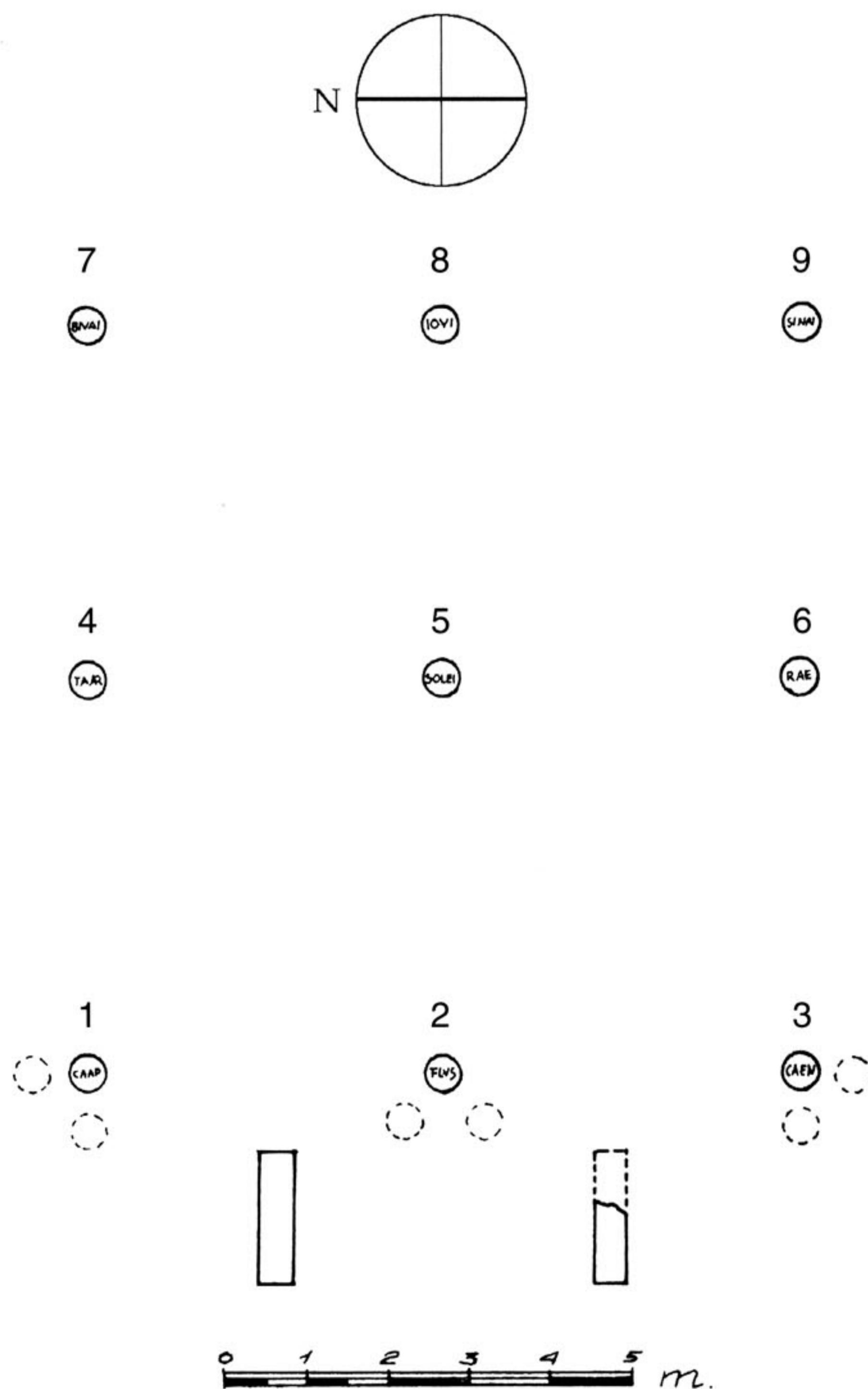


Fig. 2 – Planimetria del *templum* di Bantia nella ricostruzione di M. Torelli : 1) CAVAP 2) FLUS 3) CAEN 4) TAR 5) SOLEI 6) RAVE 7) BIVA 8) IOVI 9) SINAV (da: Torelli 1969, p. 45).



Fig. 3 – Vista sommitale di tre cippi di *Bantia*: a sinistra *CAEN* (n. 3, fig. 2); al centro *SINAV* (n. 9, fig. 2); a destra *SOLEI* (n. 5, fig. 2). (da: Torelli 1966, p. 315).

In sintesi, il *templum* di *Bantia* è definito da una superficie aperta¹¹, che risulta delimitata da nove cippi disposti regolarmente all'interno di un'area rettangolare orientata sugli assi cardinali. All'esterno del perimetro, sul lato Ovest, si colloca la «cella» dell'*auguratorium*, la cui posizione e orientamento sono da porsi in relazione con una seconda sede rituale, coincidente con il cippo che è al centro della figura.

Ritornando ora al possibile confronto morfologico con la topografia di Marzabotto, si osserva che già in base a questi dati le considerazioni di Sassatelli si arricchiscono di ulteriori elementi. Sia a *Bantia* sia a Marzabotto è riconoscibile una sede *augurationis* antistante un'area regolarmente delimitata. Questa sede è periferica rispetto all'area descritta dalla *limitatio* rituale e, in entrambi i casi, risulta disposta sul suo lato Ovest (Nord-Ovest nel caso di Marzabotto). La delimitazione della

superficie del *templum* bantino è poi descritta dalla messa in opera di cippi e questa soluzione, se confrontato con i rinvenimenti che fece Mansuelli presso i principali incroci della città, sembra essere del tutto simile a quella adottata a Marzabotto. Ancora in entrambi i casi si è poi ipotizzato che in tal modo si volesse descrivere la rappresentazione in terra del *templum* celeste e a *Bantia* la superficie delimitata non è un quadrato, come ci si sarebbe potuti aspettare per la figura canonica del *templum*, ma è un rettangolo, con il lato maggiore orientato in direzione Est-Ovest. Allo stesso modo la figura della pianta di Marzabotto, per quanto è deducibile inquadrandola la forma urbana sui due angoli superstiti (Nord-Ovest e Sud-Est), è anch'essa rettangolare e anche qui il lato maggiore risulta orientato in direzione Est-Ovest.

Nel confronto con la topografia delle sedi rituali di Marzabotto, il *templum* bantino sembra dunque poter descrivere un vero e proprio «modello» in scala ridotta delle relazioni topografiche che legavano la sede *augurationis* con l'area delimitata su cui venivano poi materialmente tracciati i confini della città. E se interpretato in questa diversa prospettiva, non semplicemente come esempio di *templum* augurale, ma come modello dell'insieme delle funzioni che portavano alla consacrazione rituale dei confini di quell'area, le analogie con Marzabotto sono ancora più evidenti. Questo perché, come vedremo, la geometria del *templum* di *Bantia* presenta una sostanziale corrispondenza con la figura del primo tracciamento per capisaldi dei confini della città.

