IL CONTENUTO DEL TESTO
DELLA MUMMIA DI ZAGABRIA

ORIGINE E LINGUA DEL TESTO

Nel primo fascicolo, dedicato alla Mummia, delle sue *Etruskische Wortdeutungen* (1937) il Vetter propone un nuovo inquadramento storico del massimo testo etrusco, attribuendolo agli ambienti sacerdotali di una colonia di commercianti ceretani stabilita in Egitto forse fin dai primi tempi della diaspora e raccolta attorno ad un santuario del dio Nethun. La ipotesi poggia su fragili basi di natura intrinseca al testo, sulla identificazione cioè del supposto nome divino *lusaś* di M. VI, 9 con *lvsl* del fegato di Piacenza e con l'eroe ceretano Lauso, figlio di Mezenzio, ricordato da Virgilio nell'Eneide (VII, 649 sgg.); oltrechè sulla supposizione che il culto di Nettuno, la cui festa occupa quasi per intiero due colonne della Mummia, sia originario di Cere e introdotto a Roma, nel santuario di Campo Marzio, già dal principio del IV secolo av. Cr.

I fondamenti fonetici della equazione *lusaś-Lausus* sembrano impeccabili; ma la illazione storica, almeno nel senso specifico voluto dal Vetter, appare arrischiata e comunque indimostrabile. Nella sua pia rievocazione dei grandi personaggi della leggenda italiana il Poeta accoglieva una tradizione rielaborata e contaminata ormai da secoli, le cui varianti appaiono ad esempio evidenti nel caso di Caco, mostro semifero nell'Eneide, vate giovinetto nella versione etrusca del mito. Se Lauso è l'etrusco *lus-*, la sua individualizzazione virgiliana non autorizza una connessione originaria con Cere. Che Nethun dio del mare fosse venerato nella grande città costiera e nei suoi scali di Alsio, Pirgi e Punico è ipotesi sommamente probabile; ma ciò non esclude la possibilità di culti analoghi in altri centri dell'Etruria marittima (1). Del resto tanto Nethun quanto il supposto *lus-* appaiono nel testo della Mummia

(1) Cfr. Taylor, *Local cults in Etruria*, 1923, pp. 35, 173, 244.

insieme con altri nomi di divinità (*eiser śic śeuc, tin-, velθa, culś-, veive-* ecc.); cosicchè alla stessa stregua potrebbe esser considerato di origine ceretana il fegato di Piacenza.

Non è possibile stabilire se colonie di commercianti etruschi si siano formate in Egitto già nel VII e VI secolo av. Cr., nel periodo cioè della grande espansione marittima dell'Etruria; come invece sembra provato per Cartagine (2). Testimonianze sicure della presenza di Etruschi sulle coste egiziane e nella valle del Nilo non si hanno prima del III secolo, quando l'Etruria era già entrata a far parte dell'organismo politico romano: e si tratta certo, oltre che di commercianti, di mercenari. Essi ci appaiono grecizzati o romanizzati: come potrebbe dedursi dal nome di Metrodoro, colono militare, o di quel Pedio che è ricordato nella iscrizione di una tomba della necropoli alessandrina di Hadra (3). Manca dunque tuttora di prove la supposizione che il libro della Mummia si ricolleghi agli ambienti di un nucleo etrusco stabilito in suolo egiziano con propri culti e propria amministrazione, analogo ad esempio alla colonia ebraica di Elefantina. Il documento non proviene certo dal Delta, ma dal Fayûm o dalla media o alta valle del Nilo; come pare comprovi il suo stato di conservazione (4). Esso è isolato. Tagliato a strisce longitudinali in forma di bende, venne a far parte dell'involucro di una mummia: ebbe cioè un impiego del tutto indipendente dal suo valore originario di volume scritto (5). Lo stesso materiale, la tela di lino, quantunque non estraneo alle usanze egiziane, rende assai più verisimile un rapporto d'origine del libro con l'Italia che non con il paese del papiro. Tutto ciò porterebbe a cercare la ispirazione del testo piuttosto in Etruria che in Egitto; sia che essa abbia appartenuto al patrimonio letterario-religioso di uno di quegli immigrati italiani, il cui numero cresce in età augustea (6), sia che la sua presenza in Egitto debba essere attribuita ad altra causa occasionale. Vedremo come questa ipotesi si accordi con la data e con il contenuto del documento.

---

(2) La iscrizione etrusca su tavoletta d'avorio di Cartagine si può datare nel VI secolo: cfr. BENVENISTE, *Notes étrusques* in *St. Etr.*, VII, p. 245 sgg.

(3) BRECCIA, in *Bulletin Societé Archéol. d'Alexandrie*, 1830, p. 99 sgg.

(4) BRECCIA, *op. loc. cit.*

(5) Cfr. HERBIG, *Libri lintei etrusci fragmenta zagrabiensia* (*CIE* I, Supp. I), p. 4 sgg.

(6) ROVSTOVZEV, *Storia economica e sociale dell'Impero Romano* (Firenze, 1933); p. 63 e bibliografia in nota.

Tralasciando i caratteri esterni del libro etrusco di Zagabria, evidentemente un *volumen* arrotolato da sinistra a destra e letto in senso orizzontale, dobbiamo rivolgerci anzitutto all'esame della scrittura e della lingua per aver notizie dell'età e dell'origine del testo. Le ottime osservazioni paleografiche dello Herbig hanno impostato su basi critiche il problema cronologico del libro della Mummia (7). Eliminato ciò che vi era di vago e convenzionale nelle formule « età tolemaica » o « greco-romana », esse hanno avvalorato con seri confronti la possibilità che la redazione del documento scenda in piena età augustea. Meno studiate appaiono invece le peculiarità linguistiche del testo, in relazione con il problema dello sviluppo cronologico dell'etrusco e delle sue varianti dialettali.

Il libro della Mummia si rivela anche ad un primo esame superficiale redatto in quella lingua neo-etrusca, della quale possediamo sufficiente documentazione epigrafica a partire dal IV secolo av. Cr.: la lingua del Cippo di Perugia, della iscrizione tombale dei Precu, dell'*elogium* di Laris Pulena. Vi riscontriamo le stesse sostanziali caratteristiche fonetiche ed ortografiche che caratterizzano questi testi e le altre iscrizioni minori: tendenza all'aspirazione delle consonanti mute, particolarmente in condizioni determinate, e relativa oscillazione grafica (*muϑ* rispetto a *mutin*, *ϑaχśin* rispetto a *ϑaca*, *hate* = *haϑe*, *śrencve* = *śrenχve*) (8); tendenza alla sincope delle sillabe atone, alla formazione di complessi gruppi consonantici, e presenza delle sonanti (*vacl* rispetto a *vacil* di Capua, *vinm* rispetto a *vinum*, *cilϑcva*, *heχśϑ*, *cñtnam*, *cñticñϑ*) (9); apertura della *i* in *e* in certe sillabe radicali (*cepen* rispetto a *pri-cipen* di Capua, *etnam* rispetto a *itna* di Capua) (10); riduzione del dittongo *ai* > *ei* (11), ecc. Più difficile questione è quella della cronologia relativa di singole parti del testo; posto che la varietà della sua composizione corrisponda almeno in parte a differente origine degli elementi in esso contenuti. Si può supporre ad esempio che la così detta « cantilena » al principio della VII colonna (2-6), ricca di forme vocaliche, sia di redazione piuttosto

---

(7) Herbig, *op. cit.*, p. 15 sgg.
(8) Pallottino, *Elementi di lingua etrusca*, p. 22 sgg.
(9) ibid., p. 21, § 12.
(10) ibid., p. 19, § 7, b).
(11) ibid., p. 20, § 8.

antica, forse etrusco arcaica (12); quantunque parole come *velθre* ed *aisvale* si presentino in una forma foneticamente neo-etrusca (aspirazione presso la liquida, riduzione della *u* in *v*). Esistono poi elementi di sapore arcaicizzante, come *hante-c* e *hate-c* delle colonne III e IV rispetto a *haθe-c* delle colonne VIII e IX, *mulaχ* di VIII, 5 rispetto a *mlaχ*: caso quest'ultimo che dovrà piuttosto attribuirsi a dotto preziosismo etimologico, favorito dal non lontano *mula* (VIII, 9), che non a sopravvivenza tradizionale (13). L'uso costante di *ha(n)te-c* nel complesso di formule del *flere in crapśti* (III-IV colonna) mi sembra invece più significativo, contrapponendosi all'uso di *haθe-c* nel parallelo complesso del *flere neθunśl* (VIII-IX colonna). Anche la forma non aspirata *śrencve* (rispetto a *śrenχve*) appare nel primo rituale ed è completamente assente dal secondo. Dobbiamo dedurre che i passi relativi alla festa di Nethun siano di redazione cronologicamente più evoluta?

Se vi è fenomeno linguistico controllato che distingua nettamente due aree dialettali nell'ambito del neo-etrusco, questo è l'uso diverso delle sibilanti *s* o *ś* nelle desinenze genitivali. Mentre in Etruria Meridionale si conservano i genitivi in *-s*, *-si* propri dell'etrusco arcaico, le città del settentrione, in crescente sviluppo culturale a partire dal V secolo, offrono la innovazione *-ś*, *-śi* (14). A questa regola si contrappone la preferenza per i suffissi *-sa*, *-sla* nel settentrione, per *-śa*, *śla* nel mezzogiorno. Ora il libro della Mummia, tolte rarissime eccezioni (*cealχus* in XI, 12, *fleres* IX, 14), presenta costantemente forme di genitivo in *-ś*: ciò rivela, senza possibilità di dubbio, l'appartenenza del testo all'area linguistica settentrionale del neo-etrusco. Resta così esclusa in modo definitivo la ipotesi di una connessione fra il documento ed eventuali gruppi etruschi stabiliti *ab antiquo* in territorio egiziano; e comunque la origine ceretana del testo. Un indizio per stabilirne in modo più preciso la provenienza potrebbe esser dato dal confronto fra *unialti ursmnal aθre* (III, 10-11), all'incirca « nel tempio di *Uni Ursmnei* » con i gentilizi *ursmini*, *Orsminnius* di Chiusi (*CIE* 3033, *CIL* XI, 2370) (15).

