

## STUDI SULLA III E IV TAVOLA DI GUBBIO

(II parte: III 13-21) (\*)

Il passo compreso fra la riga 13 e la riga 20 della tav. III è senz'altro il più decisamente oscuro delle tavv. III-IV, e forse di tutte quante le tavv. di Gubbio. Esso contiene un'altissima percentuale di termini che ricorrono solo qui e che perciò difficilmente potranno avere una spiegazione definitiva.

Eccone il testo:

*arven : kletram : / amparitu :* (I Periodo)  
*eruk : esunu : futu :* (II Periodo)  
*kletre : tuþlak : / þrumum : antentu :*  
*inuk : ġihġeġa : ententu : /*  
*inuk : kazi : ferime : antentu :*  
*isunt : feġektru : / antentu :*  
*isunt : sufeġaklu : antentu :* (III Periodo)  
*seþles / ahesnes : tris : kazi : astintu :*  
*feġektru : etres : tris / ahesnes : astintu :*  
*sufeġaklu : tuves : ahesnes / anstintu :* (IV Periodo)

Aufrecht e Kirchhoff, nella loro esemplare cautela, piuttosto che navigare nel buio, hanno preferito rinunciare ad ogni tentativo di interpretazione; ed anche il Bréal, pur facendo molte interessanti osservazioni, si limita a presentare delle probabilità, talvolta anche più di una per ogni singolo caso.

Il Bücheler è un po' il padre delle interpretazioni posteriori, il primo che veda nel passo l'esecuzione di un montaggio (pag. 156):  
*« extruere et parata machina [sottolineato da me] tota ut ad rem divinam adornetur et consecratur, adponuntur vasa sacra, non fictilia levisve materiae sed aenea ac pro illorum vita hominum satis lauta, trina in imo et in medio, duo in summo gradu altarium ».*  
Da questa breve citazione si ricava tutta l'interpretazione generale

---

(\*) Vedi « SE », vol. XXV, 1957, pagg. 267-301.

dello studioso tedesco. *Seþles* si mantiene costantemente connesso a *simpulum*, in forza della glossa di Paolo Diacono, PF. 455, 14: « *simpulum* : vas parvulum non dissimile cyatho, quo vinum in sacrificiis libabatur; unde et mulieres rebus divinis deditae *simpultrices* ». Ma è ormai provato che si tratta di un errore di lettura per *simþuium*, con -þu- che indica -þuv-, cfr. *fluius* per *fluvius* (1).

A questa interpretazione del Bücheler si attiene più o meno anche v. Planta (II, pag. 565) e, un po' meno, Conway (2), che per altro, come è noto, non dà alcuna traduzione, limitandosi a delle interpretazioni nel glossario. Anche Buck (3) non si allontana gran che dalle precedenti spiegazioni, pur lasciando molto in sospeso. Il von Blumenthal (4) pensa che il punto in questione sia da spiegarsi in vista di un impiego del fuoco a fini sacri (5).

Si noti poi che per tutti quanti, da Bücheler in giù, la *kletra* « lectica » è il terreno-base su cui tutta la costruzione s'imposta (6).

Degli editori recenti, il Vetter porta notevoli miglioramenti alla interpretazione, principalmente per il fatto che cerca di trovare una spiegazione alla « macchinazione », mostrando così di avvertire che proprio nello scoprire la ragione per cui essa si compie

(1) HAVET, *Man. de crit. verb.* § 914, e BRINKMANN, « ALLG », 15 (1908), pag. 139 sg.; *simþuuium* è il nome di un vaso usato appunto per i sacrifici o, come pare più probabile, di una specie di grande cucchiaio, o mestolo.

(2) R. S. CONWAY, *The Italic Dialects*. Cambridge, 1897; v. le singole voci nel glossario. *Çihçera*, *feřehtru* e *sufeřaklu* sono parti della *kletrā*. *Seþles* è sempre = *simpulis*.

(3) C. D. BUCK, *Elementarbuch der oskisch-umbrischen Dialekte*, trad. tedesca. Heidelberg, 1905, pag. 180.

(4) A. v. BLUMENTHAL, *Die iguvinischen Tafeln*. Stoccarda, 1931, pagg. 11, 73 sg.

(5) A questa ipotesi è tornato ora il VETTER con spiegazione diversa, ma non del tutto persuasiva; già prima, però, F. RIBEZZO, *Problemū Iguvini*, II, in « RIGI », XX (1936), aveva supposto che l'apparecchiatura avesse a che fare col fuoco.

(6) Questa nota comune è presente anche nell'interpretazione di Dev.<sup>2</sup> pagg. 374-382, §§ 244-251, sotto il titolo generale « *De rebus cum tensa actis* » (*tensa* = *kletrā*-). Secondo questa interpretazione, avremmo descritta la maniera di trasformare, in occasione del rito particolare delle tavv. III-IV, la *kletrā*- in *ferion*- (« *inter kletra- et ferion- hoc intercedit, quod kletra- sustinet et vehit, ferion- contra sustinet, non vehit cp.* § 70 » [pag. 377]). Tale interpretazione viene ripresa dal DEVOTO anche nell'edizione con traduzione italiana, cit., pag. 65; pag. 100: B § 110.

sta l'interrogativo che occorre risolvere per primo (7); il Bottiglioni si limita a riportare le più persuasive interpretazioni date dagli altri studiosi, mentre il Pisani si occupa essenzialmente dei problemi di etimologia che le singole parole presentano. Tutti si mostrano d'accordo nell'intendere *k l e t r ā* - come « lettiga ».

Ma nessuno mi sembra abbia dato abbastanza peso al fatto che questa parte dell'*esunu* si svolge *arven*, cioè in un campo.

L'interpretazione che sto per proporre è soprattutto raccomandabile proprio per il fatto che cerca di risolvere il problema del perché di questo « montaggio » (v. sopra), inserendolo con profitto del passo e del contesto nell'economia generale di tutto quanto il rito descritto nelle tavv. III-IV; essa tenta cioè di vedere in detto « montaggio » qualcosa che ha una sua funzionalità connessa con quello che si viene svolgendo. Ne conseguirà anche una semplificazione rispetto alla maniera d'intendere dei miei predecessori, col ridurre la realizzazione del montaggio alla semplice riunione di più oggetti, mentre prima avevamo una combinazione di oggetti (8).

Come vedremo più particolarmente a pag. 180, non è per caso che nelle tavv. III-IV si parla di campo e di bosco, di Vesona e di Pomono.

(7) V. il suo commento alle tavv. III-IV, pagg. 213 sg.

(8) Il che significa, secondo un principio che chiamerei della *interpretatio faciliior*, che la nuova versione che io propongo è più valida anche da questo punto di vista. Infatti, mentre nella *recensio* di un testo i filologi adottano il principio della *lectio difficilior*, vale a dire fra due o più lezioni diverse scelgono in una buona percentuale di casi quella che appare più ricercata, più inconsueta e meno banale, perchè ha ovviamente meno probabilità di essere stata sostituita ad una più comune; nella scelta fra due o più interpretazioni pensabili, in testi come il nostro, si deve procedere in maniera esattamente contraria, e questo direi per due motivi: il primo di ordine *matematico*, in quanto, paragonando l'interpretazione di un testo oscuro ad un problema, laddove un'operazione sola sia sufficiente, è inutile svolgerne tre o quattro; il secondo di *evidenza*: l'esplicazione più semplice stabilisce infatti dei rapporti fra i singoli elementi dell'esplicazione medesima, che sono ovviamente più probabili. A riprova di questo può forse valere l'esperienza che ognuno di noi ha fatta, traducendo da una lingua non perfettamente conosciuta: dopo aver pensato le cose più strampalate, il conseguimento della versione giusta, per merito nostro o altrui, porta quasi sempre con sé la dichiarazione che essa era in fondo estremamente semplice. Per questo una delle domande che costantemente mi sono posto durante tutto il mio lavoro è stata questa: « È possibile un'interpretazione più semplice di quelle che sono state date finora? ».

Certamente il rito religioso che qui si incontra è connesso con la vegetazione, come nessuno dubita, e, secondo me, vegetazione distinta sotto il doppio aspetto ad essa caratteristica di vegetazione piccola e vegetazione grande: in altre parole, erbacea ed arborea.

Identificando di conseguenza un doppio culto, si affaccia l'ipotesi che la gita nel campo non sia un dettaglio insignificante o occasionale rispetto allo svolgimento dell'*esunu*, ma bensì trovi una valida ragione d'essere nella giustificabile necessità di compiere nel campo una parte del rito, e precisamente in onore di Vesona.