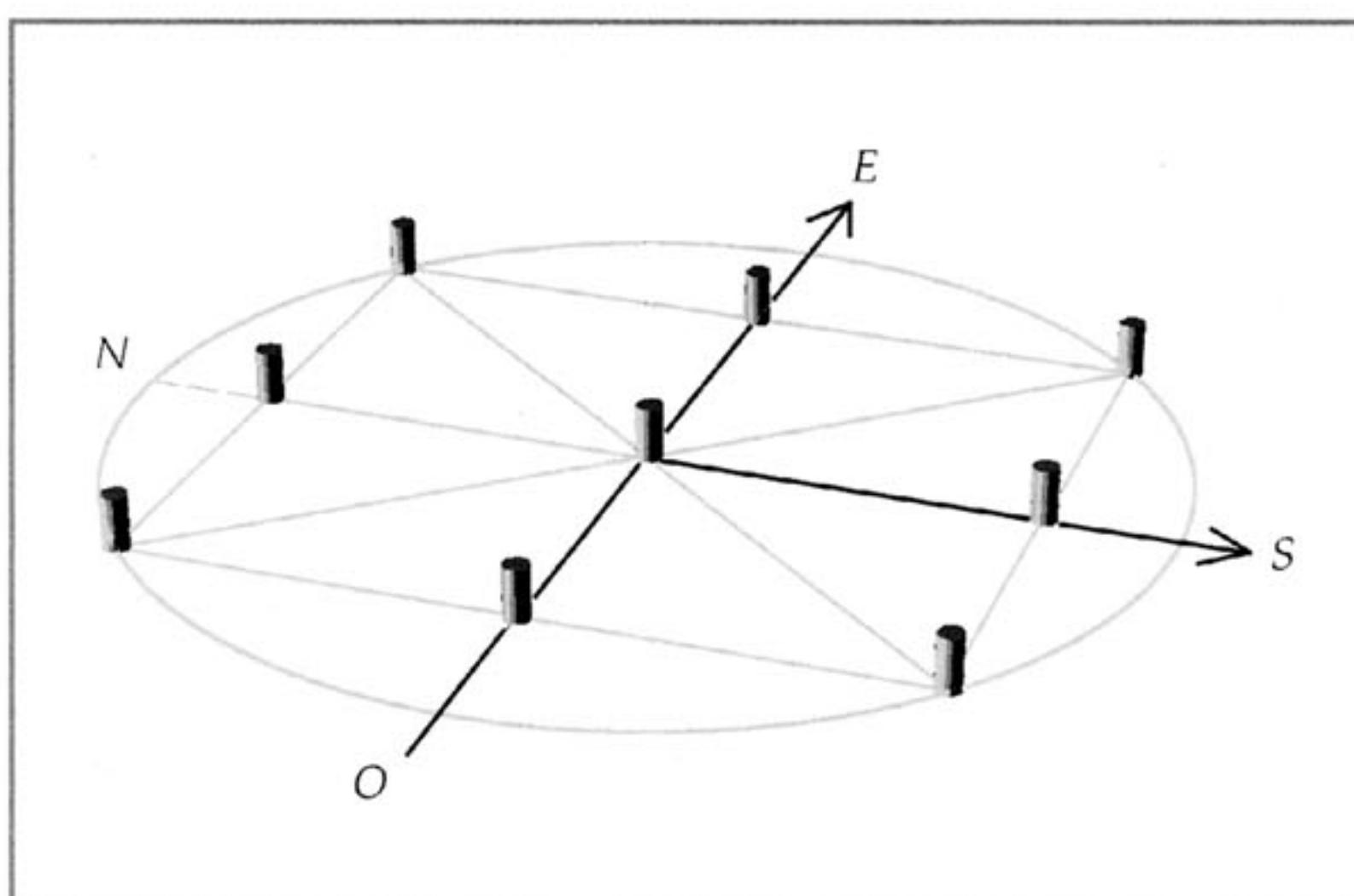


Fig. 4 – Schema del sistema di orientazione del *templum* di *Bantia*.

2.2 Cippi e limitatio rituale

La possibilità di un confronto morfologico tra i due monumenti implica dunque che siano riconoscibili precise analogie, sia strutturali sia geometriche, con quella fase della *limitatio* rituale di Marzabotto da cui si suppone sia stato poi derivato il tracciamento delle strade. Ciò significa che si dovranno considerare unicamente quegli elementi che si è ipotizzato dovessero indicare la proiezione sul terreno del modello spaziale descritto idealmente nella sede *augurationis*.

Se posto più correttamente in questi termini il confronto tra i due modelli, che evidentemente in passato non era stato nemmeno considerato possibile, in quanto riferito alla figura dei soli assi stradali e non a quel primo livello della *limitatio* rituale, rivela una sostanziale coincidenza nella stessa strategia operativa che è stata utilizzata per la delimitazione dell'area.

Si è visto che, nel caso di Marzabotto, l'atto con cui venne proiettato sul terreno il modello rituale della forma urbana è ipoteticamente indicato dalla presenza dei cippi che Mansuelli rinvenne presso alcuni incroci principali della città. Egli interpretò queste evidenze come prova del fondamento rituale del tracciamento degli assi stradali, ipotizzando evidentemente che la posa di altre pietre fosse stata predisposta a delimitare l'intera area urbanizzata. La prima fase della descrizione della forma urbana non sarebbe quindi avvenuta attraverso il tracciamento di limiti rettilinei, ma nella posa di capisaldi regolarmente disposti, e questa soluzione, si è detto, è del tutto analoga a quella che è stata adottata a *Bantia*. Si è anche ipotizzato che a Marzabotto la sede inaugurale, antistante l'*auguraculum*, fosse indicata dal ciottolo con *decussis* sepolto al centro della città e la stessa cosa la si ritrova a *Bantia*, dove la seconda sede rituale, anche qui antistante l'*auguratorium*, risulta essere indicata dal cippo che è disposto al centro della figura.

Dunque, se a prima vista questa comune tecnica limitatoria è sembrata ad alcuni ovvia, o ad altri irrilevante, a ben guardare non lo è, né dal punto di vista puramente «topografico», né tantomeno concettuale. La stessa tesi razionalistica che vedeva nei cippi di Marza-

botto un atto tecnicamente necessario, il cui fine era fissare i capisaldi per la determinazione topografica delle linee dell'impianto, trova nel caso bantino una sostanziale smentita. Quantomeno risulta qui evidente che quella interpretazione, che pure in termini generali poteva essere condivisa, non era da porsi in alternativa o in contraddizione con l'idea che la posa di cippi terminali potesse comunque assolvere ad una funzione di tipo rituale.