---

(12) Trombetti, *LE*, p. 104 sgg.
(13) Pallottino, *op. cit.*, p. 74, § 145.
(14) ibid., p. 23, § 19.
(15) Trombetti, *LE*, p. 66.

LE PARTI DEL LIBRO

Così come oggi ci appare (16), il libro della Mummia contiene dodici colonne manoscritte, delle quali possediamo principalmente la parte superiore. I frammenti di quattro fasce tagliate traversalmente si sono potuti riaccostare fra loro, restituendo una parte notevole del testo, nel modo che risulta dallo schema seguente:

Colonne: I : conservata per l'altezza della quarta fascia (5 righe)
II : terza e quarta fascia (13 righe)
III : prima, terza e quarta fascia (5 e 12 righe)
IV : su quattro fasce (22 righe)
V : su quattro fasce (23 righe)
VI : su quattro fasce (18 righe)
VII : su quattro fasce (24 righe)
VIII : su quattro fasce (18 righe)
IX : su quattro fasce (22 righe)
X : su quattro fasce (23 righe)
XI : su quattro fasce (18 righe)
XII : su quattro fasce (13 righe)

La prima fascia contiene il principio delle colonne III-XII. Una quinta fascia, non combaciante con le precedenti, ci conserva, per un'altezza massima di 6 righe, il seguito delle colonne VIII-XI. Il frammentino di una sesta fascia, di discussa collocazione, abbraccia due colonne per l'altezza di 5 righe.

Il primo problema che s'impone all'esegeta è quello dei limiti originali e della restituzione del testo. L'esame dei frammenti ci permette di stabilire che la XII colonna è l'ultima verso sinistra (la scrittura va naturalmente da destra a sinistra) e che l'intero testo termina con la sua tredicesima riga. Ma dobbiamo supporre la mancanza di altre colonne avanti la I ? Qual'è inoltre la vera lunghezza delle singole colonne? Se di esse conosciamo il principio

(16) La più recente edizione completa del testo, la cui lettura è stata in parte rafforzata dall'applicazione dei raggi infrarossi, in RUNES-CORTSEN, *Der etruskische Text der Agramer Mumienbinde*, 1935.

e lo sviluppo per l'altezza di quattro fasce, alle quali dopo una certa lacuna si aggiunge la quinta fascia, ci sfugge l'entità delle parti che mancano appresso. È chiaro che l'importanza di questi quesiti è fondamentale per lo studio e la conoscenza del testo; ma è altrettanto chiaro che un tentativo per dar loro una risposta non può esser fatto se non in conseguenza della indagine esegetica che spiana la via alla ricostruzione delle parti perdute del testo stesso. Dobbiamo perciò lasciar sospeso provvisoriamente il problema, contentandoci dei dati oggettivi offerti dal documento.

Stabilire le partizioni interne di un testo, sia pure nelle grandi linee, è il primo passo verso la sua interpretazione. Sotto questo punto di vista il libro della Mummia può considerarsi un documento prezioso e fortunato; quantunque di questa sua caratteristica si sia tenuto finora scarso conto (17). Esso presenta in diversi punti delle colonne spazi d'intervallo fra riga e riga, il cui valore di separazione logica non può porsi in dubbio qualora si consideri che le righe precedenti gli spazi appaiono talvolta più brevi delle altre (VI 13, 17; XI, 11), analogamente a quanto accade per la riga finale del testo (XII, 13). Va inoltre considerato il ricorrere costante di formule contenenti numerali nelle righe seguenti gli spazi (VI, 14; VIII, 3; IX γ 2; XI, 12, 17). Ambedue le particolarità (riga più breve e riga seguente con numerali) appaiono in VI, 8-9, dove manca l'intervallo, ma si ha in compenso una separazione mediante una linea di puntolini rossi. L'inizio di nuovi membri logici del testo è da supporre anche coincidente con l'inizio della colonna VIII, la cui prima riga contiene una formula affine a quelle delle righe che seguono gli spazi. Riscontriamo così divisioni del testo nelle colonne IV (dopo la riga 22), VI (dopo le righe 8, 13, 17), VIII (prima della riga 1 e dopo la riga 2), IX (dopo la riga γ 1), XI (dopo le righe 11 e 16). Esse appaiono particolarmente frequenti in certe colonne (come la VI e la XI), formando capitoletti brevi di 11, 5, 4 e perfino due sole righe (VIII, 1 e 2). È naturalmente ovvio che le parti mancanti del testo dovevano contenere altre divisioni; ma il fatto che di esse non ci sia conservata traccia fino alla IV colonna induce a pensare che i capi-

---

(17) Vedi Krall, *Die etruskischen Mumienbinden* (*Denkschrift. Akad. Wien*, 1892), p. 23 sgg.; Skutsch, *Etruskische Monatsnamen und Zahlwörter* (*Rhein. Museum* LVI, 1901, p. 638 sgg.); Torp, *Etruskische Monatsdaten*, 1902; Olzscha, in *St. Etr.*, VIII, p. 247 sgg.; IX, p. 191 sgg.

toli contenuti nella prima parte del testo fossero notevolmente più lunghi di quelli attestati nelle colonne finali.

Oltre che sulle palesi indicazioni del manoscritto la partizione interna del testo dovrà basarsi sull'esame diretto ed intrinseco del suo contenuto: sulla ricerca cioè di quelle parole e di quelle formule che ricorrono e si raggruppano più di frequente in determinati luoghi. È questo un campo d'indagini nel quale non ha mancato di esercitarsi la critica ermeneutica (18). Essa ha individuato certi complessi di formule corrispondenti che costituiscono un vero e proprio « motivo » fondamentale del testo e corrispondono senza dubbio a liturgie (in etrusco probabilmente *aisna*) o descrizioni di cerimonie con riti analoghi, ma divinità diverse. In tutto il libro della Mummia si distinguono almeno quattro di questi complessi, in due dei quali l'oggetto del culto è indicato dal gruppo *eiser śi-c śeu-c* (gen. *aiseraś śeuś*), un collegio di numi (II e V), in un altro da *flere in crapśti* (III-IV), in un altro ancora da *flere neϑunśl*, cioè l'imagine di Nettuno (VIII-IX). Naturalmente i complessi di formule ci sono conservati più o meno lacunosi: la loro sezione iniziale sopravvive parzialmente soltanto per le liturgie del *flere in crapśti* (III, 1-5 e 12-23) e del *flere neϑunśl* (VIII, 3-17, γ 1-6). Ad uno dei complessi degli *eiser śi-c śeu-c* seguono formule speciali nelle quali ricorre la parola *ϑesan* (V, 16-23).

Le altre parti del testo non presentano raggruppamenti e complessi logici di tanta evidenza. Nelle prime righe della colonna VI e nelle colonne X e XI ricorrono con una certa frequenza parole simili, tali da farci supporre una sostanziale affinità di contenuto: come *aniaχ* (gen. *aniaχeś*) (VI 2, 4; XI γ 5), *hamφes/ś*, *hamφisca*, *hamφeϑi*, *hamφeϑeś* per lo più contrapposti a *laeś*, [*l*]*eiveś*, *laivisca*, *laiscla*, *laeti* (VI 3, 5, 6, 9, 10; X, 6, 21, γ 5; XI γ 4, 6); *streta* (loc. *stretеϑ*) (VI, 3; XI, γ 4); *peϑereni* (VI, 4; X, 2, 4; XI, 8); *velϑa*, *velϑe*, *velϑineś*, *velϑinal* (VI, 7; X, 8, 10, 15; XI, 8). Il capitoletto VI, 9-13 è caratterizzato dalle parole *lusaś*, *lustreś*, forse menzione della divinità venerata; come *tinśin* nel successivo capitoletto VI, 14-17. Il principio della colonna VII (1-6) è occupato da una sorta di cantilena con versetti rimati: le righe successive

(18) Cfr. principalmente LATTES, *Saggi e appunti intorno alla iscrizione etrusca della Mummia*, 1894; TORP, *Etruskische Beiträge*, II, p. 1 sgg.; ROSENBERG, *Etruskisches* in *Glotta*, IV, 1913, p. 51 sgg.; TROMBETTI, *LE*, p. 63 sgg.; PALLOTTINO, in *St. Etr.*, VI, 273 sgg.; OLZSCHA, in *St. Etr.*, VIII, p. 247 sgg.; IX, p. 191 sgg.

contengono con notevole frequenza la parola *cepen*, nota altrimenti come un titolo di natura sacerdotale (19). Nel capitoletto formato dalle prime due righe della colonna VII la divinità menzionata è Culsu, nella forma aggettivale *culścva*. Caratteristici della colonna XII sono il ricorrere delle forme *hilarϑuna*, *hilarϑune* e il nome della dea Uni Ursmnei (*unialti ursmnal*).