Il vero sacrificio si compie nel luco (*vuke*); ma, nel campo (*arven*) qualcosa deve simboleggiare a chiunque lo veda, che Vesona è festeggiata anche nel suo regno.

Ecco il punto di sutura fra l'interpretazione generale delle tavv. III-IV e quella particolare del passo III, 13-20. Secondo la nuova interpretazione, sarebbe da ravvisarsi qui un uso particolare, quello di inalzare in onore di Vesona, nel campo, una specie di trofeo, un simbolo complesso, fatto con gli oggetti di uso più comune per gli agricoltori.

Il susseguirsi degli avvenimenti potrebbe così riassumersi, a partire dalla sede delle adunanze (*kumna kke*: III, 6), dove inizia la cerimonia vera e propria: dopo le parole solenni dell'*uhtur* (III, 8), parte dal *komna kko*- una processione che è diretta, come mèta finale, al bosco e che porta con sé sicuramente una vittima sacra, una pecora, del fuoco e una *ke tr ä*-; inoltre, molto probabilmente, anche altre cose non menzionate, come gli oggetti che verranno eretti nel campo.

Questa processione è fatta di sacerdoti e di popolazione; verosimilmente, anzi, l'*uhtur*, che rappresenta l'ideale convergere degli uffici religiosi con quelli politici, avrà avuto intorno a sé, oltre ai fratelli Atiedi, nelle due «cinquine», anche altri rappresentanti del potere civile nella città.

Dietro, tutto il resto delle persone. Questa processione va prima nel campo, di cui Vesona è la dea; si ferma, costruisce qualcosa, poi riparte e va nel bosco, dove si compie un vero e proprio sacrificio.

Con questa interpretazione si ha, rispetto a quanto precede e a quanto segue, un susseguirsi ininterrotto di fatti, per cui dall'uno si passa all'altro quasi per logica conseguenza e l'un fatto si continua nell'altro senza fratture.

Ma siccome ogni medaglia ha il suo rovescio, sarà bene vedere se ci sono elementi negativi in questa interpretazione. Io ne trovo

fondamentalmente uno, e cioè questo: qualcuno può osservare che non è indicato espressamente nel testo che quanto avviene nel campo è fatto per Vesona.

Ricordiamoci però che innanzi tutto una conferma indiretta di ciò la troviamo in un altro punto del testo (IV 24-26), dove è scritto: «*inumeke kleira veskles / vufetes sevaknis persnihmu vesune / puemunnes pupřces*», che Dev.<sup>2</sup> rende: «*tum tensa ollis vacuis eximiis precator Vesonae Pomoni Popdici*» (pag. 113). Nessuno può mettere in dubbio la menzione di una preghiera a Vesona e la presenza di una *kleira*, cioè il ricorrere di uno degli elementi che qui vengono posti nel campo. Non dobbiamo poi neppure dimenticare un fattore importante e cioè che le divinità vengono menzionate qui per la prima volta in I 22, dove è precisato a chi spettò per primo una vittima e quale vittima gli spettò. Prima di allora è da ritenersi che una tale necessità non ci fosse. Doveva essere già chiaro di per sé (dato anche il carattere tecnico delle tavole di Gubbio) a chi era diretta la pratica che si compieva nel campo. Così lo sarà anche per noi, se ci metteremo nell'ordine d'idee dei sacerdoti, per i quali la divinità a cui tutto ciò è diretto è inequivocabilmente quella certa divinità e non un'altra.

Possiamo dunque, e bene, inquadrare col resto questo modo d'intendere; vale a dire ne avremo, come ho già sottolineato, una serie di vantaggi, fra l'altro contribuendo ad infondere armonia e omogeneità allo svolgersi dei fatti. Le stesse divinità principali, Pomono e Vesona, diventano una coppia di aspetto meno rigido e piatto, perchè articolato sulla base di una duplice visione dell'agricoltura, che è assai probabilmente da vedere confermata nell'accostamento *arva-f. / vuko-m.* (9).

Ciò premesso, passiamo al testo per esaminarlo nelle sue particolarità.

Il I Periodo è il seguente: *arven kletram amparitu.*

Oltre alla menzione del campo, di cui abbiamo già rilevato a sufficienza l'importanza, ricompare qui l'oggetto che, avevamo detto (10), doveva essere portato dalla città nel campo insieme al resto, cioè la *kleira*.

Ma abbiamo finora tralasciato di occuparcene in un modo par-

(9) Ma vedi soprattutto pag. 180 sgg. e anche «SE», vol. XXV (1957), pag. 285.

(10) Pag. 158.

ticolare. Su questa parola ci sarà molto da dire, soprattutto perchè la mia interpretazione diverge da un'interpretazione concorde (e quindi, trattandosi di simili testi, importante in modo particolare): *kletrā* è per tutti gli interpreti, da Bréal in poi, un « veicolo », un « oggetto che serve a portarne altri » (in special modo inteso come « lettiga »).

Ma vediamo di definire più da vicino le caratteristiche della parola. Al di fuori delle tavv. di Gubbio, *KLETRAM* (S'RENCVE) si incontra nove volte nel testo del « liber linteus » in cui era avvolta la cosiddetta « mummia di Zagabria ». Inoltre è stato osservato (11) che il lat. *clitellae* è facilmente un derivato, come diminutivo, da un « *cletra vel clitra* ».

L'ipotesi che la *kletra* fosse un veicolo, lanciata molto dubiosamente dal Bréal (12), e ripresa con forza dal Bücheler, pag. 154, è divenuta l'ortodossia più incontrastata in materia, senza che tuttavia ci siano ferrei motivi per ritenere questa interpretazione l'unica possibile.

Dice Bücheler, ibid.: « *homines modo vulgari, hostiae ad campum non aguntur propellendo sed gestando, impositae lecticae cuidam aut vehiculo formae scalaris. nam kletra comparanda cum κλίτη, κλιτήρ, κλίτα, κλίμαξ, a cletra vel clitra sunt clitellae, κωνθήλια quibus equi muli asini onera vehunt, ut a puera puellae [sic], a fenestra fenestella, ab atra Atella* ».

Semplice, persuasivo: ma non può non lasciarci perplessi quell'accostamento ripetuto a termini greci, nonchè quella definizione « *formae scalaris* ». Inoltre non si vede bene come da un *kletra* « feretrum » si passi ad un diminutivo *clitellae* « basto », dato che, normalmente, diminutivo non significa qualcosa di diverso, ma semmai qualcosa di più piccolo e, come è ovvio, di una maggiore vicinanza affettiva: abbiamo, per esempio, *catinus: catillus*; *cista: cistella*; *fiscus: fiscellus*; *sporta: sportella*. Talvolta abbiamo anche processi di allontanamento fra la forma originaria ed il suo diminutivo, come per esempio nel caso di *signum: sigillum*, ma è estremamente semplice colmare la distanza che separa l'una cosa dall'altra.

Sarà bene, a questo punto, precisare che se la parola *kletra*, come quasi senza dubbio sembra, è di origine ie., essa sarà da ana-

(11) BÜCHELER, pag. 154.

(12) Pag. 293, specialmente ricordandosi dei versi di Silio Italico, V. 186: *quis optima volenti / dona Iovi portet feretro suspensa cruento?*

lizzarsi come formata dalla rad. \*KLEY- più il suffisso di strumento \*-TRO- al femminile. Si potrebbe perciò dare una prima definizione generica di questo oggetto come « lo strumento con cui si compie ciò che è indicato dalla rad. \*KLEY- ». Questa radice ha una grandissima diffusione nel mondo ie., ma sono particolarmente interessanti i derivati che mostrano un ampliamento confrontabile con quello di *kleitra*: got. *hleitra* « tente, κληθή, σκηνος », gall. *clédren* « clôtüre, grille », mirl. *clithar* « haie ».

Che questa parola sia in rapporto con *clitellae*, mi sembra senz'altro possibile. Però il rapporto « *lectica* » / « *clitellae* » è estremamente incomprensibile (13).