Il caso di *Bantia* contrasta poi con l'immagine stessa, tradizionalmente accettata, del *templum-temenos* descritto come figura perimetralmente «chiusa» e dunque come recinto ritualmente orientato. Il *templum* bantino sembra infatti costituire l'eccezionale testimonianza di una vera e propria materializzazione delle formule più nascoste del rito augurale, in cui si riflette un modello concettuale dello spazio che durante l'azione rituale veniva più «pensato» che fisicamente descritto. Un luogo quindi molto più simile alla definizione che ne dà Varrone, quando afferma che è «*un luogo riservato all'augurazione o agli auspici, definito secondo certe formule verbali*» (Var. l. l. VII, 8; vedi: Torelli 1966, p. 298). Per cui, come sosterrà Rykvert, «era delimitato dalle parole dell'incantesimo, dai verba concepta che creavano una rete magica intorno ai punti di riferimento indicati dall'augure: era quest'ultima operazione a stabilire realmente i confini del templum, e non il tracciamento eseguito col lituus sul terreno» (cfr.: Rykvert 1981, p. 42).

Rispetto a queste formule rituali, l'uso dei termini limitatori assume inoltre un particolare significato alla luce delle singolari condizioni di giacitura che furono rilevate al momento del loro rinvenimento. A Marzabotto, come a *Bantia*, la fase della loro posa sul terreno e la successiva occultazione ha evidenziato relazioni stratigrafiche che sottolineano il significato «fondativo» e non certo «monumentale» della loro messa in opera. L'impianto è sempre disposto a partire dai livelli inferiori del terreno e i cippi risultano «immersi» nel terreno vergine. In seguito, esaurite le funzioni rituali di consacrazione dell'area, vengono obliterati e ricoperti dalle opere di livellamento e di ricostruzione dei piani di vita dell'abitato. Osserva Torelli che a *Bantia* «i cippi erano

immersi nel terreno «verGINE» fino all'altezza della risega, dove era un primo acciottolato, mentre un secondo acciottolato poco più alto, che pavimentava tutta la piazza, lambiva i margini dei dischi superiori dei cippi (...). Per cui, «già nella primissima età imperiale, il monumento sembra essere stato abbandonato, stante l'acciottolato posto a coprire la superficie dei cippi» (cfr.: Torelli 1967, p. 41). Del tutto analoga è la situazione riscontrata a Marzabotto: «i cippi, in conseguenza della sistemazione definitiva delle vie, andarono completamente sepolti al di sotto dello strato di ghiaia costipata che forma la sede stradale, rimanendo quindi invisibili». Mansuelli può così concludere che «l'occultamento e l'inamovibilità di questi testimoni della funzione limitatoria degli assi ideali riflettenti il templum celeste mi pare che ne confermi la sacralità. (...) Occultati e con ciò stesso straniati dal contesto degli elementi funzionali e contingenti della città intesa in senso pratico e strumentale, essi mantenevano intatto il loro significato originario, restando come monumenti del fondamento rituale della partizione del sistema urbanistico» (cfr.: Mansuelli 1963, p. 323).

Questi ulteriori elementi di coincidenza sembrano poter indicare aspetti paradigmatici e complementari di quello stesso corpo di atti rituali che costituivano il presupposto di ogni fondazione. La proiezione sul terreno della figura del *templum in terris* era infatti parte di quella sequenza di atti ceremoniali che concludevano la *effatio-liberatio* del *locus*. *Locatio* ed *effatio-liberatio* sembra infatti implicassero una rigida sequenza di azioni rituali che culminavano con la posa di pietre terminali: «1) Praecatio o vota e supplicatio. 2) Agibilità nel giorno stabilito (...) 3) Demolizione delle precedenti costruzioni e pulitura delle aree (...) 4) Delimitazione (*terminos ponere*) dei vari loci con pietre terminali e recinti. 5) Effatio (= certis verbis definere) e liberatio (dagli spiriti) dei loci. 6) Sacrificio. 7) Costruzione dei nuovi edifici (...)» (cfr.: Carandini 2000, p. 128; vedi: Torelli 1966, pp. 297-298).

Dunque, i limiti della figura del *templum*, che prima erano definiti idealmente, poi dichiarati verbalmente ed infine trasferiti con la posa delle pietre terminali sulla solida base del terreno vergine su cui verrà edificata la

città, con il successivo interramento venivano per sempre fissati e resi irremovibili, quale trama e matrice occulta del disegno rituale della città fondata. Lo schema aveva così la funzione «di trasferire l'ordine generale del cielo in un luogo particolare, avente al centro l'*augure*: ciò accadeva quando il gran tempio del cielo, dopo essere stato concentrato nella forma ideale dello schema, veniva proiettato per mezzo della formula rituale, nel tratto di terreno antistante l'*augure*» (cfr.: Rykvert, p. 42).

È quindi verosimile che i rapporti di analogia tra *templum* augurale e forma urbana si definissero seguendo un procedimento proiettivo di trasferimento della prima figura sulla superficie interessata al piano di fondazione. La qual cosa indicherebbe che tra le due figure si dovesse stabilire una relazione di sostanziale identità geometrica o, comunque, di stretta similitudine.

2.3 *Templum in terris e forma urbana*

L'azione rituale renderebbe quindi necessaria la messa in atto di una formula di trasformazione dal modello «piccolo» al modello «grande», dove la distribuzione dei diversi *loci* e delle sedi rituali deve risultare coerente con lo schema e la figura del sistema proiettivo adottato. E come già intuì Torelli, ripreso ora da Carandini, un procedimento simile sembra essere riportato in alcuni frammenti del rito augurale iguvino, dove riconosciamo elementi che ricordano quello stesso «principio di diagonalità» che abbiamo già osservato tra la sede *augurationis* e la sede *inaugurationis* di Marzabotto: «(...) il templum augurale era organizzato intorno ad alcuni elementi principali: a) l'angolo «inferiore» in prossimità dell'ara deveia e b) l'angolo «superiore», in prossimità delle pietre augurali (= *auguraculum*?). A partire da questi angoli, che delimitano un lato del templum e dalle pietre augurali, venivano determinati i confini cittadini, in un movimento che va dal piccolo verso il grande (...)» (cfr.: Carandini 2000, p. 128; vedi: Torelli 1966, pp. 300-301).