In base alle indicazioni dirette del testo e allo studio dei suoi raggruppamenti si può così delineare provvisoriamente il seguente schema di ripartizione:

a) sezione d'incerto contenuto (colonna I)

b) liturgia degli *eiser śi-c śeu-c* (II)

c) liturgia del *flere in crapśti* (III-IV)

d) liturgia degli *eiser śi-c śeu-c* e formule con *ϑesan* (V)

e) sezione caratterizzata dalle parole *aniaχ*, *hamφe-* e *lae-*, *peϑerenі*, *velϑa* ecc. (VI, 1-8)

f) capitoletto con *lusaś*, *lustreś* (VI, 9-13)

g) capitoletto con *tinśin* (VI, 14-17)

h) cosidetta cantilena e sezione caratterizzata dalla parola *cepen* (VII)

i) capitoletto con *culścva* (VIII, 1-2)

l) liturgia del *flere neϑunśl* (VIII-IX fino a γ 1)

m) inizio di capitoletto e sezione caratterizzata dalle stesse parole di *e*) (IX, γ 2-3, X, XI, 1-11)

n) capitoletto con *veiveś* (XI, 12-16)

o) inizio di capitoletto e sezione caratterizzata dalle stesse parole di *e*) ed *m*) (XI, 17-18, γ 1-6)

p) sezione caratterizzata dalle parole *hilarϑuna*, *hilarϑune* (XII)

Il frammentino isolato della sesta benda, il così detto « frammento nuovo », contiene nella colonna di destra (la precedente) parole che si riconnettono alla liturgia degli *eiser śi-c śeu-c*, nella colonna di sinistra (successiva) la forma *laetiś* propria delle sezioni

---

(19) Cortsen, *Die etruskischen Standes- und Beamtentitel*, 1925, p. 127 sgg.; Leifer, *Zur Vorgeschichte des römischen Führeramts*, 1931, p. 280 sgg.

e), *m*) ovvero *o*). Una così fatta combinazione è possibile soltanto nelle due sezioni adiacenti *d*) ed *e*), di cui la prima parte è mancante e doveva occupare rispettivamente la fine delle colonne IV e V (20).

IL CONTENUTO : RITUALE IN FORMA DI CALENDARIO RELIGIOSO

Abbiamo visto che all'inizio di ogni nuovo capitolo del libro, del quale ci sia conservata la prima riga, appare una formula contenente un numerale (*zaϑrumsne* in VI, 9; *eslem zaϑrumiś* in VI, 14; *ciś śariś* in VIII, 1; *huϑiś zaϑrumiś* in VIII, 3; *ciem cealχuś* in IX, γ 2; *eslem cealχus* in XI, 12; *ϑunem* [*cialχuś*] e *eslem cialχuś* in XI, 17). Accanto ai numerali appaiono in VI, 14 e VIII, 3 le parole *acale* e *celi*, la cui connessione con i nomi dei mesi etruschi Aclus e Caelius, tramandati da Papia, appare troppo evidente per dar luogo a dubbi seri (21). La interpretazione delle formule introduttive dei capitoli come date contenenti il nome del mese e il numero del giorno ha resistito ad ogni critica ed è stata ribadita ora dal Vetter. La loro connessione con un testo contenente nomi di divinità e formule liturgiche non può essere spiegata se non pensando a norme rituali o *acta* in forma di calendario religioso.

La mancanza di date nelle prime colonne e il loro raggrupparsi verso la fine del testo potrebbero far supporre che il calendario religioso fosse limitato soltanto ad una parte del libro. Ma le date sono in connessione con l'inizio dei singoli capitoli ed abbiamo osservato che le ripartizioni sono frequenti sopratutto nelle colonne finali. Che del resto le grandi liturgie contenute nelle colonne II-V e VII-IX fossero anch'esse precedute da una indicazione di data e facessero quindi parte del calendario religioso è provato dall'inizio del complesso del *flere neϑunśl* (VIII, 3), il solo del quale possediamo la prima riga. Anche il Vetter ritiene che il testo sia tutto formato da un calendario; ma, fuorviato dal numero dodici delle colonne conservate, ammette una corrispondenza approssimativa tra mesi e colonne, osservando che *acale*, tradotto dalla glossa « giugno », appare precisamente nella colonna VI, mentre *celi*, equivalente a settembre, ha inizio più tardi, nella colonna VIII. La seducente induzione del Vetter urta contro la incertezza

(20) Olzscha, *St. Etr.*, IX, p. 206 sgg.

(21) Cfr. Mommsen, *Rhein. Museum*, XVI, p. 145; Müller-Deecke, *Die Etrusker*, II, p. 307, n. 24 a; Skutsch, *Rhein. Museum*, LXI, p. 638 sgg.

sui veri limiti iniziali del testo e per conseguenza sul numero delle colonne, contro la diversa lunghezza dei capitoli al principio e alla fine del libro, contro la natura stessa frammentaria e ineguale del calendario. Vedremo dall'esame particolareggiato delle singole date e delle cerimonie relative come la ipotesi del Vetter, anche se non potrà sussistere nel senso di una rassegna *completa* dei mesi in relazione con le dodici colonne, ha valore per quanto concerne il carattere cronologicamente progressivo delle festività enumerate.

Esaminiamo i passi contenenti numerali con aspetto di date:

VI, 9 (inizio di capitoletto): *zaϑrumsne lusaś fler hamqisca ϑezeri....*

VI, 14 (inizio di capitoletto): *eslem zaϑrumiś acale tinsin śarve....*

VIII, 1 (inizio di colonna e probabilmente di capitoletto): *ϑucte ciś śariś esvitn vacltnam....*

VIII, 3 (inizio di capitoletto): *celi huϑiś zaϑrumiś flerχva neϑunśl....*

X, 2 (interno di capitoletto): *..cus peϑereni ciem cealχuz capeni(?)...*

XI, 1 (inizio di colonna): *acal[e]* testo avariato, forse seguiva numerale

IX, γ 2 (inizio di capitoletto): *ciem cealχuś lauχumneti eisna ϑaχśein....*

XI, 8 (interno di capitoletto): ... *peϑereni eslem zaϑrum mur in velϑineś...*

XI, 12 (inizio di capitoletto): *eslem cealχus etnam aisna cesal....*

XI, 15 (interno di capitoletto): *etnam ais[na] esa* (?) *iχ huϑiś zaϑrumiś....*

XI, 17 (inizio di capitoletto): *ϑunem [cialχuś et]nam iχ eslem cialχuś...*

XII, 10 (interno di capitoletto): *..ϑunem cialχuś masn unialti ursmnal..*

Non in tutti i passi il numerale, indicante presumibilmente il giorno, è accompagnato dal nome del mese. Ciò si rileva con certezza in VI, 9; XI, 12, 15, 17: dove le parole che si leggono vicino

ai numerali hanno una funzione abbastanza chiara e comunque non possono equivalere a nomi di mesi. Dubbia è la questione per le parole *lauχumneti* (IX, γ 2), *peϑereni* (X, 2; XI, 8), *capeni* (X, 2); *masn* (XI, 10) (22) la prima sembra indicare piuttosto il luogo dove si compiono le cerimonie e significa probabilmente « in regia »; mentre *peϑereni* ricorre in altri passi senza rapporti con date (VI, 4; X, 4) e *capeni* è d'incerta lettura. Restano le forme *acale* (VI, 14; XI, 1), *ϑucte* (VIII, 1) e *celi* (VIII, 3). Tolto il passo corrotto di XI, 1, esse appaiono in principio di capitoletto e in un ordine progressivo, che per *acale* e *celi* coincide con la sequenza di Papia e del Liber Glossarum di Leida:

marzo	=	Vel(c)itanus (**vel(χ)itna* ?)
aprile	=	Cabreas (*capr-*)
maggio	=	Ampiles (**hamp/φ-* ?)
giugno	=	Aclus (**acale* > **acle*)
luglio	=	Traneus (**t(u)rane*)
agosto	=	Ermius (**hermi*)
settembre	=	Caelius (*celi*)
ottobre	=	Xo(s)fer

Il mese *ϑucte* non trova posto nelle glosse, e ciò potrebbe far pensare ad una corrispondenza con gennaio, febbraio, novembre o dicembre, assenti dalla sequenza. Ma in tal caso la naturale progressione cronologica comprovata da *acale-celi* sarebbe distrutta. Molto più probabile è la ipotesi che *ϑucte* corrisponda effettivamente ad uno dei due mesi intermedi fra *acale* e *celi*, altrimenti attestati con i nomi Traneus ed Hermius, ambedue derivati da nomi di divinità (Turan, Hermes). Nell'antica onomastica dei mesi il fenomeno della pluralità dei nomi è frequentissimo; e in ambiente etrusco, come in Grecia, può giustificarsi anche sulla base dei separatismi culturali propri dei diversi centri (23). Si noti inoltre che Traneus non appare in Papia. La forma *ϑucte* va naturalmente riconnessa alla radice *ϑuc/χ-* che indica, a quanto pare,

---

(22) Torp, *Etruskische Monatsdaten*, p. 12 sgg.
(23) Cfr. Vetter, *Etruskische Wortdeutungen*, I, p. 17 sgg.

un'azione sacra (24): cosicchè la formazione onomastica sarebbe in fondo analoga ai tipi Ἑκατομβαιών, Θυῖος ecc.

Nelle date nelle quali non appare il nome del mese, esso è evidentemente sottinteso e deve supporsi nominato in uno dei capitoletti antecedenti. Se il numerale non si mostra in principio di capitolo, possiamo pensare ad una data cui si fa cenno incidentalmente o come confronto per la cerimonia in corso. In X, 2 incontriamo lo stesso numerale di IX, γ 2 (*ciem cealχuś/z*) e non si tratta quindi probabilmente che della ripetizione della data nell'ambito del medesimo capitoletto. In XI, 15, nell'interno del capitoletto datato *eslem cealχus*, si ha l'espressione *etnam ais*[*na*] *esa? iχ huθiś zaθtrumiś*, cioè approssimativamente « inoltre (servizio) divino come il giorno *huθiś zaθrumiś* »; e che si tratti proprio dello *huθiś zaθrumiś* che data il capitolo VIII, 3 - IX γ 1, cioè la liturgia di Nethun, è provato dalla riga successiva (XI, 6) nella quale appaiono le parole *flerχve* e *neθunśl*. Ma v'è di più. Se la data *huθiś zaθruniś* è citata come confronto senza la specificazione del nome del mese (*celi*), ciò significa che in questa parte del testo il mese non è mutato e ci troviamo ancora nell'ambito di *celi*. Il successivo capitoletto s'inizia con la espressione: *θunem* [*cialχuś et*] *nam iχ eslem cialχuś* (XI, 17), cioè: « il giorno *θunem cialχuś* anche come il giorno *eslem cialχuś* ». Nella colonna XII (9,10) si ha infine la espressione: *etnam aisna iχ matam* |||| *vacl-tnam θunem cialχuś masn* ecc., che sulla stessa base dovrebbe interpretarsi: « inoltre (servizio) divino come *matam* |||| *vacl-tnam* il giorno *θunem cialχuś masn* ». Tutto il già rilevato porterebbe logicamente a collegare il *θunem cialχuś*, citato per confronto in XII, 10, al *θunem* [*cialχuś*], che appare in testa al capitoletto in XI, 17, e ad escludere per conseguenza la parola *masn* dalla data, supponendo che il testo della colonna XII faccia parte di un giorno del mese *celi* successivo a *θunem cialχuś*. Avremmo così il quadro:

MESE DI *CELI* (SETTEMBRE)

giorni: 1)	*huθiś zaθrumiś*	liturgia di Nethun	(VIII, - IX γ 1)
2)	*ciem cealχuś*		(IX γ 2 - ....)
3)	*eslem cealχus*	qualche rito come *huθiś zaθrumiś*	XI, 12-16)
4)	*θunem cialχuś*	qualche rito come *eslem cialχuś*	(XI, 17....)
5)	— — ? — —	qualche rito come *θunem cialχuś*	(XII)

(24) PALLOTTINO, *Elementi di lingua etrusca*, p. 93.