J. Pokorny, *Idg. Etym. Wtb.*, 7. Lief., pag. 601, propone una soluzione, partendo da una forma già ie. \**klei-trā* nel senso di « Stangengerippe », il che, oltre a sembrare un po' ardito rispetto al gruppo delle altre ricostruzioni che egli dà, tutte molto più legate alla nozione della radice \*KLEY- come « appoggiare », non mi pare poi del tutto confermato dalle attestazioni. Inoltre, se non erro, dovremmo supporre un processo che, anziché partire dalla rad. \*KLEY- per passare al derivato *kleitra* e da questo, a sua volta, al nuovo derivato *clitellae*, va con un doppio movimento da \*KLEY- a *kleitra* e poi di nuovo da \*KLEY- a *clitellae*. Questa radice del resto, ammettendo o no una sua discendenza più o meno diretta dalla rad. \*KEL- « proteggere », ha senz'altro dei valori affettivi, per cui non credo che, specie agli inizi, contemplasse un « appoggiare » nudo e crudo. La migliore dimostrazione di questo l'abbiamo nelle stesse attestazioni, con i vari sensi di letto (gr. κλίνη ahd. *hlina*, « reclinatorium » ags. *hlinbedd*, *hlinung* « Lager ») recinto (cymr. *cledr-en* < \**kli-trā* = mirl. *clethar* « Stütze »; lett. *slīta* f. « Zaun »), tomba (got. *hlaiw* « Grab », urnord. *hlaiwa* « id. », ahd. as. *hleō* « Grabhügel » « Grab », ags. *klaw* « Grabhügel », « Grabstein »), tenda-capanna-tetto (gr. κλίτα « Hütte, Zelt »; got. *hlija* « Zelt, Hütte »; mirl. *clēthe* n. « Dachbalken, Dach »): attestazioni che sono benissimo in connessione coll'appoggiare (anche di vario tipo) e con la figura in declivio che risulta da cose appoggiate fra loro o a qual-

(13) Questa difficoltà è già stata notata p. es. da CONWAY, cit., II, pag. 608, s.v.: «... Bücheler plausibly compares L. *clitellae*, but [sottolin. da me] renders 'lectica': it denotes some implement of the sacrifice by or with which the sheep is carried *arvamen*».

cosa, ma che non possono essere tenute lontane da manifestazioni affettive, come il bisogno di dare ed avere protezione e riparo.

Quanto a *clitellae* in particolare, credo che darà un buon orientamento iniziale la famosa glossa di Paolo, 52, 9: « *clitellae dicuntur non tantum eae, quibus sarcinae conligatae mulis portantur, sed etiam locus Romae propter similitudinem, et in via Flaminia loca quaedam devexa subinde et adcliva. Est etiam tormenti genus eodem nomine appellatum* ». Dunque non vi è dubbio che il « basto » ricordava il profilo di luoghi scoscesi o per lo meno ripidi, e difatti, data la sua funzione, esso doveva avere presso a poco la forma della schiena della bestia a cui si adattava, la quale schiena ha dato lo spunto fino dai tempi più antichi a similitudini concernenti posti montuosi (14). Dunque nessuna meraviglia per i toponimi latini chiamati *clitellae*, favoriti forse anche dalla vicinanza fonetica di *clivus* e simili.

Ma in che rapporto può stare *kletra* con *clitellae*?

Dalle attestazioni riportate sopra, risulta una costante di « recipientia » (tenda, recinto, letto, tomba e simili), che in sè può essere anche accessoria, ma tuttavia mi pare un buon appiglio per postulare, nel caso nostro, un vero e proprio recipiente fra i derivati della radice: *kletra* varrebbe allora « paniero », « gerla » (15). Ora *kletra* è voce documentata sempre al singolare, mentre *clitellae* è un plurale tantum: ciò che lega secondo me i due termini è la gropa dell'animale da soma. Ed è una circostanza a favore della mia interpretazione il plurale in *clitellae*: infatti molto più che dal basto, il plurale (o meglio, il duale) è postulato dalle some (16). In sè il plurale per indicare il basto, che è qualcosa di unitario come è unitaria la schiena della bestia, si può spiegare solo considerando l'oggetto come sottoprodotto, per così dire, delle some, come risultante cioè da una tecnica più evoluta dell'impiego degli animali da

(14) Un caso celebre è da attribuirsi ad Archiloco, ὄνου ῥάχτις, ed. DIEHL, fasc. 3, pag. 9, n. 18, detto dell'isola di Thasos.

(15) Di recente (1951) Jost TRIER, ha sostenuto il significato originario di « intrecciare » nella rad. \*KLEY-, da cui il secondario « appoggiare » (*Lehm, Etymologien zum Fachwerk*, Marburg; v. spec. pag. 53 sg., § 7). Pur non condividendo la sua idea riprendo dal suo opuscolo l'attestazione di air. *clīab* « Korb » (<\**kleibhos*). È interessante il confronto colla rad. \*KEY- del « giacere », e il gr. *κοίτη* « letto » (specie matrimoniale), rispetto a *κοίτη* « scatola », « cesto », « canestro » (ess. in PHERECR., 122; EUP., 76; MEN., 129, 2).

(16) Per es. in lat. è quasi esclusivo l'uso di *sarcinae* al plur.

carico. Nessuna meraviglia che di *kletra* non vi sia più nessuna traccia in latino. Una nuova moda, una nuova tecnica di far canestri può facilmente spiegare l'accidente. *Clitellae*, evidentemente non soggetto a innovazioni essenziali, è invece rimasto. È anche possibile che il corrispondente dell'u. *kletra* in lat. non ci sia mai stato, ma che l'evoluzione rappresentata da *clitellae* abbia raggiunto il mondo latino venendo dal di fuori. Quello che però mi preme di sottolineare è che alla *kletra* si può attribuire benissimo una particolare predisposizione ad essere applicata (con una compagna) alla schiena di un animale, ma è da escludere che sia il termine indicante la soma. Il vantaggio della mia interpretazione consiste nel dare a *kletra*, rispetto a *clitellae*, una connessione tangibile: essa cerca d'altra parte di risolvere il problema di *fertuta aituta* e soprattutto quello di *kletra persnihmu* (IV, 24-25; v. «SE», vol. XXV (1957), pag. 299 sgg.).

Prima di concludere sull'argomento, esamineremo da vicino tutte le attestazioni che abbiamo della voce.

Il testo etrusco della Mummia di Zagabria non è in grado, come c'è da aspettarsi, di fornirci degli schiarimenti in proposito, anzi è più propenso ad attenderne dal mondo umbro. La forma *cletram*, che incontriamo qui è costantemente seguita dalla forma *s'rencve* (17).

Già J. Krall formulò l'ipotesi che la parola fosse la stessa dell'umbro (18). Ricorderò qui che, nonostante il parere seriore diverso di K. Olzscha, *cit.*, n. 21 pag. 191, S. P. Cortsen sosteneva: « Dass *cletram* in unserem Texte etwas Geopfertes ist, geht aus II, 12 hervor: *farð an-aiseras' s'eus'-cletram-s'rencve* «schenke den hohen Göttern ein *cletram*». [...] Dass ein *lectica* den Göttern so oft geschenkt wird, könnte am besten dadurch erklärt werden, dass es sich um ein *lectisternium* handelt; hiervon

(17) M. PALLOTTINO, *Testimonia linguae etruscae*, Firenze, 1954, I, II, 10, 12; III, 13, 16; IV, 8 (10), 12; V, 8; IX, 15; più spesso scritto *s'rencve*.

(18) Vedi S. P. CORTSEN, a pag. 67 dell'opera: *Der etruskische Text der Agramer Mumienbinde*, nehrsg. u. erläutert v. M. RUNES mit einem Glossar v. S. P. CORTSEN, Gottinga 1935. Da notare che per l'etrusco la forma *cletram* dimostra che tale parola è passata dall'italico all'etrusco e non viceversa, dato che l'etrusco «prende a prestito parole dalle altre lingue preferibilmente nella forma dell'accusativo e impiega questa forma come nominativo» (Karl OLZSCHA, *Interpretation der Agramer Mumienbinde*, Lipsia, 1939, pagg. 105 e 194).

erscheint aber keine Spur. [...] Es ist ganz natürlich, dass wir viele Gefässwörter in M. finden, deren sakraler Charakter ja feststeht. In Zimmerns Werke, *Beiträge zur Kunde der babylonischen Religion*, kommen mehr als 20 Bezeichnungen von Krügen usw. vor. » (*op. cit.*, pag. 67, s. v.). Come si vede, senza osare di smentire l'interpretazione umbra, egli affacciava un'ipotesi assai vicina alla mia, per l'etrusco *cletram*.