I possibili rapporti di analogia tra la geometria del *templum* augurale e la figura riprodotta durante il primo tracciamento degli assi di

Marzabotto, rimandano quindi alla necessità di un confronto tra gli schemi distributivi con cui furono disposti i cippi sul terreno. Ma se a *Bantia* Torelli era riuscito a ricostruire con buona approssimazione l'ordine spaziale e funzionale dell'impianto, lo stesso non si può dire per l'esito dei sondaggi effettuati da Mansuelli. L'enfasi con cui quest'ultimo aveva documentato il rinvenimento del cippo con *decussis*, al centro della città, aveva di fatto distolto la discussione che ne era seguita dalla possibilità di giungere ad una interpretazione della geometria descritta dall'insieme dei cippi rinvenuti.

Egli aveva infatti dissotterrato altri tre termini, presso altrettanti incroci stradali, ma questi erano passati pressoché inosservati perché non presentavano, come il precedente, alcun segno distintivo inciso sulla loro sommità. Sebbene le modalità con cui vennero rinvenuti lascino

perplessi, per l'atteggiamento deterministico che è implicito nella selettività e non sistematicità del metodo di ricognizione adottato, in almeno altri due casi le particolari condizioni di giacitura, documentate da disegni e fotografie, rendono alquanto verosimile che la loro posa fosse effettivamente avvenuta all'atto del tracciamento delle linee ideali dell'impianto.

Un secondo cippo era venuto alla luce sul principale asse cardinale, localizzandosi esattamente al centro dell'incrocio con la *plateia* B (fig. 5, n. 2). Un terzo, sulla cui autenticità lo stesso Mansuelli ebbe però a dubitare¹², venne rinvenuto presso l'incrocio tra la *plateia* D ed il secondo *stenopos*, verso il limite Est dell'impianto (fig. 5, n. 3). Un quarto, infine, era stato rinvenuto ancora sulla *plateia* D, ma all'incrocio con il primo *stenopos*, in un punto che corrisponde verosimilmente con l'antico

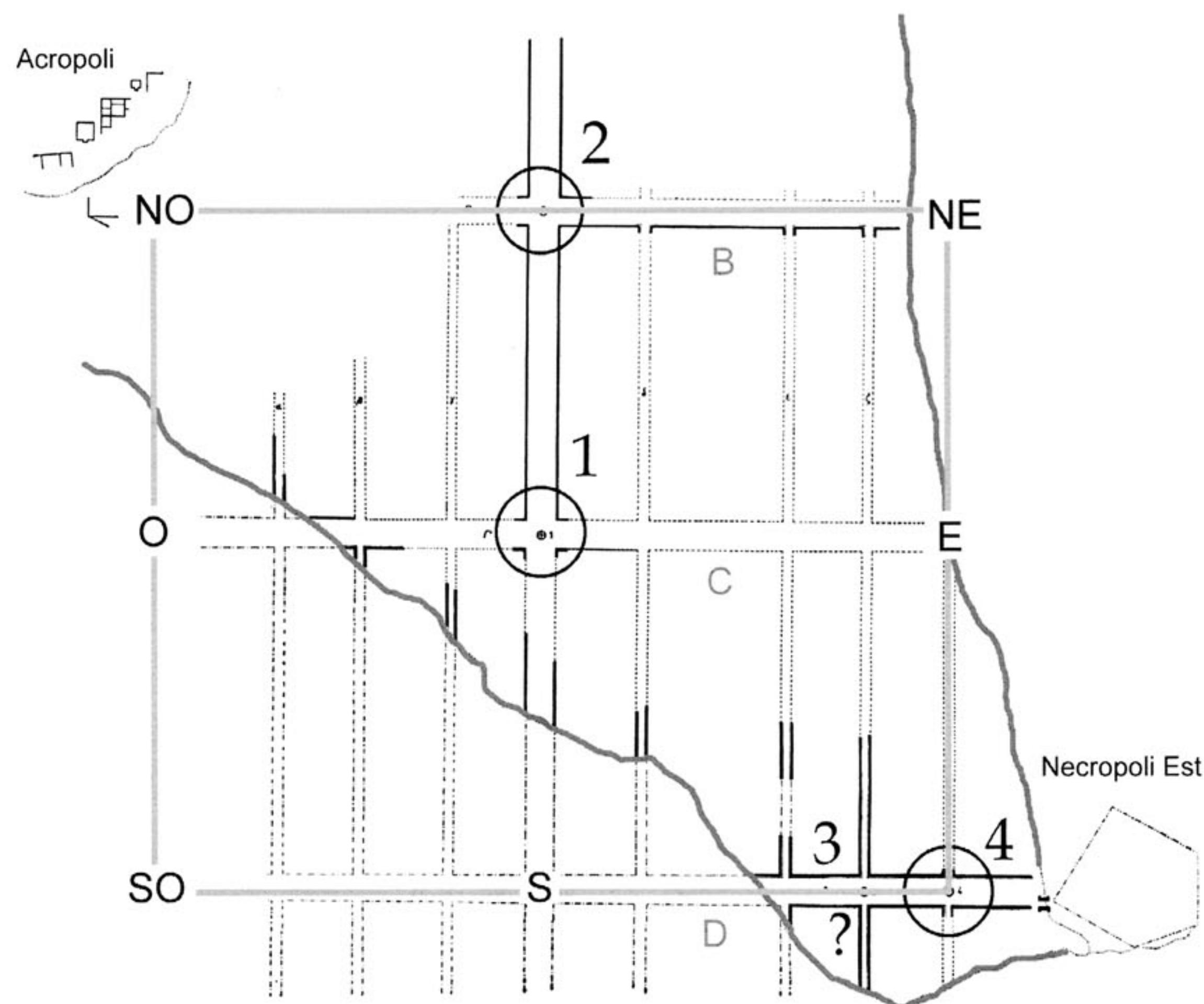


Fig. 5 - Posizione dei cippi rinvenuti nelle prospezioni effettuate tra il 1963 e il 1966. La base grafica, con indicato il contorno della linea di erosione del terreno (che è stata qui rimarcata), è quella elaborata da Mansuelli (da: Mansuelli 1963).

limite Sud-Est del perimetro della città (vedi fig. 5, n. 4). In questo caso l'autenticità del rinvenimento risulta certa, in quanto il segnacolo è «a terminazione subellittica, di forma quasi simile a quella del ciottolo recante le incisioni ortogonali». E presenta inoltre una particolarità

che ne conferma l'autenticità: «si rinvenne oltre tutto ricoperto da un singolare elemento costituito da un grosso sasso lenticolare, recante da un lato un profondo solco irregolare, dall'altro alcune protuberanze con cupelle, certamente non naturali» (fig. 6: cfr.: Mansuelli 1963, p. 323).



Fig. 6 – Fotografia del «segnacolo» n. 4 durante lo scavo (da: Mansuelli 1963, p. 324).