Resterebbe da considerare il numero *eslem zaϑrum* in XI, 8; ma esso non appare in genitivo come gli altri ed è quindi incerto possa trattarsi di data.

Sorge ora il problema del valore quantitativo dei numerali designanti i giorni del calendario: problema grosso e complicato per le sue vaste risonanze in tutti i campi dell'ermeneutica etrusca. Diremo subito che nel nostro caso non si può pensare a numeri più alti di quelli dei giorni del mese; ma anche su questo limite non esiste compiuto accordo. Mentre il calendario cesariano conosce mesi di 31 giorni come massimo, in certi calendari probabilmente religiosi di ambiente latino sarebbero esistiti mesi di 32, 36 e fin 39 giorni: ciò pone in giusto rilievo il Vetter (25). Comunque voglia giudicarsi tale possibilità, resta però sempre praticamente certo che nelle date del libro della Mummia le parole designanti la decima (*zaϑrum*, *cialχ-* o *cealχ-*, forse *śar-* in *śariś*) non oltrepassano il valore di trenta. Il punto di partenza per un tentativo di risoluzione è dato dalla proposta successione dei giorni del mese *celi*, basata sulla oggettiva analisi del testo. Si può pensare che in essa vi sia qualche salto di uno o più giorni; ma non che manchi il progressivo ordine cronologico. Ne deduciamo anzitutto che *zaϑrum* è decina inferiore a *cialχ-* (*cealχ-*): il che bene concorda con le comuni accezioni « venti » e « trenta ». Resta poi eliminato lo schema del Vetter che, basandosi sui valori delle unità 1 *zal*, 2 *ϑu*, 3 *ci*, 4 *huϑ* ed escludendo la funzione sottrattiva del suffisso *-em*, spiega le date:

huϑiś zaϑrumiś	= 24
ciem cealχuś	= 33
eslem cealχus	= 31
ϑunem cialχuś	= 32

Adottando per pura comodità convenzionale i valori 20 e 30 per *zaϑrum* e *cialχ* - (*cealχ-*), passiamo ora la serie al vaglio dei principali sistemi d'interpretazione delle unità, applicati con l'accettazione (A) o con la esclusione (E) della funzione sottrattiva di *-em*:

Trombetti (1 *maχ*, 2 *zal*, 3 *ci*, 4 *śa*, 5 *ϑu*, 6 *huϑ*)
valori A - 26, 27, 28, 25; E - 26, 33, 32, 35

(25) *Op. cit.*, p. 49, nota.

Ribezzo (1 *maχ*, 2 *ϑu*, 3 *zal*, 4 *huϑ*, 5 *ci*, 6 *śa*):
valori A - 24, 25, 27, 28; E - 21, 35, 33, 32

Goldmann (1 *maχ*, 2 *ϑu*, 3 *ci*, 1 *śa*, 5 *huϑ*, 6 *zal*)
valori A - 25, 27, 21, 28; E - 25, 33, 36, 32

Devoto (1 *maχ*, 2 *ci*, 3 *ϑu*, 4 *huϑ*, 5 *śa*, 6 *zal*)
valori A - 24, 28, 24, 27; E - 24, 32, 36, 33

Torp-Cortsen (1 *ϑu*, 2 *zal*, 3 *ci*, 4 *śa*, 5 *maχ*, 6 *huϑ*)
valori A - 26, 27, 28, 29; E - 26, 33, 32, 31

La progressione si ottiene nei due soli casi: Ribezzo A e Torp-Cortsen A. Il primo di essi presuppone però il valore *ci* = 5 e per conseguenza la decina *cialχ* = 50; ed è quindi da escludere. Resta la soluzione del Torp, che appare piena di verosimiglianza anche per il carattere ininterrotto della progressione:

huϑiś zaϑrumiś	= 26
ciem cealχuś	= 27 (tre da trenta)
eslem cealχuś	= 28 (due da trenta)
ϑunem cialχuś	= 29 (uno da trenta) (26)

Il giorno di *celi*, successivo a *ϑunem cialχuś*, che occupa la XII colonna sarebbe in tal caso *cialχuś*, cioè 30. Il valore *śar-* = 10 è proposto dubitativamente dal Cortsen.

Applicando il sistema ottenuto a tutte le date e riassumendo le partizioni del testo si ottiene il seguente quadro:

a) (giorno e mese imprecisato)	— sezione incerta (colonna I)
b) (» » »)	— liturgia degli *eiser śi-c śeu-c* (II)
c) (» » »)	— liturgia del *flere in crapśti* (III-IV)
d) (» » »)	— liturgia degli *eiser śi-c śeu-c* (V)
e) (giorno imprecisato di aprile o maggio?)	— sezione con *aniaχ-*, *hamφe* e *lae* ecc. (VI, 1-8)

(26) Torp, *op. cit.*, p. 9 sgg.; Trombetti, *LE*, p. 119 sgg.

f) 20 aprile o maggio?	— cerimonie in onore di *lusaś*, *lustreś* e riti come per il *flere in crapśti* (VI, 9-13)
g) 18 giugno (*acale*)	— cerimonie in onore di Tin (IV, 14-17)
h) (giorno e mese imprecisato)	— « cantilena » e sezione con i *cepen* (VII)
i) 13 (?) luglio o agosto (*ϑucte*)	— cerimonie in onore di Culsu (VIII, 1-2)
l) 26 settembre (*celi*)	— liturgia del *flere neϑunśl* (VIII, 3-IX γ 1)
m) 27 settembre	— inizio di capitoletto e sezione come *e*) (IX γ 2 - X - XI, 1-11)
n) 28 settembre	— cerimonie in onore di *veive* e alcuni riti come il 26 (XI, 12-16)
o) 29 settembre	— riti come il 28 (XI, 17) e altre cerimonie
p) 30 (?) settembre	— sezione con *hilarϑuna*, *hilarϑune* e alcuni riti come il 29 (XII): cerimonie in onore di Uni Ursmnei.

Resta così nella sostanza e nelle parti definito con sufficiente approssimazione il contenuto del libro della Mummia. Esso è un calendario religioso, nel quale si rilevano due fondamentali e particolari caratteristiche:

1) descrizione per esteso, più o meno lunga e minuziosa, delle festività e cerimonie;

2) enumerazione a carattere parziale e frammentario, limitata soltanto ad alcuni giorni e mesi, dell'anno (per es. del mese *ϑucte* il solo giorno *ciś śariś*, il mese *celi* a partire dal giorno *huϑiś zaϑrumis*, mancanza dei mesi successivi a *celi* ecc.).

Tentando un inquadramento del documento nel mondo religioso di quelle culture che appaiono più intimamente collegate con l'Etruria per ragioni storiche e geografiche, il nostro pensiero corre naturalmente al calendario religioso romano, elemento cultuale così preponderante e ricco di sviluppi. Ma il testo della Mummia

non ha diretti rapporti con i veri e propri « calendari », con quei documenti cioè, conservati in esemplari epigrafici, che contengono un elenco completo e progressivo dei giorni, con annotazioni più o meno sommarie delle loro caratteristiche e delle celebrazioni (27). Esso offre in più la descrizione spesso prolissa delle feste, in meno la completezza dell'elenco: appartiene dunque a tutt'altro tipo di documento, di natura più letteraria, corrispondente ai rituali, agli *acta* e in genere agli scritti formanti gli archivi sacerdotali del mondo italico e romano. Tra i documenti a noi conservati, gli esempi più significativi da addurre come confronto sono le Tavole Iguvine, il resoconto dei Ludi secolari, gli Acta dei fratelli Arvali (28). Anche distinguendo rituali veri e propri, cioè leggi religiose, come nelle Tavole Iguvine (nelle quali prevale la formula *fetu* « si faccia »), dai rendiconti di collegi sacerdotali (nei quali prevalgono le formule *fecit, fecèrunt*), la sostanza delle cerimonie descritte è in genere la stessa: e potremmo dire che tutti questi documenti appartengono allo stesso genere di letteratura religiosa, nel quale rientrano gli antichi *libri pontificii, indigitamenta, libri sacerdotales* della tradizione, in parte anche redatti (ci è ricordato esplicitamente da Livio) su materiale di tela (29). Nel testo della Mummia pare prevalgano le formule a struttura imperativa: cosicchè si dovrebbe pensare piuttosto a prescrizioni, come nelle Tavole Iguvine, che non a rendiconti. Ma su questo punto non saprei pronunciarmi in maniera definitiva. Che i rituali romani fossero inquadrati sulla base del calendario è attestato da Livio: « Pontificem deinde Numan Marcium Marci filium ex patribus legit eique sacra omnia excripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, *quibus diebus*, ad quae templa sacra fierent.... » (30). Meno chiari ci appaiono i rapporti del testo con i così detti Libri Rituali della sacra scrittura etrusca, specie ignorandosi di questi ultimi se fossero ristretti e catalogati soltanto nei limiti di certi scritti canonici o se rientrasse nel loro numero ogni prescrizione di culto (31).