Nell'umbro, *kletra* appare in tutto quattro volte e sempre nelle tavv. III-IV. Il che, data l'interpretazione generale connessa con l'agricoltura, è un argomento a favore dell'identificazione di un oggetto di possibile uso agricolo. Esso fa parte della costruzione simbolica, avendo un valore tutto particolare che risponde alla visione del rapporto fra la città e l'aperta campagna, idealmente collegate dal percorso in senso inverso a quello seguito finora dalla processione, cioè nella direzione dal campo all'abitato, colle gerle piene di provvidenziali prodotti. Sarebbe, in altri termini, un augurarsi implicitamente che il « ritorno », dopo il rito e la preghiera, sia fecondo; quindi un chiedere la « buona annata » e al tempo stesso un far conoscere alla divinità, o meglio, un rammentarle, lì, nel campo, che quella gerla è vuota, e che spera (e con lei tutti gli Iguvini) di essere riempita, come tutti gli altri strumenti si augurano di essere adoperati con profitto.

La voce con cui è indicato ciò che si deve compiere con la *kletrā-* è l'imperativo *amparitu*. Un'altra parola che si aggiunge alle molte singolari ed oscure contenute nel passo, non presentando nessun confronto diretto, ad eccezione della forma *am-parihmu*, che si incontra in IIa, 42: quest'ultima sarebbe imperativo medio, mentre l'altra, ovviamente, imperativo attivo. Quanto al significato, non è facile ricostruirlo con certezza, tuttavia c'è una traccia da seguire con qualche probabilità di successo.

*Am-* costituirebbe il ben noto prefisso umbro (talvolta nella forma *an-*), dal senso non altrettanto ben conosciuto, ora rispondente ad « intorno » (cfr. gr. ἀμφί), ora piuttosto a « su » (cfr. lat. *an-helo*). La radice attestata sarebbe quella del verbo lat. *pario*, cioè \*PER- nel senso di « apportare », « produrre », « procurare », « generare » (19). Ora, il verbo composto potrà significare, con buona approssimazione, « qualcosa che va procurata entro certi limiti » dando ad *am-* questo senso di limitazione. Dunque si

(19) Cfr. POKORNY, *Idg. Etym. Wtb.*, 9. Lief., pag. 818.

tratterà di un « far rientrare in uno spazio determinato », « sistemare ».

Ma in che rapporto saranno la forma attiva e la forma media? Io penso che nel primo caso si tratti della semplice azione di « deporre », « collocare », cioè un « mettere » con una cura un po' particolare; mentre nel caso di *amparihmu*, avremo un « mettersi a posto », cioè il verbo acquisterebbe un valore riflessivo, indicando una azione esercitata da qualcuno su di sé, perciò un « ricomporsi ». In che senso particolare vada esso inteso è certamente difficile a dirsi: ma il significato più ovvio che ne risulta è quello di « rialzarsi », detto di una persona in ginocchio, il che è favorito dal precedente *persnihmu* (scritto erroneamente *persmhniu*).

Siamo giunti così a quello che può considerarsi il nucleo del passo che stiamo esaminando, annunciato dalle parole *eruk esunu futu*: adesso si parlerà di qualcosa di connesso colla divinità, di un « servizio divino », la cui identificazione è stata sempre fonte di dubbi e di difficoltà.

I periodi che ho chiamato 3° e 4° (v. p. 155) sono di struttura piuttosto diversa fra loro anche se hanno vari vocaboli in comune.

Il primo dei due è articolato su una base polisindetica, i cui elementi sono: [...] *prumum* [...] *inuk* [...] *inuk* [...] *isunt* [...] *isunt* [...] (polisindeto particolarmente complicato in questa sua struttura A BB CC).

Il secondo è asindetico e formato da tre proposizioni soltanto, contro le cinque del precedente.

Le congiunzioni del terzo periodo non presentano problemi per quanto riguarda *prumum* [...] *inuk* [...] *inuk*; la forma *prumum* non è molto diffusa nei testi umbri che possediamo (ma l'abbiamo già incontrata, in III, 3); la forma *inuk* appartiene invece ad una ricchissima e, a quanto ci risulta, assai policroma famiglia di congiunzioni col senso di lat. *tum* (20).

*Isunt* ci dà invece un po' da pensare: tale forma si incontra anche in IIa, 28; 36. Ma poi, salvo queste altre due volte, non la

(20) Fra le forme in alfabeto latino e quelle in alfabeto epicorico, contiamo per lo meno una diecina di varianti. Se ne potrebbe ricostruire tuttavia, date le affinità, una forma simbolica da cui tutte quante sono discese. Essa avrà quest'aspetto: \**e(o i)(n)nu(o[n]no)(m)-(e)(k)*; aspetto volta a volta documentato nella forma *ennom*, *eno*; *inuk*, *enumek* ecc., da confrontarsi, le forme *enem* e *innek*.

si incontra più. Viene interpretata come *item* e simili, sulla base del confronto colla forma pronominale *eront*, nom. sing. mas. «idem», dove avremmo il tema pronominale *-i-* con l'enclitica *-(h)ont*, forse da un altro tema pronominale, *ho-* del lat. *hic, haec, hoc*, (21). Questo solo per quanto riguarda il significato «parimenti»; perchè il tema pronominale non può essere lo stesso del pronome *eront*, in quanto *isunt* non presenta il rotacismo (cfr. del resto *eruk* proprio qui «sic, ita»). Il tema pronominale sarà quello di nom. sing. fem. *eso* «haec», dove l'*s* si è conservato in quanto secondario (tema *\*ekso-*), o forse quello umbro *esuf* «ipse» (tema *\*epso-*).

Questa *variatio* fra le congiunzioni deve avere un motivo, che è quello di costruire due gruppi: quello di A BB e quello di CC; ora, siccome in quest'ultimo sono contenute le due parole *feřehtru* e *sufeřaklu*, che sembrano in reciproca connessione, può darsi che anche le congiunzioni usate, diverse dalle altre, ma uguali fra loro, servano a sottolineare la relazione fra queste due parole e, rispettivamente, a indicare che al contrario fra *tuplak*, *cihceřa*, *kazi* da una parte e *feřehtru* + *sufeřaklu* dall'altra, vi sono delle diversità o morfologiche (questa volta non nel senso grammaticale della parola) o funzionali o di altro ordine.

La struttura del 3° e 4° periodo è fondata, come spesso nelle tav. di Gubbio, su forme di imperativo (22), che sono sempre *antentu* (variante *ententu*) per il 3°, sempre *astintu* (variante *anstintu*) per il 4°.

Il Vetter distingue, nel 3°, *antentu* da *ententu* ed anzi su questa distinzione fonda tutta la sua interpretazione del passo. Anche Bottiglioni traduce *antentu* «apponito», mente *ententu* lo rende con «imponito».

Effettivamente esiste un verbo che incontriamo nella forma *endendu* «suscitato»; *ententu*; *entelus* (2° sing. fut.) *entelust* (3° sing. fut.) (23). Ma anzichè pensare ad una capillare distinzione di verbi, troppo difficile per le circostanze, preferisco cre-

(21) Cfr. BOTTIGLIONI, pagg. 126 sg.; l'osco ha la diversa enclitica *-dum* in *esídum*.

(22) Sulla persona grammaticale di questi imperativi, v. anche più sotto, pag. 179, nota 59.

(23) Rispettivamente in T. I. VIb49; Ib12 (*ententu* e *entelus*); VIb 50.

dere che l'incisore si sia distratto ed abbia inconsciamente scritto l'altra forma che qui non entrava in questione. Serie di imperativi uguali non sono sconosciute alle formule delle tavv. iguvine, e qui accanto ne abbiamo subito un esempio con il triplo *a(n)stintu*.

Alla forma *antentu*, del resto perspicua, darei semplicemente il senso di « si ponga ».

Vediamo ora che cosa vada posto.

In modo generale ho già accennato a che cosa penso che sia (24): in particolare, come è giusto aspettarsi, non potremo affermare molto di più, data l'estrema difficoltà che presenta un'impresa come quella di fare di vuoto pieno. Ad ogni modo vedremo che esiste, sia pure in forma di traccia, ancora qualche elemento che si schiera in nostro favore.

I sostantivi cui si riferiscono le forme verbali del 3° Periodo appena esaminate sono: *tuplak*, *zihceřa*, *kazi*, *ferime*, *feřehtru* e *suřeřaklu*, di cui solo *ferime* rappresenterebbe un caso diverso dall'accusativo, in cui tutte le altre parole presumibilmente si trovano.