Riprendendo ora in esame la posizione dei tre cippi la cui origine è certa, si osserva che questi si localizzano o sugli incroci degli assi gerarchicamente maggiori o in prossimità dei loro estremi. Se si suppone, come ipotizzò Mansuelli, che questo sia indicativo della strategia con cui furono posizionati, si noterà che, escludendo l'angolo Nord-Ovest, su cui non è mai stata fatta una prospezione approfondita e che potrebbe ancora rivelare delle sorprese,

tutte le restanti posizioni, indicate in figura 5 con le sigle NE, E, S, SO ed O, risultano essere state interessate da imponenti fenomeni erosivi ed è quindi verosimile che in questi punti Mansuelli non avrebbe comunque potuto trovare nulla. Per cui, a parte il caso del vertice Nord-Ovest, egli avrebbe rinvenuto solo i cippi che si erano potuti conservare, quelli cioè che si localizzavano in aree non ancora intaccate dall'erosione del terrazzo di valle. Ma se questo sembra poter confortare l'esistenza di una loro distribuzione coerente con quella regola, allora lo schema con cui furono disposti sul terreno può essere comunque ricostruito analiticamente, integrando le posizioni dei cippi rinvenuti con le posizioni presunte di quelli mancanti.

Ne consegue così uno schema distributivo che vedrebbe tre cippi localizzarsi sui tre incroci principali, mentre altri sei andrebbero assegnati alle estremità dei tre decumani massimi. In totale, quindi, nove cippi, che vengono a disporsi esattamente come nello schema rilevato per il *templum augurale* di *Bantia* (fig. 7).

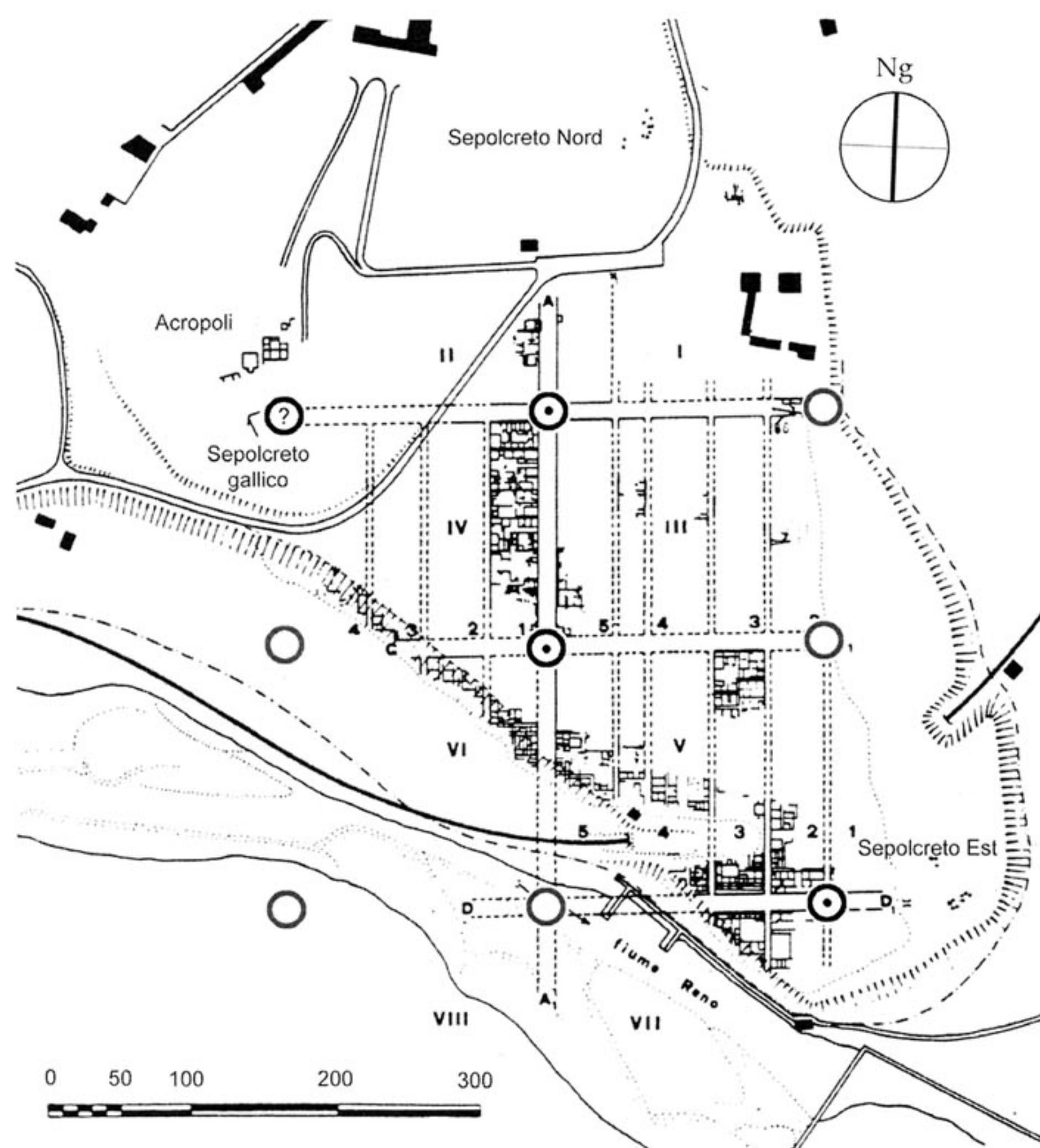


Fig. 7 - Distribuzione ipotetica dei cippi limitatori dell'impianto stradale di Marzabotto, ad integrazione dei cippi rinvenuti. La posizione è interpolata in base agli incroci o alle estremità degli assi stradali principali

2.4 Il Templum in caelo

L'aspetto sorprendente di questa coincidenza è che non solo rivela la sostanziale identità concettuale tra i due monumenti, ma rende anche evidente che la particolare gerarchia degli assi di Marzabotto, che è impostata su un cardine massimo e tre decumani, che da sempre è stata considerata in contraddizione con il fondamento templare della città, risulta al contrario esattamente coerente con la figura del *templum* augurale.

La stessa figura, che è disegnata per punti e non per linee, smentisce inoltre quello stesso principio di «assialità» impostato sulla croce delle direzioni cardinali, che era stato il cardine del tradizionale dibattito sui rapporti di analogia tra la figura del *templum* e il piano di fondazione della città. La *limitatio* per capisaldi sembra infatti esprimere una ideologia della dimensione religiosa dello spazio non di tipo «lineare», ma «nodale», e quindi molto più vicina a quei concetti di «geometria del numero» e di «punti-posizione» che furono il fondamento della aritmo-geometria di ascendenza pitagorica¹³.