---

(27) *CIL*, I², p. 203 sgg.: inoltre *Not. Scavi*, 1921, p. 73 sgg., 251 sgg.

(28) Tavole Iguvine: Devoto, *Tabulae Iguvinae*, 1937 (edizione del testo e commento); Ludi Secolari: *CIL*, VI, 32323 sgg.; Atti degli Arvali: *CIL*, VI. 2023 sgg., 32338 sgg. (frammenti più recenti: bibliogr. in Mau, *Katalog der Bibliothek*, II, 2, p. 1353 sgg.).

(29) Cfr. Marquardt, *Le cult chez les Romain*, I, p. 358 sgg. Per i *libri lintei* Livio, IV, 7, 13, 20, 23.

(30) I, 20, 5.

(31) Cfr. Nogara, *Gli Etruschi e la loro civiltà*, 1934, p. 206 sgg.

Anche la data del libro della Mummia, che dopo l'acuta analisi dello Helbig deve esser tenuta molto bassa e scende forse agli ultimi decenni del I secolo av. Cr., concorda con l'inquadramento proposto. Alla fine della repubblica e al principio dell'impero appartengono i rituali umbri e gli *acta* latini dei quali possediamo estesa documentazione epigrafica. È il periodo nel quale l'antica letteratura religiosa italiana e la prassi culturale vengono fermate e svolte in scritti liturgici più ampi. La tendenza ebbe senza dubbio una impreveduta possibilità di sviluppo nell'impulso personale di Augusto, che considerò la rivalutazione dei valori tradizionali e religiosi italiani come uno dei cardini della sua politica ricostruttrice.

LE CERIMONIE DELLE LITURGIE PARALLELE

Il libro della Mummia è un rituale in forma di calendario religioso: esso ci presenta, con maggiore o minor dovizia di particolari, alcune poche cerimonie determinate, da compiersi in determinati giorni. Trattasi dunque di una regolamentazione parziale, strettamente connessa con le esigenze del culto di un ambiente o di una istituzione particolare, come un collegio sacerdotale o un santuario. Esaminiamo più accuratamente e partitamente queste cerimonie, *sacra*, con le divinità per cui erano compiute e con lo svolgimento dei riti.

Abbiamo constatato che la parte più rilevante del testo (circa sei colonne) è occupata dalle liturgie corrispondenti degli *eiser śic śeuc*, del *flere in crapśti* e del *flere neϑunśl*. L'importanza dei passi e la evidenza dei parallelismi hanno provocato un concentrarsi di attenzione e di ricerche da parte degli studiosi sulle formule e sugli sviluppi di questo complesso rituale (32). Possiamo così oggi ricostruire l'andamento delle cerimonie, nelle parti del testo non conservate, in base alle strette corrispondenze esistenti fra le quattro liturgie, isolare le formule più importanti, fissare molti punti utili alla comprensione approssimativa del loro valore e del loro significato. Ecco il quadro sinottico completo dei rituali; nel quale sono separate e contrassegnate da un numero progressivo le sole frasi e gli elementi sicuramente distinti ed individuabili (il numeretto tra parentisi indica invece l'inizio delle righe delle colonne):

---

(32) Vedi nota 18 a p. 209: particolarmente Rosenberg, Trombetti, Olzscha.

(II)	(III-IV)
(parte mancante del testo)	(parte mancante del testo)

LITURGIA DEL *FLERE* *IN CRAPŚTI*

(III-IV)

(fine della colonna II) . . .

. . . . . .

3 . . . . . .
. . . (III-1) . . . . .
. . . . . [*vinum acil*]*ϑ*
(2) [*ame mula?*] *hursi puruϑn epris* (3) . . . *mlaχ zusleva* (4) . . . [*vin*]*um husina* (5) ·[*acilϑ ame vacl usi*]*clucϑraś caperi* (6) [*zamϑic vacl ar flereri ?*]

4 . . . . . .

5 [*trin flere in crapśti*]

6 [*une mlaχ puϑs ϑaclϑ ϑar tei zivas fler ϑezine ruze luzlχne* (*zati zatlχne ?*) *śpureśtreś enaś eϑrse tinśi tiurim avilś χiś*]

7 [*hetrn aclχn ais cemnaχ ?*]

8 [*ϑezin* (12) *fler*] *etnam tesim e*[*t*]*nam c*[*elucn*] (13) *cletram śrenχve*

9 *trin ϑezine χim fler* (14) *tarc mutin-um ananc veś nac cal tarc* (15) *ϑezi vacl an ścanin cesasi saϑ, veisin*

LITURGIA DEL *FLERE* *NETHUNŚL*

(VIII-IX)

1 (3) *celi huϑiś zaϑrumiś*

2 *flerχva neϑunsl* (4) *śucri ϑezeri-c*

3 *scara priϑaś raχ tei* (5) *menaś cltral mulaχ husina vinum* (6) *paiveism acilϑ ame ranem scare* (7) *reuχzina caveϑ zusleva-c macra śurϑi* (8) *reuχzineti ramueϑ vinum acilϑ ame* (9) *mula hursi puruϑn vacl usi clucϑraś* (10) *caperi zamϑic vacl ar flereri*

4 *sacnisa* (11) *sacnicleri*

5 *trin flere neϑunsl*

6 *une* (12) *mlaχ puϑs ϑaclϑ ϑar tei zivas fler* (13) *ϑezine ruze nuzlχne zati zatlχne* (14) *śacnicśtreś cilϑś śpurestreś enaś* (15) *eϑrse tinśi tiurim avilś χiś*

7 *hetrn* (16) *aclχn ais cemnaχ*

8 *ϑezin fler vacl* (17) [*et*] *nam tesim etnam celucn*

9 *trin al-c* (18) [*ϑezine χim fler tarc* . . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

(II)	(III-IV)
16 [*ecn zeri lecin inc zec fasle hemsince śacnicśtreś cilϑś śpureśtreś-c enaś śvelśtreś-c svec an cś mene utince ziχne śetirune-c eϑrse tinśi turim avilś χiś*]	16 [*ecn zeri lecin inc zec fasle* (framm. nuovo 1) *hemsince śa*]*cnic*[*śtreś cilϑś spureśtreśc* (2) *ena*]*ś eϑrse tinśi* [*tiurim avilś χiś*]
17 [*cisum pute tul ϑansur haϑrϑi repinϑi-c śacnicleri*	17 (3) *cisu*]*m pute tul ϑansur* (4) [*haϑrϑi repinϑi-c śa-*

LITURGIA DEL *FLERE* *IN CRAPŠTI*

(III-IV)

(16) *cletram śrenχve in ścanin cealχ* (?) *vacl* (17) *ara nunϑene śaϑaś naχve hetum ale* (18) *vinum usi*

10 *trin-um flere in crapśti*

11 (19) [*u*]*n mlaχ nunϑen*

12 *ϑaclϑi ϑaχϑiv cial*[*χ*]*uś* (?) (20) *huslne vinum eśis esera muera cuśe* (21) *faśei śpureśtres enaś eϑrse tinśi* (22) *tiurim avilś χiś*

13 *cisum pute tul ϑans* (23) *hante-c repine-c śpureri meϑlumeri-c* (24) [*enaś*]

14 . . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

15 [*zuśleve zarve* ?]

16 [*śpureśtreś enaś eϑrse tinśi tiurim avilś χiś ecn zeri inc zec fler ϑezince*]

17 [*cisum pute tul ϑans hate-c repine-c meleri sveleri*

LITURGIA DEL *FLERE* *NETHUNŠL*

(VIII-IX)

. . . . . .

(γ 1) . . . *vacl* ?] *naχva ara nunϑene* (γ 2) [*śaϑaś . . . vinum ? a*]*le huślneśtś*

10 (γ 3) [*trin flere neϑunś*]*l*

11 *un mlaχ nunϑen*

12 (γ 4) . . . . . *huslne vinum eśi* (γ 5) [*esera muera cuśe* ?] *faśei-c śacnicśtreś* (γ 6) [*cilϑś śpureśtreś enaś eϑrse*] *tinśi* [*tiurim avilś χiś*]

13 [*cisum pute tul ϑans haϑe-c repine-c śacnicleri cilϑl śpureri meϑlumeri-c enaś*]

14 . . . . . .

. . . . . .

15 (IX, 1) *zuśleve zarve*

16 *ecn zer*[*i*] *lecin in* [*zec*] (2) *fler ϑezince śacnicstreś cilϑś* (3) *spurestreś enaś eϑrse tinśi tiurim* (4) *avilś χiś*

17 *cisum pute tul ϑans haϑe-c* (5) *repine-c śacnicleri*

(II)	(III-IV)
cilθl śpureri meθlume-ri-c enaś śveleri-c svec an cś mene utince ziχne śetirune-c]	*cn*]*icleri cilθl* (5) [*śpureri meθlumeri-c e*]*naś*
18 [*raχθ tura ?*]	18 . . *raχti* [*tura ?*]
19 [*heχśθ vinum ?*]	19 (V, 1) [*heχśθ*] *vin* [*um*]
20 [*trin eiser śi-c śeu-c*]	20 [*trin eiser śi-c śeu-c ?*]
21 [*un mlaχ nunθen*]	21 *nun*[*θen ?*]
23 (II,2) [*ecn zeri lecin i*]*nc* [*zec fasle* (3) *hemsince śacnicśtreś*] *cilθś* (4) [*śpureśtreś-c enaś śv*]*el* [*śt*]*reś-c svec an* (5) [*cś mene utince ziχn*]*e ś*[*eti*]*rune-c eθrse* (6) [*tin*] *śi tiurim avilś χiś*	23 (2) *ecn zeri lecin inc zec fasle hemsince* (3) *śacnicśtreś cilθś śpurestreś-c* (4) *enaś eθrse tinsi tiurim avilś χiś*
24 *cisu*[*m p*]*ute tul* (7) [*θa*]*nsur haθrθi repinθi-c śacnicleri* (8) *cilθl śpureri meθlumeri-c enaś śveleric* (9) *svec an cś mene utince ziχne śetirune-c*	24 (5) *cisum pute tul θansur haθrθi repinθi-c* (6) *śacnicleri cilθl śpureri meθlumeri-c* (7) *enaś*
25 (10) *raχθ tura*	25 *raχθ suθ*
26 *nunθenθ cletram śrenχve*	26 *nunθenθ*
27 (11) *tei faśei zarfneθ zusle*	
28 *nunθen*	
29 (12) *farθan aiseraś śeuś cletram śrenχve*	29 *etnam farθan* (8) *aiseraś śeuś cletram śrenχve*