*Tuplak* è il termine senza dubbio più direttamente cointeressato nella interpretazione agricolo-simbolica di tutto il passo: difatti esso viene ad essere impiegato in una maniera che si confà straordinariamente al suo significato.

Nessuno ha mai negato la sua evidente connessione col radicale del numerale due: ne parlano già Aufrecht e Kirchhoff, II, pag. 369, che, pur chiamando enigmatico il vocabolo, vi riconoscono un accusativo neutro di un sostantivo, portando in confronto *tupler* (*dupli*) di Va, 16 ed il lat. *duplex*. Bréal, pag. 293, è anch'egli del parere di riconoscervi il lat. *duplex*, mentre con Bücheler abbiamo la interpretazione più vicina alla mia. Egli dice, secondo il suo solito esemplificarsi col greco e col latino (pagg. 154-155): « *tuplak* ad litteram duplex vel διπλακα Aeschylus, Pers. 275 corpora mortuorum maris undis agitata scribit πλαγκτοῖς ἐν διπλάκεσσιν interpretes litigant utrum aestum undarum an Persarum vestes an trabes navales poeta cogitarit, ego Stanleio magis quam Hermannò adstipulatus ex navibus relictas tabulas intellego. *tuplax* est δίχροον ξύλον vel δίχροον\* furca apta ad sublevandum sustentandumque siquid superstruere velis non firmata per solidum compagine ».

Conway non si allontana molto: « *tuplax* i. e. *duplax*, subst.

(24) Cfr. spec. pag. 158.

n. acc. sg. *furcam* vel sim., part of the *kletrā*, cf. L. *duplex*, Gr. *δίπλαξ* ».

Così Buck, von Blumenthal ed infine Dev.<sup>2</sup> e Dev.<sup>3</sup>, che chiarisce definitivamente il termine « TUPLAK 'res duplex'; Forma clare viderunt per suffixum -ak e duplo- tracta, quo suffixo ex adiectivis substantiva fiunt, cp. hondak 'res terrea': hondo- 'ad terram pertinens' (§ 237) ». « In agricultura uti Bücheler vidit δίχρον ξύλον vel δίχρονον 'furca' res duplex fuit » (25).

Ecco proprio il termine che ci interessa di più: « in agricultura »: nulla di più semplice che intendere *tu plak* non come una forca particolare di impiego particolare, ma come una forca agricola di impiego usuale nei campi e sull'aia.

*çihçεʔa*: certamente questa parola ha un carattere espressivo; e c'è da aspettarselo trattandosi di oggetti adoprati da persone di condizione non molto elevata; anche l'interpretazione del Vetter (pagg. 213-214) presuppone questo, dato che egli pensa niente meno che a *cicindela* (26). Ad ogni modo la traduzione *scintillas* di Vetter, anche se ingegnosa come molte altre, non persuade troppo questa volta: l'osservazione che *ententu* appare usato in relazione con il fuoco mi sembra poco consistente; non abbastanza forte per poterci convincere che questo *scintillas suscitato* si trova al suo posto fra « (*fundum*) *duplicem* [...] *ponito* [...] » e « [...] *tum cortinan (loco) firmo ponito* » della sua traduzione: perchè poi questo accendere il fuoco intercalato a due operazioni di ordine diverso ed, in più, volte a preparare tutto ciò che occorre all'accensione del fuoco stesso (secondo la medesima interpretazione), la sua conservazione ed il suo impiego (per cuocere od arrostitire)?

Non pare quindi possibile seguire questa traccia.

Io proporrei invece, avendone a principale motivo sempre le ragioni generali della mia interpretazione, il collegamento al lat. *caedo*, o meglio ad una categoria di termini espressivi, a cui il lat. *caedo* sembra appartenere. In questa lingua la parola, dalla coniugazione irregolare, mostra di avere una certa anzianità e al tempo

(25) Dev.<sup>2</sup> pag. 378 § 249; cfr. la mia interpretazione in « SE », vol. XXV (1957), pag. 280 sgg.

(26) Che si trova anche nella forma *cicendula*; cfr. la glossa di Paolo 37, 17: « *cicindela* genus muscarum, quod noctu lucet, videlicet a *candela*; unde etiam *candelabra* putantur appellata »; termine di tipo « popolare », come sottolineano ERNOUT-MEILLET pag. 212, di probabile connessione con *cand-* di lat. *accendo* ecc.

stesso di essere di « tipo popolare ». Ed infatti, fuori del lat., anche il scr. presenta il verbo *khidáti* « il dechire », *khedá* « mar-teau » (27) che nella consonante *kh* mostra ugualmente una tradizione popolare. L'elemento *çih-* sarà da ricondursi ad un \*KI-, intendendo l'*h* come un segno di quantità lunga (28); l'allungamento non disturba in una forma come questa.

La forma ricostruita sarebbe dunque \*KI- raddoppiamento + allungamento, \*-K(H)AID radice, -A- dei temi in *-ā/-ā-* (29).

Quale significato attribuire a questa parola? Noi sappiamo che in lat. *caedo*, come termine rurale, vale « tagliare (gli alberi) » (30). ma dato che l'interpretazione esclude che nel campo gli Iguvini intendessero porre qualcosa che non si riferisse al campo stesso nella sua coltivazione erbacea, io penso che si addica particolarmente alla parola esaminata il renderla con « falce », lo strumento, cioè, con cui si taglia l'erba e si sega il grano.

Passiamo ora ad esaminare la parola *kazi*: non ci sono ragioni per escludere che anche questa forma sia spiegabile come un accusativo singolare. Più difficile sarà invece precisare se si tratta di un acc. neutro, maschile o femminile. In umbro abbiamo attestati accusativi di temi in *-i-*, cui *kazi* sembra appartenere, che escono però in *-em*, come ad es. *u vem*, *ocre(m)*, *ferakene(m)* (31); d'altra parte non può meravigliarci una *-i-* dove ci aspetteremmo, è vero, una *-e-* in armonia con gli altri esempi, quando è più coerente una *-i-* per ragioni etimologiche. In ogni modo non si può dire nulla di preciso, per il fatto già riscontrato dell'incertezza in umbro fra *e*, *i* ed *ei* (32). Pare che siamo anche

(27) *Khedā* è il nome di uno strumento appartenente ad Indra, RV, VIII, 72, 8; 77, 3; X, 116, 4.

(28) V. BOTTIGLIONI, § 8 e nota.

(29) Sul raddoppiamento nei sostantivi, v. BRUGMANN, *Grundriss*, II. Bd., I. Teil, 2. Bearb. 1906, pp. 46-49, 126 sgg.; v. anche § 25, p. 56. I confronti più interessanti, per tipo di formazione sono quelli col gr. *ἀκωκή* « punta »; scr. *cakrā-*, ags. *hwēol* (ingl. *wheel*), gr. *κύκλος* « ruota, cerchio ».

(30) Cfr. CIL, I<sup>2</sup>, 366: *honce loucom ne quis uiolatod* [...] *neque cedito*, e Lex XII Tab. presso PLIN., 17,7.

(31) Rispettivam. T. I. III, 8; VIa 46; IIa 10. V. BOTTIGLIONI pag. 116, § 126; pag. 114, § 124b. Egli dice fra l'altro: « All'acc. la desinenza *-im* appare, come nel lat., anche nell'o. regolarmente (*-ím*, *-im*), talvolta con perdita della nasale, mentre nell'u. sia ha *-e (m)*, *-e(m)* ».

(32) Cfr. PISANI, pag. 8; BOTTIGLIONI pag. 27 (es. *vestica* accanto a *vistica*, IIb, 13).

attestati degli acc. neutri sing. *sakre*, *perakne*, (33) che possono essere anch'essi utilmente confrontati colla nostra forma.

Dalla desinenza passiamo al suffisso, se uno ve n'è, e alla radice.

La prima operazione da fare è quella di analizzare il suono che si trascrive *-s-*.

Noi sappiamo da buon numero di esempi, che il nesso originario *ts* (qualche volta *d+s*) è scomparso in italico fin da tempi molto antichi, passando a *s(s)* (34). Ma vi sono stati degli incontri secondari di *t* ed *s* dovuti a fenomeni di sincope, che nell'alfabeto naz. umbro vengono indicati con l'unico segno *z*, come si riconosce benissimo delle forme participiali *taçez*, *pihaz*, *stahaz*, *kunika z*. Questo segno, nelle tavole scritte in alfabeto lat. diviene un semplice *s* (35).