Il caso di *Bantia* permette inoltre di meglio comprendere come la funzione limitatoria per capisaldi sia un modo molto efficiente per connotare gli assi definiti dai rispettivi allineamenti, secondo la natura qualitativa delle direzioni dei loro estremi. Il sistema delle formule incise sui cippi indica infatti che se ciò che interessava all'osservatore erano i diversi orientamenti degli assi, e non gli assi stessi, la materializzazione dei capisaldi che ne indicano gli estremi fissava molto meglio di quelli la figura delle direzioni spaziali.

Queste considerazioni valgono in ogni caso per la rappresentazione *in terris* della figura dell'ordine cosmico, che, coerentemente con la simbologia spaziale del *templum*, viene descritta da confini quadrangolari. Ciò significa che a sua volta questo schema doveva comunque derivare da un modello di livello concettuale ancora superiore, entro cui dovevano essere ben presenti quei principi di «circolarità» ed «assialità» che connotano la rappresentazione simbolica della dimensione cosmica.

La formula è in questo caso facilmente

identificabile, perché è insita nello stesso schema delle direzioni radiali del secondo sistema di orientazione rilevato a *Bantia*. Qui l'augure si disponeva al centro della figura e quindi anche il sistema delle linee d'orientamento che collegavano idealmente i diversi *loci* doveva essere centrato in quel punto. Ne consegue che la stessa natura essenziale del numero 9, che è il numero dei capisaldi, va ricondotta alla formula 1+8: e cioè 1, che è il cippo di mezzo, *umbilicus* del sistema e sede *inaugurationis*, più le 8 direzioni spaziali definite dai cippi perimetrali. La figura del *templum* celeste può così essere immaginata come una circonferenza – orizzonte dell'osservatore e simbolo dell'ordine cosmico – entro cui è inscritto il perimetro quadrangolare della rappresentazione *in terris* del *templum augurale*, con rappresentati gli assi che dal centro collegano i cippi perimetrali: e cioè gli otto raggi delle otto principali direzioni spaziali (fig. 8).

Dunque, quella stessa figura della «croce delle direzioni cardinali», con in più le «diagonali in direzione degli anguli» che in precedenza avevamo associato al «principio di diagonalità» tra la sede *augurationis* e la sede *inaugurationis* di Marzabotto: figura da cui eravamo partiti e a cui, per altre vie, siamo ora ritornati.

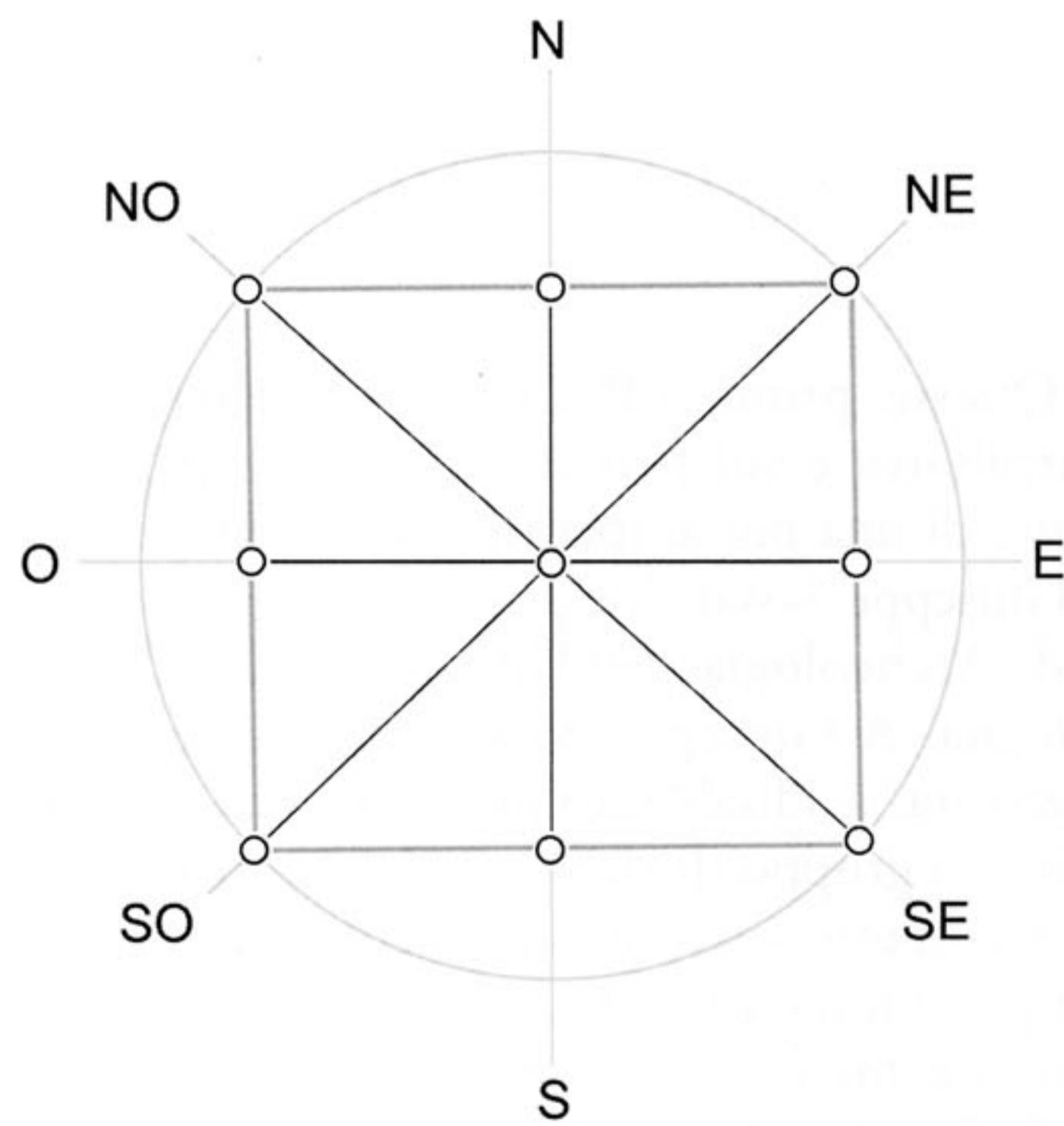


Fig. 8

Conclusioni

Gli elementi di coincidenza tra la geometria del *templum in terra* di *Bantia* e la forma urbana di Marzabotto hanno dunque ricadute importanti, perché si conferma che il modello spaziale che è rappresentato a *Bantia* non indica unicamente il sistema di orientazione rituale utilizzato nell'*auspicium*, ma sembra poter essere più propriamente il modello risultante di quel sistema proiettivo che portava la figura concettuale del *templum* celeste a riflettersi sul piano terrestre dell'osservatore.