LITURGIA DEL *FLERE* IN CRAPŠTI

(III-IV)

svec an cś mele ϑun mutince ϑezine ruze nuzlχne(c) śpureri meϑlumeri-c enaś]

18 [*raχϑ tura ?*]

19 [*heχśϑ vinum ?*]

20 [*trin flere in crapśti*]

21 [*un mlaχ nunϑen*]

22 [*zusleve zarve faśei-c ?*]

23 [*śpurestreś enaś*] (IV, 2) *eϑrse tinśi tiurim avilś χiś ec[n zeri]* (3) *inc zec fler ϑezince*

24 *cisum pute t[ul ϑans]* (4) *hate-c repine-c meleri sveleri-c sv[ec an]* (5) *cś mele ϑun mutince ϑezine ruz[e* (6) *luzlχne]* *śpureri meϑlumeri-c enaś*

27 (7) *tei faśei zarfneϑ zusleveś*

28 *nunϑen*

29 (8) *farϑan fleres in crapśti cletram* (9) *śrenχve*

LITURGIA DEL *FLERE* *NETHUNŠL*

(VIII-IX)

ci[l]ϑl śpureri (6) *meϑlumeri-c enaś*

18 *raχϑ tur*

19 *heχśϑ* (7) *vinum*

20 *trin flere neϑunśl*

21 *un mlaχ* (8) *nunϑen*

22 *zusleve zar[ve faś]ei-c*

23 *ecn zeri* (9) *lecin in zec fler ϑez[ince ś]acnicśtreś* (10) *cilϑś spureśtreś en [aś eϑ]rse tinśi* (11) *tiurim avilś χiś*

24 *cisu[m pute tul ϑans]* (12) *haϑe-c repine-c śacnicleri cilϑl spureri* (13) *meϑlumeri-c enaś*

25 *raχϑ suϑ*

26 *nunϑenϑ*

27 (14) *zusleve faśei-c*

29 *farϑan fleres neϑunśl* (15) *raχϑ cletram śrenχve*

(II)	(III-IV)
30 (13) [*raχ*]*ϑ tura*	
	33 *racϑ* (9) *suϑ*
34 *nunϑenϑ tei faśei*	
35 *nunϑenϑ* (14) [*estrei alφa-zei*]	35 *nunϑenϑ estrei alφazei*
40 [*eim tul var*]	40 *eim tul* (10) *var*
41 [*celi suϑ*]	41 *celi suϑ*
43 [*nunϑenϑ eiser śi-c śeu-c* ?]	43 *nunϑenϑ eiser śi-c śeu-c*
44 [*un(um) mlaχ nunϑen*]	44 (11) [*unum ml*]*aχ nunϑen*
45 [*χiś esviś-c faśei*]	45 *χiś esviś-c faśei*
46 [*cisum pute tul ϑansur haϑrϑi repinϑi-c sacnicleri cilϑl śpureri meϑlumeri-c enaś śveleri-c svec an cś mene utince ziχne śetirune-c*]	46 (12) *cisum pute tul ϑansur haϑrϑi repinϑi-c* (13) *śacnicleri cilϑl śpureri meϑlumeri-c* (14) *enaś*
47 [*śin eiser śi-c śeu-c χiś esviś-c faśe*]	47 *śin eiser śi-c śeu-c χiś esviś-c* (15) *faśe*
49 [*śin eiser faśeiś*]	49 *śin eiser faśeiś*
50 [*raχϑ sutanaś celi suϑ*]	50 *raχϑ sutanaś* (16) *celi suϑ*

VACL ΘESNIN

LITURGIA DEL *FLERE* *IN CRAPŠTI* (III-IV)	LITURGIA DEL *FLERE* *NETHUNŠL* (VIII-IX)
30 *raχϑ tura*	
31 *heχśϑ vinum*	
32 (10) *nunϑen cletram śrenχve*	
33 *raχϑ suϑ*	
34 (11) *zarfneϑ zuśleveś*	
35 *nunϑenϑ estrei* (12) *alφazei cletram śrenχve*	35 *nunϑenϑ* (16) *estrei alφazei zusleve raχϑ*
37 *eim tul var*	37 *eim tul var*
38 (13) *raχϑ tur*	
39 *nunϑenϑ faśi cntram*	39 (17) *nunϑenϑ estrei alφazei tei faśi*
40 *ei tul* (14) *var*	40 *eim* (18) *tul var*
41 *celi suϑ*	41 *celi suϑ*
42 *heχśϑ vinum*	
43 *trin flere* (15) *in crapśti*	43 *nunϑenϑ flere neϑunśl*
44 *un mlaχ nunϑen*	44 (19) *un mlaχ nunϑen*
45 *χiś esviś-c* (16) *faśei*	45 *χiś esviś-c faśei*
46 *cisum pute tul ϑans hate-c repine-c* (17) *meleri sveleri-c svec an cś mele ϑun* (18) *mutince* [*ϑezine ruz*]*e luzlχne-c śpureri* (19) *meϑlumeri-c enaś*	46 (20) *cisum pute tul ϑans haϑe-c repine-c* (21) *śacnicleri cilϑl śpureri meϑlumeri-c* (22) *enaś*
47 *śin flere in crapśti* (20) *χiś esviś-c faśe*	47 *śin vinum flere neϑunśl χiś* (23) [*esviś-c faśe*]
48 *śin aiser faśe*	48 [*śin aiser faśe ?*]
49 *śin* (21) *aiś cemnac faśeiś*	49 [*śin aiś cemnaχ faśeis*]
50 *raχϑ sutanaś celi* (22) *suϑ*	50 [*raχϑ sutanaś celi suϑ*]
51 *eisna pevaχ vinum trau pruχś*	51 (γ 1) *nac-um aisna hinϑu vinum trau prucuna.*

Tenendo presente la sinossi delle quattro liturgie, possiamo raggruppare la discussione attorno a tre problemi fondamentali:

a) ricerca di una partizione interna del rituale comune;

b) differenze tra le singole liturgie;

c) ricostruzione delle parti del testo mancanti.

Il pronunciato parallelismo delle formule liturgiche corrispondenti ci consente un esame del rituale preso in blocco, nei suoi caratteri e nelle sue possibili suddivisioni. Va considerata anzitutto la parte introduttiva, attestata soltanto nelle liturgie del *flere in crapśti* e del *flere neϑunśl* (Sinossi, numeri 1-13). Essa ci presenta, in un ordine che resta ancora da chiarire, formule ed espressioni che ritroviamo in parte nelle successive sezioni del rituale, uguali (*trin flere neϑunsl, un mlaχ nunϑen*) o con varianti (*une mlaχ puϑs....*), ed altre che trovano corrispondenze fuori delle liturgie parallele (*caperi zamϑic, vacl ar, etnam tesim etnam celucn* ecc.). Precede, conservato solo nella liturgia del *flere neϑunśl*, il titolo o cappello del rituale con la data:

celi huϑiś zaϑrumiś - flerχva neϑunsl śucri ϑezeri-c

che con ovvia e credo indiscussa verisimiglianza s'interpreta:

« Il ventisei settembre - le offerte di (o a) Nethun si devono.... (probabilmente « consacrare »: *śuc-* con *sac-*) e compiere ».

Seguono formule con verbi in forma finita (*ame, sacnisa, ϑezine, ara* ecc.), in forma imperativa (*ar, trin, saϑ*); e in forma gerundiva o meglio relativa (*priϑaś, menaś, śaϑaś*) che indica che è già iniziata la serie delle prescrizioni particolari. Due punti fermi sono costituiti dalle formule terminanti con le note parole (*śacnicśtreś cilϑś*) *śpurestreś enaś eϑrse tinśi tiurim avilś χiś* (33) (Sinossi, n. 6-12); precedute dalla formula prescrittiva *trin flere in crapśti* (o *neϑunsl*) (Sinossi, n. 5 e 10). Dopo la seconda formula con *eϑrse* appare la formula *cisum pute tul ϑans hantec* (o *haϑec*) *repinec* (*śacnicleri cilϑl*) *śpureri meϑlumeri-c enaś* (Sinossi, n. 13); la cui prima parola contiene probabilmente la proclitica disgiuntiva *-um* ed è quindi inizio di un nuovo raggruppamento. Ancora non ben chiarita nella prima parte, essa offre senza alcun dubbio nella seconda parte la menzione degli istituti in favore dei quali si com-

(33) Per l'unità di questa formula cfr. *St. Etr.*, VI, p. 273 sgg.

piono le cerimonie: il *śacni-cn cilθ*, lo *śpur-* e il *meθlum* (questi ultimi due, a mio avviso, equivalenti ai due cardini della vita politico-religiosa etrusca: la città-stato (*populus*) e la lega o *Etruria*) (34). Espressioni perfettamente analoghe e corrispondenti si ritrovano in uno di quei documenti religiosi italici, nel cui sistema ho tentato di inquadrare il libro etrusco della Mummia, e cioè nelle Tavole Iguvine:

ocriper fisiu totaper iiouina erer nomneper erar nomneper (VI, A)
popluper totar iiouinar totaper iouina (VII, A) e simili.