Allora potremo giungere a ricostruire una forma antecedente \*KAT (*voc.*)SI- di cui l'elemento \*KAT- può essere facilmente confrontato col lat. *catus* «aigu, pointu». Ma per questa parola, come per lat. *cōtis*, sembra che la radice non sia della forma \*KAT-, bensì della forma alternante \*KE(Y)-/\*KŌ(Y)-/\*KĒ(Y)-, dal significato di «arrotare», come derivato della rad. \*AK- «acuto»; già della lingua comune forme come \*KĒ-NO-, \*KŌ-NO- nel senso di «pietra per arrotare»; \*KEI-NI- «id.»; \*KĒ-TO- «arrotato». Appartengono a questa radice, oltre ai vocaboli già citati, scr. *çicāti*, *çyati* «arrota», prt. *çitā-* «arrotato»; gr. *κῶνος* «pietra per arrotare» ecc. (36).

È interessante aggiungere che una glossa di Varrone (37), ci dimostra che un termine così vicino al nostro *kazi* è dialettale in latino: questo ci incoraggia ad indagare ancora più a fondo sul termine che abbiamo preso in osservazione.

*kazi* conterebbe così due suffissi, il *-t-* di origine participiale, ed un secondo suffisso in sibilante *-esi-*. Potrebbe però anche trattarsi di un suff. *-esio-*. Come è noto, i temi in *-io-* sembrano avere

(33) T. I. IIa, 5; v. Dev.<sup>2</sup>, pagg. 433 e 437 s. v.

(34) Cfr. per questo v. PLANTA, I, pag. 390, § 190.

(35) V. ancora PLANTA, § 109 e sgg. I, pp. 212-235 e I, pag. 390 sg.

(36) V. per tutto quanto J. POKORNY, *Idg., Etym. Wtb.* 6. Lief., 1951, pag. 541 sg.

(37) VARRONE, *L. L.* 7, 46, «*cata acuta: hoc enim verbo dicunt Sabini*».

l'accusativo in *-i(m)* (38), per cui arriveremmo a ricostruire con una certa probabilità un \*KƏ-T-(E)SI(O)- per il nostro *kazi*.

Dobbiamo ora cercare di postulare lo strumento agricolo che la parola può indicare. Certamente un oggetto fornito di lama, un oggetto tagliente e quindi metallico. Proporrei qualcosa di simile a una « vanga ».

La parola *kazi* si trova accanto ad un'altra che sembra avere una ricca documentazione nel testo delle tavv. di Gubbio, ma che offre ugualmente delle grosse difficoltà, sia fonetiche che semantiche. Si tratta di *ferime*, che, messo accanto alla forma *ferine*, che incontriamo nella stessa tav. III, 31 costituisce un termine attestato ben 12 volte (sei nelle tavv. in alfabeto lat.), di cui dieci nella forma con la nasale dentale, due nella forma che abbiamo qui, colla nasale labiale (39). Quello però che ci colpisce di più è di notare che gli unici due casi in cui questa parola non si accompagna ai termini che troviamo costantemente altrove (*vatuva ferine fetu*, sono proprio quelli della tav. III. Anche fra questi due si può stabilire una distinzione nel senso che il nostro rappresenta un impiego assolutamente abnorme, *kazi ferine antentu*; mentre in III, 31 vi è solo un *vatra* rispetto all'usuale *vatuva*. caso questo che può essere più facilmente ricondotto nella normalità.

Questa espressione, proprio perchè così rigidamente si ripete da un capo all'altro delle tavv. di Gubbio, crea molte difficoltà all'interpretazione. Si tratta comunque di qualcosa che va sacrificato (*fetu*), probabilmente con una certa tecnica od in un certo modo (*ferine*). La cosa da sacrificare sarebbe di conseguenza *vatuva*, ma che cosa sia precisamente, non è facile dire.

*Ferime* per altro è stato variamente analizzato e talvolta del tutto distaccato dalla forma *ferine*, talvolta considerata tutt'una con questa (40).

Mi sembra, delle due possibilità, più plausibile la seconda. Di-

(38) Cfr. BOTTIGLIONI, pag. 108c. Sui suffissi in *-s-* cfr. v. PLANTA, II, § 268, pagg. 71-74; non è del resto raro incontrare ampliamenti in sibilante, come abbiamo già visto per *mersus*, *mersuva*.

(39) L'altro caso si incontra in Ib 25. Altre varianti di poco peso sono *uatuo* e *uatue* sempre per *vatuva*, es. VIa, 57; VIb, 45.

(40) VERT. considera il *ferime* di Ib25 come errore di scrittura per *ferine*, quello di III 16 lo intende invece come « (*in loco*) *firno* » o come avverbio « *firme* ».

fatti nel primo caso dovremmo supporre un errore di scrittura motivato dal riferimento inconscio dell'incisore alla forma *ferime*, per noi così poco comune. Sarebbe semmai più facile credere che dovesse succedere il contrario.

Pensare ad un accusativo con posposizione (41), se va bene per *ferim-e*, non soddisfa gli altri casi con *-n-* (supponendo un'incertezza nelle desinenze poco pronunziate, si dovrebbe avere anche questa volta l'inverso, cioè molti *ferime* e pochi *ferine*), ed allora ci ritroveremmo nel caso di dover concepire un *hapax* per il caso nostro, cosa a cui non credo.

Del resto, se il contesto è differente, la struttura sintattica è profondamente identica. Anche nel nostro passo abbiamo un complemento ogg. + *ferime* + un imperativo della stessa persona di *ferit*: perciò una proposizione perfettamente confrontabile con *vatuva ferine fetu*. È molto più probabile che si tratti di un tema in nasale, di tipo *ferion-* (42).

Quanto al caso, si può dire che pare un locativo od un ablativo. Io penso che in ogni modo si tratti di una forma avverbiale (complemento di modo), connessa col radicale del lat. *ferire*, connessione già seguita da altri, primo fra tutti Bücheler, pag. 62: « [...] *quare olim a feriendo ferino id est ferionem Umbros dixisse sumpsit* ». Ma, anziché vederci un « coltello » od un « colpo », io vi vedrei un termine indicante il « taglio », il « filo » di un oggetto arrotato.

Allora la prescrizione *vatuva ferine fetu* starebbe ad indicare una tecnica precisa per uccidere le vittime, come per esempio « *caesim* » in opposizione a « *punctim* ». È noto che esistono tecniche diverse di uccisione di animali e che esse possono avere una grande importanza religiosa; tuttora gli ebrei posseggono un loro modo particolare di macellazione (43). Qui si prescrive di uccidere « col taglio » (del coltello o quello che sia), cioè, praticamente, « sgozzando » le *vatuva* (« *victimae* »?).

(41) V. v. PLANTA, II, pag. 171.

(42) Cfr. Dev.<sup>2</sup>, pag. 205, § 70; collo stesso suffisso in nasale, abbiamo in lat. *mūcro -ōnis* m. col significato di « punta (aguzza) ».

(43) In tedesco abbiamo la forma *schächten* presa dall'ebraico *sachal* per indicare « il macellare (*schlachten*) secondo il rito ebraico ». Sempre quanto all'ampliamento in nasale di *ferine* merita di essere ricordata anche una forma lat. ricostruita \**ferinare*, « schlagen » Meyer-Lübke 3252, che starebbe alla base dell'ant. franc. *ferner*.

Questa interpretazione perde molto del suo valore tragico nel caso nostro, dove *ferime* significherebbe più precisamente « dalla parte della lama »; cioè avremmo la preoccupazione di indicare che l'oggetto in questione (la vanga?) va infilato in terra dalla parte della lama e non dalla parte del manico. (C'è anche qui l'idea di far vedere alla divinità che non manca la voglia di lavorare, ma che dipende da lei che il lavoro non sia inutile ed infruttuoso?).

Proseguendo nella nostra rassegna lessicale, incontriamo nel testo la parola *feřehtru*: anch'essa, come vedremo subito, può entrare nel nostro ordine d'idee, rispetto all'interpretazione della cerimonia nel campo. Gli interpreti sono rimasti in generale un po' troppo ancorati alla connessione che sembra sussistere fra *feřehtru* e *sufeřaklu*, trattando le due parole insieme, per cui spesso hanno dato più peso all'elemento di rapporto *zero / su-*, che all'elemento comune (-) *feř-*.