Questo sistema di relazioni analogiche tra *templum* celeste, *templum* augurale e forma urbana, ripropone quindi, arricchendola, la domanda che ci si era posti in precedenza, sull'esistenza, o meno, di una regola logico-geometrica che potesse spiegare la disposizione topografica delle sedi rituali utilizzate durante la fondazione della città. Se la natura di questa regola sarà l'obiettivo dei prossimi sviluppi della ricerca, le conclusioni a cui si è giunti permettono ora di sgomberare il campo dai numerosi pregiudizi che ancora condizionavano ogni nuova prospettiva d'indagine. Primo fra tutti, quello che riconduceva i principi di assialità ed ortogonalità – *a poli axe e decumanus maximus* – ad una imprecisa ed approssimata definizione concettuale di questa figura del *templum* celeste da cui sarebbe stata poi derivata l'urbanistica della città fondata.

Antonio Gottarelli

Queste prime riflessioni sull'urbanistica di Marzabotto e sul rito augurale sono parte integrante di una più ampia ricerca sul campo diretta da Giuseppe Sassatelli e promossa dal Dipartimento di Archeologia dell'Università degli Studi di Bologna. A Giuseppe Sassatelli, ad Anna Maria Brizzolara, a Elisabetta Govi, a Chiara Mattioli e all'intero gruppo di ricerca va la mia riconoscenza per il costante sostegno e per i consigli ricevuti. La mia gratitudine a Guido Achille Mansuelli, che mi spronò e mi sostenne nell'intraprendere i primi studi di architettura ed archeologia, al quale va il mio ricordo a più di un anno dalla scomparsa.

NOTE

Il presente lavoro, che vede solo ora le stampe, è stato elaborato nel corso del 2001. In questa sede non ho potuto tener conto del volume *L'acropoli della città etrusca di Marzabotto*, di Daniele Vitali, Anna Maria Brizzolara e Enzo Lippolis, uscito nel dicembre 2001. Non mancherò di trattare di questo importante contributo per un corretto inquadramento della storia delle ricerche archeologiche sull'acropoli di Marzabotto negli sviluppi successivi della ricerca.

¹ Brizio 1887, pp. 9-12; Idem in «MemLinc», I 1889, coll. 280-293. In particolare, sull'inerzia di questa ipotesi interpretativa si vedano, tra gli altri: Grenier 1912, pp. 98-126; Ducati 1927, pp. 372-380; Idem 1928, p. 13; Idem 1936, pp. 282-284; Idem 1939, pp. 163-172; Pace 1938, p. 364; Patroni 1941; Idem 1941a, pp. 258-261, 267-268.

² Sassatelli 1990, p. 605. Decisiva, in tal senso, l'osservazione che la realizzazione pratica dello scavo del profondo pozzo (m 6.50) avrebbe comportato uno scasso nel terreno di dimensioni tali da rendere incompatibile la presenze del tempio C e del tempio A.

³ Sassatelli 1990, pp. 607-609 (bibliografia p. 607, nota 37). Sugli interventi di Torelli, Coarelli e Brown, relativamente a *Bantia*, Roma e all'*arx* di Cosa, vedi, nell'ordine: Torelli 1966; Idem 1969; Coarelli 1981; Idem 1983; Brown 1960; Idem 1980. Per una più aggiornata bibliografia sullo stato delle ricerche, sulla problematica in generale, e sui casi specifici menzionati, vedi ora: Carandini, Cappelli 2000.

⁴ Sassatelli 1990, p. 609. A questo passo di Festo fa riferimento Torelli nell'interpretazione del *templum* di *Bantia* (Torelli 1966, p. 299 e sg.).

⁵ Varr. *l. l.* VII, 7. Per l'orientamento a Sud vedi anche la quadripartizione del *templum* di Atto Navio in: Cic. *div.*, I 31: Liv. I 18.

⁶ Per un'ampia bibliografia sulla complessa materia dei sistemi di orientazione rituali e sui sistemi dualistici di opposizione delle direzioni spaziali, da sempre motivo di ampie discussioni, si veda, in generale: Curletto 1990. In particolare, sui sistemi descritti dalle fonti latine ancora Curletto 1990, pp. 28-46.

⁷ Torelli 1969, p. 48. Fonte diretta sull'organizzazione del *municipium* di *Bantia* è la *Tabula Bantina*, rinvenuta nel 1793. Questa tavola bronzea conteneva sul *recto* una *lex romana* (CIL, 12 2) e sul *verso* un testo osco con prescrizioni giuridico-religiose (CIL, IX, 412). Un nuovo frammento della *tabula* fu rinvenuto nel 1967: vedi: Adamesteanu 1967; Adamesteanu, Torelli 1969. Sulla natura e consistenza dell'insediamento di Banzi, dal preromano al tardo antico, si vedano le ricerche condotte a partire dal 1977; Bottini 1978; Del Tutto Palma 1978; Bottini 1980.

⁸ Torelli 1969, p. 44: 1) *CAVAP* = *c(ontraria) av(e)*, *a(ugurium) p(estiferum)* 2) *FLUS* = *Flus(ae)* 3) *CAEN* = *c(ontraria) a(ve), en(ebra)* 4) *TAR* = *t(...)*

a(ve), ar(cula) (?) 5) SOLEI = Solei 6) RAVE = r(emore) ave 7) BIVA = b(ene) iu(vante) a(ve) (?) 8) IOVI = Iovi 9) SINAV = sin(istra) av(e). Per la numerazione dei cippi vedi: fig. 3.

⁹ Linderski 1986, pp. 2146-2312. La lettura differisce in parte (cippi 1 e 9) da quella di Torelli: 1) CAVAP = *c(ontraria) av(e), a(uspicum) p(estiferum)* 2) FLUS = *Flus(ae)* 3) CAEN = *c(ontraria) a(ve), en(ebra)* 4) TAR = *t(...) a(ve), ar(cula) (?) 5) SOLEI = Solei 6) RAVE = r(emore) ave 7) BIVA = b(ene) iu(vante) a(ve) (?) 8) IOVI = Iovi 9) SINAV = *sin(ente) av(e)*.*

¹⁰ Beck 1994, pp. 100-110. Beck compara tre evidenze archeologiche: il *templum* di *Bantia*, l'*Horologium* di Augusto in Campo Marzio e un esempio archetipico di mitreo. I tre casi sarebbero da interpretarsi come evidenze diverse di un comune modello cosmologico.