Sostanzialmente affini, ma più sviluppate sono le espressioni che invocano la protezione divina sul « popolo » romano (= *śpureri, popluper* ?) e sul « nome » latino (= *meθlumeri, nomneper* ?) nei resoconti dei Ludi Secolari, e sugli Imperatori negli *Acta* degli Arvali.

A questo punto, indipendentemente dalla incolmabile lacuna che corrisponde nelle due liturgie parallele alla fine delle colonne III e VIII (Sinossi, n. 14), possiamo dire iniziata quella sezione del rituale che appare più regolare nelle sue partizioni e facile allo studio, anche per il subentrare delle altre due corrispondenti liturgie degli *eiser*. Fin dalla scoperta del testo di Zagabria si è tentato di raggruppare le diverse formule ed espressioni in paragrafi o « strofe », con criteri per necessità divergenti a seconda dei sistemi, ma con pieno accordo sulla reale esistenza di queste maggiori suddivisioni del rituale (35). Un attento esame della sinossi ci permette di stabilire che formule o gruppi di formule analoghe si alternano a rotazione nella maniera seguente:

A formula *cisum pute*	(SINOSSI n. 13)
. . . . . (lacuna)	(» » 14)
C formula *ecn zeri. . . . eθrse tinśi tiurim avilś χiś*	(» » 16)
A formula *cisum pute*	(» » 17)

(34) *Elementi di lingua etrusca*, p. 94 e 98.
(35) TROMBETTI, OLZSCHA, *op. cit.*, a n. 18, p. 209.

B formule analitiche con imperativi (prescrittive)	(»	»	18-21)
C formula *ecn zeri*	(»	»	23)
A formula *cisum pute*	(»	»	24)
B formule con imperativi	(»	»	25-44)
A formula *cisum pute*	(»	»	46)
B formule con imperativi (*śin*)	(»	»	47-50)

È evidente che ci troviamo dinanzi a più paragrafi del testo, ciascuno dei quali è formato da tre o da due formule o gruppi di formule analoghe. Ma perchè il contenuto di tali paragrafi risulti evidente è necessario stabilire quale sia l'ordine delle formule o dei gruppi, quale di essi risulti iniziale o finale, se cioè i singoli paragrafi abbiano la configurazione ABC, o BCA, ovvero CAB; e in ultimo AB o BA.

Della formula *cisum pute* (A), contenente la invocazione a favore delle istituzioni politico-religiose, abbiamo già parlato. Le formule prescrittive (B) rappresentano la sostanza del rito vera e propria e corrispondono, nel rituale umbro, ad espressioni del tipo:

uatuo ferine fetu - poni fetu - aruio fetu - tases persnimu - prosesetis fasio ficla arsueitu - (VI, B, 43 sgg.).

Non di tutte è determinabile il significato, anche approssimativo, come di *heχśϑ vinum* (Sinossi nn. 19, 31, 42) che equivale all'umbro *vinu . . . teřtu* (II A, 40) o *vinu fertu* (II B, 14). Ma in linea di massima pare si debbano riconoscere azioni compiute attorno ai simulacri delle divinità, espresse dai verbi *trin*, *nunϑen*(ϑ), *farϑan*, *tul*, *śin* (offerte, purificazioni espiatorie, forse invocazioni), con menzione di lettighe (*cletram*), probabilmente adoperate per presentare le offerte, piuttosto che per rimuovere i simulacri, come supponeva il Trombetti (36) (cfr. umbro *sakre uvem kletra fertuta aituta* III, 13). Caratteristica è la espressione *un*(*um*) *mlaχ nunϑen* (Sinossi nn. 11, 21, 44), che segue sempre la menzione della divinità onorata e nella quale ben conosciamo il valore dell'elemento

(36) *LE*, p. 91.

mlaχ (« donativo », « offerta »): essa contiene inoltre il verbo e forse la menzione specifica dell'offerta, corrispondendo così all'incirca ad una espressione umbra di tre elementi del tipo *esunu puni feitu* (II, A, 20). Vanno inoltre considerate le formule circostanziali *zuśleve zarve* (*faśei-c*), *tei faśei*, *nunϑen estrei alφazei* ecc. (Sinossi nn. 15, 22, 27, 34, 35, 39, 45), con dativi-locativi o locativi indicanti momenti del rito o luoghi nei quali debbono compiersi gli atti designati. Le formule *ecn zeri* (C) contengono verbi finiti, anzi perfetti (*ϑezince, hemsince*), i cui oggetti sono le parole *fler*, *fasle* (« offerta », « rito ») e il cui soggetto attivo è probabilmente rappresentato dalla espressione *eϑrse tinśi tiurim avilś χis* (37). Designano probabilmente chi ha compiuto o stabilito la cerimonia.

Non mi pare dubbio che la formula *cisum pute* (A) sia congiunta e anteposta alle formule prescrittive B; giacchè contiene anch'essa un verbo imperativo *tul* e designa le istituzioni per la cui prosperità è compiuta tutta la cerimonia. Così nelle Tavole Iguvine la invocazione per le istituzioni precede sempre il rituale (VI A, VI B, I A, I B, VII A). Del resto tutte le liturgie terminano con i gruppi A B. Il problema più grave è invece quello che riguarda la collocazione della formula *ecn zeri* (C) che può esser concepita come introduzione o come conclusione del paragrafo del rituale o « strofa ». Il suo probabile significato intrinseco: « questa offerta ha compiuto...» parrebbe orientarci verso un valore conclusivo; ma il confronto coll'inizio delle Tavole Iguvine VI e I: *este persclo*... (*este persklum*...), che traduce letteralmente l'etrusco *ecn zeri*..., e l'assenza della formula alla fine delle liturgie ci fanno piuttosto preferire l'ipotesi di una formula introduttiva. L'intero rituale parallelo sarebbe così formato, a principiare da Sinossi n. 16, da tre paragrafi o « strofe » (Sinossi nn. 16-22, 23-45, 46-50), due dei quali con la configurazione CAB, il terzo, mancante della formula introduttiva, del tipo AB. È possibile che almeno un altro membro CAB si ricostruisca avanti, in Sinossi n. 12-15.

Stabilite le partizioni interne e il contenuto approssimativo del grande rituale parallelo, occorre accennare alle differenze che intercorrono fra le singole liturgie. La prima variante è naturalmente nel nome dell'oggetto cui si rivolgono le cerimonie, che in due casi è il medesimo (gli dei *eiser*) e negli altri casi è l'imagine, probabilmente il simulacro di culto (*flere*) di una divinità non pre-

---

(37) *St. Etr.*, VI, p. 273 sgg.

cisata (*in crapśti*: si è pensato anche a Grabovio) e del ben noto dio Nethun. Gli esseri venerati si corrispondono perfettamente nel le quattro liturgie, in tutti i luoghi dove sono nominati, e appaiono così in nominativo come in genitivo (*aiseraś śeuś, fleres in crapśti, fleres neϑunśl*). Si può veramente parlare di un formulario rituale sostanzialmente unico, applicato a casi diversi, sostituendo in certi punti il nome della divinità, come nelle Tavole Iguvine VI A, VI B. Il numero diverso di *eiser*, plurale, e *flere*, singolare, provoca qualche variazione nel rituale e precisamente nella formula *cisum pute*, che nelle due prime liturgie presenta le forme plurali *ϑansur haϑrϑi repinϑi-c* nelle altre due i corrispondenti singolari *ϑans ha(n)te-c* (*haϑe-c*) *repine-c*. È interessante notare che alla fine delle liturgie del *flere* si fa menzione anche degli dei (*aiser*: Sinossi n. 49).

Un altro elemento fondamentale di distinzione fra le liturgie risiede in quei passi nei quali è fatta menzione delle istituzioni religiose e politiche (formule *ecn zeri* e *cisum pute*). Queste sono il *sacni- cilϑ* (nom. *śacni-cn* o *śacni-tn cilϑ*, gen. *sacni-cla cilϑl*, dat.-loc. *śacni-cleri cilϑl*, gen. derivato *śacni-cś-treś cilϑś*), che va inteso probabilmente come un determinato luogo o convento sacro (forse proprio l'ambiente religioso al quale appartiene il rituale: cfr. *ocar fisio-* o meglio *frater atiersiur*), lo *spur-* e il *meϑlum*. La prima liturgia degli *eiser* (colonna II) e quella del *flere in crapśti* si distinguono per l'intrusione, tra questi termini, degli elementi *meleri, sveleri, śvelśtreś* ai quali segue l'inciso *svec an cś mene utince* (o *mele ϑun mutince*) *zixne śetirune-c*, del quale ha tentato di dare una spiegazione soddisfacente soltanto il Vetter (38). Va inoltre osservato che nella liturgia del *flere in crapśti* manca del tutto la menzione del *śacni- cilϑ*. Le singole liturgie diversificano infine tra di loro anche nel numero e talvolta nella conformazione delle brevi forme prescrittive analitiche.

La sinossi delle liturgie, offerta a p. 220-227, è già di per sè un tentativo di ricostruzione delle parti del testo mancanti, sulla base dei parallelismi; limitata per altro al campo delle integrazioni certe o estremamente probabili. Essa in gran parte concorda, in parte diversifica dalla ricostruzione dell'Olzscha come si potrà vedere confrontando il quadro pubblicato in *St. Etr.*, IX, p. 219 sgg. Ai fini della restituzione del testo in generale possiamo dedurne:

---

(38) VETTER, *op. cit.*, p. 22 sgg.

a) la parte che può essere integrata con sicurezza della prima liturgia degli *eiser* occupava per intero le prime colonne della colonna II: cosicchè l'inizio della liturgia va supposto alla fine della colonna I;

b) il resto della colonna II era occupato dalla fine della prima liturgia degli *eiser* e dall'inizio della liturgia del *flere in crapśti*;

c) la parte mancante della colonna IV era occupata dall'inizio della seconda liturgia degli *eiser*;

d) la sesta fascia del libro (il frammento nuovo) si colloca alla fine delle colonne IV e V; giacchè pare esista continuità diretta tra framm. nuovo *a*) 5 e V, 1 (Sinossi n. 18-19);

e) la lacuna tra VIII, 17 e VIII γ 1 non può essere, per il confronto con il passo della liturgia corrispondente (Sinossi n. 9), più lunga di due o tre righe al massimo: computo perfettamente confermato dalla colonna IX, dove mancano tra le righe 22 e γ 11 soltanto le parole contenute nelle tre formule Sinossi n. 48-50 (non più di due righe);

f) così stabilita la collocazione dei due frammenti di fasce sporadici (quinto e sesto), manca pur sempre un termine di confronto per computare il distacco esistente tra di loro e conseguentemente la lunghezza delle colonne (lacuna di Sinossi n. 14). Io non credo però che Sinossi n. 14 contenga più di qualche formula prescrittiva del tipo Sinossi n. 18-21 (due o tre righe circa). In tal caso tra VIII γ 6 e IX, 1 mancherebbero approssimativamente cinque righe (Sinossi n. 13 e 14): uno spazio corrispondente all'altezza del frammento della sesta fascia. Se ne dedurrebbe con l'Olschka (39) per ogni colonna un'altezza di sei fasce, più due righe di lacuna tra la quarta e la quinta fascia.