Bücheler, per esempio, con vena poetica, ne ricostruisce una sovrapposizione di tavole alla maniera con cui il Dedalo delle *Metamorfosi* ovidiane prepara le ali per sè e per il figlioletto: « *sic illi arae duo imponunt tabulata sive pegmata quasi per scalarum gradus « longum brevior sequente ut clivo crevisse putes », inferius feřehtru, superius sufeřaklu [...] »* (pag. 155).

È necessario insistere qui ancora sul fatto che presumibilmente vengono riuniti degli strumenti agricoli nel campo; e che questo è l'unico elemento di un certo peso che possediamo per proseguire nell'interpretazione. L'analisi linguistica delle due parole *feřehtru* e *sufeřaklu* può portare del resto ad una relativa conferma di quanto affermiamo *a priori*.

*Feřehtru* è difatti di formazione affine a *kletra*, da analizzare come *feř-eh-tru*; *sufeřaklu* ha un suffisso perfettamente parallelo al precedente (44), e si può scindere in *su-feř-a-klu*. Non è il caso di drammatizzare, data anche la relativa incertezza in cui ci troviamo di fronte all'intero problema, sulla stranezza della forma presuffissale *feřeh-*: quello che più conta è che la radice si lascia localizzare indubbiamente nell'elemento (-) *feř-*, per ambedue i vocaboli. E col v. *Planta* accogliamo ben volentieri il richiamo ad ie. \*BHID-, di lat. *findo*, scr. *bhinádmi* « je fens »; got. *beita* « je mords » (ingl. *bite*, ted. *beissen*) (45).

(44) V. PLANTA, II, pagg. 20 e 27.

(45) Id., I, 462: « die lautlich nächstliegende Anknüpfung ».

Per *feřektru* in particolare, ricorderò la forma gr. *φιρός*, col senso di « pezzo di legno, tronco », per la quale il Saussure sostiene a ragione l'origine da un \*BHID-TRO- (46). È inoltre interessante lo sviluppo germanico attestato per es. in ted. *Boot* (diffuso a partire dall'Inghilterra nel senso di « imbarcazione »), che può anche essere interpretato come qualcosa « che fende, solca le acque », piuttosto che « tronco di legno scavato » (47); questa seconda immagine è oltre a tutto poco adatta a giustificare l'origine di una nuova parola per indicare un mezzo di navigazione.

Dato che una delle possibili applicazioni del fendere può ben essere fendere la terra, direi che *feřehtru* significa qui « aratro » (48).

Una difficoltà maggiore ci presenta la parola *sufeřaklu*, che ha delle caratteristiche affini alla parola *feřektru*, pur divergendone alquanto.

L'elemento comune è, come già accennavo, costituito dalla rad. \*BHEYD-, isolabile nell'elemento -*feř-*; bisogna ora chiedersi a che cosa può aver portato una nozione fondamentale di « fendere », « scindere », « spaccare », aggiunta all'elemento *su-* e al suffisso -*klu*. Quest'ultimo non presenta particolari difficoltà: questa volta veramente non è necessario preoccuparsi di supporre un verbo in -*a-* derivato dalla radice in questione, per credere alla nascita del sostantivo; la presenza di forme come *kumnakle*, *mandraclo* accanto a *pihaklu* (gen. plur.), *naraklum* (49), ci danno la prova che il suffisso -*klo-* si accompagnava spesso all'*a* che abbiamo qui, in particolare naturalmente allo scopo di evitare l'incontro di consonanti. Noi sappiamo che tale suffisso ha un doppio impiego in latino: come suffisso secondario per la formazione di diminutivi (es. *munusculum*, *oratiuncula*) e come suffisso primario in sostantivi neutri che indicano: 1) l'azione stessa indicata nel tema

(46) Nell'articolo: « *Sur un point de la phonétique des consonnes en indo-européen* », in « MSL », VI (1887), pag. 248. Cfr. inoltre arm. *bir* < \**bītr* « bastone » e l'articolo di S. BUGGE « *Beiträge zur etym. Erläuterungen d. arm. Sprache: das idg. tr im Arm.* », in « IF », I (1891), p. 452.

(47) POKORNY, *Idg. Etym. Wtb.*, 2. Lief. (1951), pag. 117.

(48) Voler giustificare l'innovazione umbra, rispetto alla voce largamente attestata lat. *aratrum*, gr. *ἄροτρον* lit. *árklas*, sl. *ōrdlo* (asl. *ralo* ceco *radlo*), celt. irl. *arathar*, gall. *aradar* ecc. e nonostante la presenza di *arva* « campo (da ararsi) » in umbro, significherebbe costruire un'ipotesi sopra una prima, per cui mi limito ad indicare la possibilità.

(49) Rispettivam. T. I. III 7; VIb 4; Va 8; II a 1.

(es. *remeaculum* « ritorno »); 2) il risultato di questa azione (*obiectaculum* « diga »); 3) il luogo in cui essa si compie (es. *cubiculum* « stanza per dormire »); 4) lo strumento che serve a compierla (es. *everriculum* « arnese per spazzare », « scopa »). Nel caso nostro è probabile che si tratti di uno strumento destinato a compiere l'azione in questione. Se non che il prefisso *su-* ci avverte che si tratta di un'azione *subordinata* (il che vale al tempo stesso meno radicale e posteriore), derivata rispetto a ciò che indica la radice \*BHEYD- o meglio, rispetto alla parola *feřehirtu* « aratro », che ho appena esaminata (50).

Ecco su che base si stabilisce la connessione: lo strumento *su feřaklu* entra in funzione dopo che ha già fatto la sua lo strumento *feřehirtu*, pur avendo un compito simile (\*BHEYD-).

Perciò io credo che questo termine designi l'« erpice », lo strumento che produce anch'esso dei piccoli solchi e che può trovare impiego dopo la semina, per chiudere i solchi fatti con l'aratro: esso conclude una opera che l'aratro ha iniziato, con una tecnica non molto dissimile, che è quella di « smuovere allontanando ».

P. F. 93, 23 ci dice, a proposito di (*h*)*irpex*, -*icis*, m.: « *irpices genus rastorum quod plures habet dentes ad extirpandas herbas in agris* ». Noi vediamo che la spiegazione si serve della parola *dentes*, alla quale rimanda l'applicazione germanica della rad. \*BHEYD- all'azione di « mordere ». *Hirpus* risulta ancora per l'appunto il nome del lupo fra i Sanniti (51), perciò lo strumento doveva essere almeno altrettanto diffuso quanto i lupi fra le popolazioni dell'Italia centro-meridionale e se a Roma esso era stato definito *irpex*, gli Umbri lo avevano battezzato, in vista forse di qualche particolare innovazione tecnica, definendolo come contrapposto all'aratro, o meglio come elemento integratore della funzione di questa.

Abbiamo con questo esaurito l'esame del lessico del 3° Periodo.

(50) Per la variazione del suffisso si può pensare ad eventuale complementarietà: forme composte col suffisso *-klo-*, forme semplici col suffisso *-tro-*: sta di fatto che non esiste nessun composto in umbro col suffisso *-tro-*, mentre esiste un *eh-vel-klu*. T. I. Va 23; Vb I. Il che può a sua volta fornire la spiegazione dell'origine dell'impiego latino ai fini della formazione di diminutivi (per estensione parallela) e rinforzare la mia asserzione della posizione subordinata e strettamente dipendente da *feřehirtu* occupata da *su feřaklu*.

(51) P. F. 93, 25 « *Irpini appellati nomine lupi, quam ipsum dicunt Sannites; eum enim ducem secuti agros occupaverunt* », cfr. VETTER, pag. 368, s. v. *hirpus*.

Ci troviamo ora dinanzi al 4°, che presenta di nuovo i termini *kazi*, *feřektru* e *sufeřaklu*, circondati da nuove forme.

È stato già notato che tanto il 3° come il 4° Periodo erano formati di proposizioni concludentisi con un imperativo: *antentu* per il periodo già studiato, *a(n)stintu* per quello che mi accingo a studiare. Sulla forma *an-stintu* non c'è molto da dire quanto alla etimologia. Appartiene alla famiglia di gr.  $\sigma\tau\lambda\zeta\omega$ , lat. *in-stigo*, aat. *stih(h)* «point» (ted. *Stich*, ingl. *stitch*) ecc. da una radice \*(S)TEYQ- / \*(S)TIG-, mentre presenta il preverbo *an-* di cui si è parlato a proposito di *am-paritu* e di *an-tentu*. Quanto al senso renderei con «fissi», «puntelli» (e questa parola è proprio in rapporto con punta, perciò si addice particolarmente all'interpretazione).