¹¹ Carandini dà per certa la presenza di una palizzata che delimitava il perimetro del *templum* (Carandini 2000b, p. 256). Si riferisce ad alcune buche di palo rinvenute lungo il lato Ovest: «sempre in questo saggio sotto il portico si scoprivano in corrispondenza con i tre cippi dello stesso lato occidentale, tre fori per pali, perfettamente circolari e larghi m. 0,40 ciascuno, riempiti di terra di riporto, mentre accanto a due di questi fori, quello di Sud-Ovest e Ovest, si rinvenivano altri due fori riempiti di terra bruno rossiccia e colmi di frammenti ceramici. Ritengo possibile che si trattasse dei fori per la palizzata che secondo le fonti cingeva il *templum*» (cfr.: Torelli 1969, p. 40). In realtà buche simili non risultarono lungo il lato Nord, che è l'unico che è stato scavato integro, per cui l'ipotesi non è affatto confortata dalle evidenze oggettive.

¹² «Questo ciottolo è di forma piuttosto irregolare tanto che al momento della scoperta dubitai dell'analogia con gli altri precedentemente indicati» (cfr.: Mansuelli 1963, p. 319, nota 15).

¹³ Sui principi concettuali della aritmo-geometria pitagorica si veda ora il fondamentale: Zellini 1999.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Adamesteanu 1967 = D. Adamesteanu, *Frammento della Tavola Bantina*, in «StEtr» XXXV, 1967, pp. 667.

Adamesteanu, Torelli 1969 = D. Adamesteanu, M. Torelli, *Il nuovo frammento della Tabula Bantina*, in «ArchCl» XXI, 1969, pp. 1-17.

Beck 1994 = R. Beck, *Cosmic Models: Some Uses of Hellenistic Science in Roman Religion*, in «The Sciences in Greco-Roman Society. Aperion: A Journal for Ancient Philosophy and Science» 27.4, 1994, pp. 99-117.

Bottini 1978 = A. Bottini, *Scavi e scoperte. Banzi (Potenza)*, in «StuEtr» XLVI, 1978, pp. 548-549.

Bottini 1980 = A. Bottini, *Osservazioni sulla topografia di Banzi preromana*, in «AnnOrNap» 11, 1980, pp. 69-82.

Brizio 1887 = E. Brizio, *Una Pompei etrusca a Marzabotto nel Bolognese*, Bologna 1887.

Brown 1960 = F. E. Brown, *Cosa II. The temples of the Arx*, in «MemAmAc» vol. XXVI, 1960, pp. 9-18.

Brown 1980 = F. E. Brown, *Cosa. The making of a Roman Town*, Ann Arbor 1980, pp. 16-17.

Carandini, Cappelli 2000 = A. Carandini, R. Cappelli (a cura di), «Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città», (Catalogo della Mostra, Roma Museo Nazionale Romano, Terme di Diocleziano, 28 giugno-29 ottobre 2000), Roma 2000.

Carandini 2000 = A. Carandini, *Variazioni sul tema di Romolo. Riflessioni dopo «La nascita di Roma» (1998-1999)*, in Carandini, Cappelli 2000, pp. 95-150.

Carandini 2000a = A. Carandini, *Della fondazione di Roma. Considerazioni di un archeologo*, in Carandini, Cappelli 2000, pp. 9-11.

Carandini 2000b = A. Carandini, *Il templum in terra di Bantia*, in Carandini, Cappelli 2000, p. 256.

Castagnoli 1956 = F. Castagnoli, *Ippodamo di Mileto e l'urbanistica a pianta ortogonale*, Roma 1956.

Castagnoli 1963 = F. Castagnoli, *Recenti ricerche sull'urbanistica ippodamea*, in «ArchCl» XV, 1963, pp. 181-182.

Coarelli 1981 = F. Coarelli, *La doppia tradizione sulla morte di Romolo e gli auguracula dell'arx e del Quirinale*, in *Etruschi a Roma*, Roma 1981, p. 178.

Coarelli 1983 = F. Coarelli, *Il Foro Romano. Periodo arcaico*, Roma 1983, pp. 101-103.

Curletto 1990 = S. Curletto, *La norma e il suo rovescio*, Genova 1990.

Del Tutto Palma 1978 = L. Del Tutto Palma, *Bantia*, in *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, Roma 1978, VI, pp. 887-896.

Ducati 1927 = P. Ducati, *Storia dell'arte etrusca*, Firenze 1927.

Ducati 1928 = P. Ducati, *Guida alle antichità della villa e del Museo Etrusco di Marzabotto*, Bologna 1928.

Ducati 1936 = P. Ducati, *Italia antica*, Milano 1936.

Ducati 1939 = P. Ducati, *Voci d'Etruria*, Bologna 1939.

Grenier 1912 = A. Grenier, *Bologne villanovienne et étrusque*, Paris 1912.

Le Gall 1970 = J. Le Gall, *Rites de fondation*, in «Atti del Convegno di studi sulla città etrusca e italica preromana», Bologna 1970.

Linderski 1986 = J. Linderski, *The Augural Low*, ANRW II, 16.3, 1986.

Mansuelli 1965 = G.A. Mansuelli, *Contributo allo studio dell'urbanistica di Marzabotto*, in «PP» XX, 1965, pp. 314-325.

Pace 1938 = B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, vol. II, Napoli 1938.

Patroni 1941 = G. Patroni, *Vetulonia, Pompei e la Storia*, in «StEtr» XV, 1941, pp. 109-126.

Patroni 1941a = G. Patroni, *Architettura Preistorica generale ed italica. Architettura etrusca*, Bergamo 1941.

Rykvert 1981 = J. Rykvert, *L'idea di città. Antro-*

pologia della forma urbana nel mondo antico, Torino 1981, (trad. it da *The idea of a Town*, Princeton 1976).

Sassatelli 1974 = G. Sassatelli, *Problemi urbanistici della città etrusca di Marzabotto: revisione critica*, in «L'Archiginnasio» LXIII-LXV, 1968-1970, pp. 260-322.

Sassatelli 1990 = G. Sassatelli, *Culti e riti in Etruria Padana: qualche considerazione*, in «ScAnt» 3-4, 1989-1990, pp. 599-617.

Staccioli 1968 = R.A. Staccioli, *Urbanistica etrusca*, in «ArchCl» XX, 1968, pp. 148-150.

Torelli 1966 = M. Torelli, *Un templum augurale di età repubblicana a Bantia*, in «RendLinc» serie VIII, vol. XXI, 1966, pp. 293-315.

Torelli 1969 = M. Torelli, *Bantia*, in «RendLinc» serie VIII, vol. XXIV, 1969, pp. 39-49.

Vitali 1985 = D. Vitali, *L'acropoli di Marzabotto*, in «Santuari d'Etruria (Catalogo della Mostra)», a cura di G. Colonna, Milano 1985, pp. 88-92.

Zellini 1999 = P. Zellini, *Gnomon*, Milano 1999.