LE ALTRE CERIMONIE

Dei termini designanti riti, offerte, cerimonie conosciamo dalle liturgie parallele le forme: *fler*, *flerχva* (oggetti dei verbi *śuc-* e *ϑez-* « compiere »), *mlaχ*, *mulaχ*, *zeri*, *faśe*, *faśi*, *fasle*, forse *alganzei*, e inoltre *vacl* retto dal verbo *ar* nelle frasi:

vacl ar flereri - sacnisa sacnicleri (Sinossi n. 3-4);

(39) *St. Etr.*, IX, p. 217 sgg.

« fa il *vacl* per la imagine (di Nethun) - consacrato (o dopo aver consacrato) per il *sacni* ».

Il complesso della liturgia era indicato in etrusco con il termine *aisna* (*eisna*) o *aisna esa* (?): « (servizio) divino », da intendersi come servizio giornaliero. Lo deduciamo da XI, 4 sgg.:

cn-tnam ϑesan fler veiveś ϑezeri

etnam ais[na] esa (?) iχ huϑiś zaϑrumiś....

« e inoltre questa mattina (giorno) l'offerta a Veive si deve compiere;

e inoltre il servizio divino come il ventisei...»; (cioè, come già abbiamo visto, la grande liturgia di Nethun).

In appendice ad una delle liturgie degli *eiser* è un paragrafo speciale, introdotto dalle parole *vacl ϑesnin*, nel quale ricorrono con diverse varianti formule affini a quelle del grande rituale parallelo (V, 16 sgg.). Il Trombetti pensò a cerimonie in onore della dea Thesan, l'aurora (40); ma il significato della parola *ϑesan* nel libro della Mummia pare sia appellativo ed equivalga a « mattina », « giorno » (cfr. lat. *mane*). Può forse trattarsi di un rito (*vacl*) giornaliero (*ϑesnin*) con varie prescrizioni (41). La formula:

citz vacl nunϑen ϑesan tinś ϑesan aiseraś śeuś

s'interpreterebbe:

« tre volte il *vacl* compì (offrì), una mattina a Tin, una mattina agli dei *śeu-* ».

Alla fine si menzionano le istituzioni politico-religiose.

Le cerimonie che occupano la fine della V colonna e il principio della VI appaiono affatto distinte per formule e termini dalle grandi liturgie e tuttora, come già per il Trombetti, assai più oscure. Vi predomina, come abiamo detto avanti, la contrapposizione *hamφe-* e *laive-* (*lae-*, *leive-*), che il Vetter col Goldmann

---

(40) *LE*, p. 96 sgg.

(41) Cfr. Runes-Cortsen, *op. cit.*, p. 81 sgg.

interpreta « destra » e « sinistra » (42). Il paragrafo termina con la menzione di un *sacni* (luogo sacro) probabilmente degli dei Veltha e Aisu- (43) (cfr. umbro *uocucom iouiu*: VI B, 43).

Che i riti salienti e fondamentali del culto siano il *fler* e il *vacl* risulta dal capitoletto che segue (VI, 9-13):

zaϑrumsne

lusaś fier hamφisca ϑezeri

laivisca lustreś fler vacl-tnam ϑezeri

etnam eisna iχ (?) *fleres crapśti ϑunśna ϑunś flerś*

« il venti

a *Lusa-* l'offerta quella di *hamφe-* si deve compiere,

l'offerta quella di *laivi-* a *lustre-* e inoltre il *vacl* si devono compiere,

e inoltre il (servizio) divino come per il *flere* (*in*) *crapśti*, una per una offerta (?) ».

Assai più oscuro resta per me il significato del capitoletto successivo, con le cerimonie del diciotto di *acale* (giugno), probabilmente in onore del dio Tin (*tinśin*).

La partizione e la interpretazione della colonna VII, nonostante i diversi tentativi ermeneutici, presentano difficoltà che allo stadio odierno delle nostre conoscenze ritengo ancora insormontabili. Dichiarare il *non liquet* è di gran lunga preferibile ad uno sterile sforzo di ipotesi combinate. Ciò che possiamo stabilire con qualche sicurezza è che nelle prime righe si ha realmente una serie di ripetizioni con forme rimate che presenta l'aspetto di una « cantilena ». Il rito che si ripete è il *vacl*; e le divinità venerate pare siano Veltha e *aisu-*. Più avanti è frequentissima la menzione del titolo sacerdotale *cepen*, in diversi aspetti (*cepen tutin, cepen ceren, cepen ϑaurχ, cepen cilϑcva, cepen cnticnϑ*); ma continuano i riti *vacl*, compiuti a quanto pare per il *śacni- cilϑ* (VII, 17 *vacl ara ϑuni śacnicleri cilϑl*).

---

(42) Vetter, *op. cit.*, p. 10 sgg., 42.
(43) Cfr. *St. Etr.*, VII, p. 235.

Il capitoletto al principio della colonna VIII si riferisce a cerimonie in onore della dea Culsu:

ϑucte ciś śariś
esvitn vacl-tnam in culścva spetri
etnam ic esviti enaś

« il tredici (?) *ϑucte* (luglio o agosto)

lo *esvi-* (rito) e inoltre il *vacl* di Culsu si devono compiere
(*spetri* probabilmente sinonimo di *ϑezeri*)

e inoltre (tutte le altre cerimonie?) come nello *esvi-* di lei (cioè di Culsu?) ».

Segue la serie delle celebrazioni del mese *celi* (settembre), che si apre il giorno ventisei con la grande liturgia di Nethuns. Il ventisette il servizio divino è offerto, a quanto pare, nella reggia:

IX γ 2 sgg. *ciem cealχuś lauχumneti eisna ϑaχśein tur....*

Esso consiste di cerimonie che occupano tutta la colonna X e parte dell'XI ed hanno evidenti rapporti con quelle descritte al principio della colonna VI. Anche qui la nebbia è ben lungi dall'essere diradata; anche se qualche gruppo di parole appare comprensibile. Come nella colonna VII, si nota la presenza di sacerdoti *cepen*, ricorre la menzione del rito *vacl* e s'incontra il nome divino *velϑa*.

Il giorno ventotto *celi* (XI, 12 sgg.) è caratterizzato da un servizio divino in onore di esseri designati con i nomi *cesal* (?) *tuχla-c*; e inoltre dal *fler* al dio *veive-* (Veiove?) e dal servizio divino come quello del *flere neϑunśl* del ventisei. Il giorno ventinove si ha servizio come nel ventotto: altre cerimonie pare si accostassero per caratteri a quelle delle colonne VI e X-XI (cioè al servizio del giorno ventisette: XI γ). L'ultimo capitoletto, di cui manca la intestazione e che occupa la colonna XII, corrisponde probabilmente al giorno trenta *celi*. Esso contiene un servizio simile a quello della liturgia degli dei:

XII, 1 sgg. *etnam aisna iχ nac reuśce aiśeraś śeuś* ;

oltre cerimonie di oscuro significato, caratterizzate dal ricorrere delle forme *hilarϑuna*, *hilarϑune*, ed un servizio divino ed un *vacl*

simili a quelli del ventinove, con riti da compiersi nel tempio di Uni Ursmnei, forse per il *śacni- cilθ*. Il tentativo fatto dal Vetter per ricollegare questa parte del testo con la festa romana dei Larentalia non poggia su basi solide, sia per quanto concerne la cronologia (siamo ancora nel mese di settembre), sia per la difficoltà di partizione e d'interpretazione che presenta tuttora la colonna XII.

Un accenno, prima di concludere, al problema della parola *etnam*, che tanto di frequente ricorre in tutto il testo della Mummia. Nonostante gli sforzi del Goldmann, del Cortsen e del Runes per ricondurre questo termine inquietante nell'ambito dei sostantivi con valore e significato di « offerta » (44), non è stato possibile distruggere la supposizione che esso equivalga ad una copulativa enfatica ed iterativa del tipo del latino *item*. Ai nuovi argomenti del Vetter (45) aggiungo ora il confronto delle Tavole Iguvine, dove le voci *enom*, *eno*, *inuk*, *enumek*, *inumek* sembrano essere usate in modo perfettamente equivalente all'*etnam* etrusco (cfr. specialmente IV). Peculiare della struttura linguistica dell'etrusco è invece l'uso della forma enclitica *-tnam* (46). Per questo come per altri problemi del testo della Mummia un più approfondito esame dei rituali umbri e latini potrà far luce imprevista su vecchie controversie e condurre ad osservazioni risolutive. Metodo di comparazione storica che non ha nessun rapporto con quello di comparazione etimologica; e potrà dare ottimi risultati se usata con cautela accanto alla rigorosa analisi interna dei testi etruschi.

M. Pallottino

---

(44) Runes-Cortsen, *op. cit.*, p. 34 sgg.
(45) *Op. cit.*, p. 28 sgg., 58.
(46) Pallottino, *op. cit.*, p. 64.