Una maggiore difficoltà interpretativa sta nell'espressione «*seples ahesnes*», di cui il secondo elemento allude chiaramente al «bronzo», come nessuno dubita, ma il primo non è affatto chiaro. A quanto sembra di vedere, quest'ultimo periodo del nostro passo è dedicato a dei particolari inerenti al «fissaggio» dei vari arnesi nel campo. Perciò (*seples*) *ahesnes* saranno evidentemente gli strumenti con cui questa operazione si realizza materialmente. E se ne impiegano per *kazi* e per *feřektru* in numero di tre (*tris*, *etres tris*), per *sufeřaklu* in numero di due (*tuves*). È ovvio che questi «seplo-» saranno degli oggetti adatti a puntellare; è altresì chiaro che essi non devono essere di legno o simili, ma di bronzo.

Quanto a *seples* riporto qui un'ennesima glossa di Paolo (52) 407, 9: «*Supat iacit, unde dissipat disicit, et obsipat obicit, et insipat, hoc est inicit*». Inoltre, a proposito della voce *prosapia*, 252, 10, lo stesso Paolo ci dice «... *quia supare significat iacere et disicere*», mentre a pag. 93, 17 troviamo: *insipere far in olam, iacere pultis. Unde dissipare, obsipare, ut cum rustici dicunt: obsipa pullis escam*». Avremmo così già sul suolo italico degli elementi per analizzare *seples*, vedendo nella seconda parte il suffisso *-lo-* di *templum*, *exemplum* ecc.

Assai più solido appiglio fornisce però la radice del gr.  $\delta\pi\lambda\omega$  «arma», ma nel senso primitivo di «strumento, utensile» < ie. \*SOP-LO-M, in rapporto con  $\epsilon\pi\omega$  (53) «occuparsi di, apprestare»

(52) Da Festo, il cui testo ci è anch'esso pervenuto, ma estremamente mutilo, v. ed. LINDSAY, Lipsia 1913, pag. 406, 21-24.

(53) Cfr. L. MEYER, «KZ» 23, 74.

= scr. *sápati* « curare », « applicarsi a qs. », zd. *hap-* « tenere ». Si tratta probabilmente di qualcosa di non ben precisato nel nostro testo, forse « pezzi » (di qualcosa), forse proprio « puntelli »; più genericamente « pertiche », « stecche ». In linea generale dovrebbe trattarsi di « oggetti » con cui si possano stabilizzare gli attrezzi agricoli sistemati nel campo.

Che se ne usino tre di questi « oggetti » con la vanga (?) e con l'aratro (?), mentre due soli con l'erpice (?), può darsi che sia dovuto ad una situazione di equilibrio particolarmente favorevole in quest'ultimo caso.

A conclusione di questo laborioso sforzo interpretativo, un tentativo di traduzione nel modo che segue:

Nel campo si sistemi la gerla; (1° Periodo)  
 così sia il servizio divino (per la dea) (2° Periodo)  
 Sulla gerla per prima cosa si ponga una forca,  
 Poi si ponga una falce,  
 poi si ponga una vanga (?) dalla parte  
 del taglio,  
 del pari si ponga un'aratro,  
 del pari si ponga un'erpice, (3° Periodo)  
 Con tre puntelli di bronzo si fissi la vanga (?)  
 con altri tre di bronzo si fissi l'aratro,  
 con due di bronzo si fissi l'erpice. (4° Periodo)

Terminato l'*esunu* nel campo, si prosegue per il bosco, e lì si chiama a preghiera, come ci informano le parole:

*Inenek: vukumen: esunumen: etu: (1° Periodo)*  
*ap / vuku: kukehes: iepi: persaklumar:*  
*karitu: (2° Periodo)*

Queste due righe, ci indicano l'ultimo spostamento degli officianti e in breve di tutti coloro i quali prendono parte alla cerimonia il cui inizio coincide coll'uscita in forma solenne dal *kcm-naklo-* nella città, per recarsi nel campo, prima tappa del pellegrinaggio religioso. Abbiamo visto quello che nel campo probabilmente avviene e mi sono sforzato di mostrare il perchè: ora, lasciato anche il campo, ci trasferiamo nel luco, donde si rimarrà fino a cerimonia terminata.

Il primo dei due periodi che prendiamo ora in considerazione non è difficile, soprattutto perchè costituito di termini già incontrati

e in complesso chiari. Siamo ancora nel campo: la frase *in enek vukumen esunnumen etu*, ci sottolinea non solo uno spostamento da fare, ma anche, come in III, 11: *inumek via mersuva arvamen etuta*, che questo spostamento avviene sotto forma di processione, che ha un carattere pubblico, in contrasto per esempio col caso di *huntak vuke prumu pehatu* di III, 3, dove è indicato un compito che debbono svolgere i fratelli Atiedii in forma privata.

La forma *esunnum-en* richiede qualche commento. È questa la terza volta che incontriamo il termine *esunnu-*, di cui abbiamo parlato nel vol. XXV di questa rivista, pag. 269 sg. Nemmeno qui si può affermare che esso serva a designare il « sacrificio » in senso assoluto. La forma va intesa invece come « al servizio divino (che quivi sarà celebrato) », cioè ad un « sacrificio » relativo a questa parte della cerimonia.

L'occasione è adatta per rilevare come nelle tavole III-IV, rispetto ad altri passi delle tavv. di Gubbio, tale termine riveli dei confini indubbiamente imprecisi e vada anzi ristretto valutando il contesto. All'inizio della tav. III, *esunnu* abbraccia tutto quanto il rito che si descrive nelle due tavole; in III, 14 *esunnu* indica lo speciale « servizio divino » che va compiuto nel campo; qui *esunnumen* designa quella parte di cerimonia religiosa che ancora rimane, e che ha l'aspetto di un « sacrificio ».

Per il secondo periodo, vi è una certa difficoltà interpretativa che si annida nella forma *iepi*, che si incontra solo qui. A proposito di essa, gli studiosi si sono forse più preoccupati delle componenti (54) anziché del parallelismo fra *ap* e questa forma medesima. v. Planta vi accenna con molte riserve (II, pag. 481 n. 1), v. Blumenthal è l'unico a rilevarlo con sicurezza (55). Nessuno però nota, a quanto mi risulta, che vi sarebbe un parallelismo veramente perfetto, se incontrassimo la congiunzione *api* di Ia, 27 per es. o *appei* di VIb, 3; che, comunque, si tratta di un richiamarsi che avviene fra due elementi correlativi, secondo un modello paratattico ereditato dalla lingua comune (56).

(54) *ie-*: WALDE-POKORNY, I, 101, che crede *ie* < *yai*, loc. sing. fem.; v. Dev.<sup>2</sup>, pag. 383; RIBEZZO, loc. sg. del pronome indicativo *io*- « *is* », cioè uno *iei*->*ie-*, più *-pi* (ide. *e-pi*) « *eo loco* », *Probl. ig.* II, p. 98.

(55) v. BLUMENTHAL pag. 74: « Dem *ap* entspricht im Nachsatze offenbar *iepi*, man wird also mit « *cum-tum* » kaum fehlgehen »,

(56) Il scr. per es. ne è ricchissimo, cfr. *tatah* correl. di *yatah*; *tathā*, correl. di *yathā*; *tatra*, correl. di *yatra*, ecc.

Nel caso nostro, *a p(i)* corrisponderebbe al scr. *yadā* « quando », *ie pi* al scr. *tadā* « allora »: queste coppie non sono confrontabili per quanto riguarda la prima parte, presentando il scr. il tema del pronome relativo contrapposto a quello del pronome dimostrativo, l'umbro invece presentando qualcosa di non ben precisato (57); ma sono confrontabili dal punto di vista della loro formazione, se osserviamo che ambedue hanno un elemento comune a loro peculiare, *-p(i)* dell'umbro contro *-dā* del scr.

Vetter, che nota, pag. 211, come solo nelle tavv. III-IV si trovi la formazione monosillabica *ap*, non fa nessun commento al fatto che in IV, 31 tale forma si trova davanti a *i-* (*ap itek*) e che nel caso nostro (III, 21) la congiunzione si trova proprio alla fine del rigo, distante dal margine lo spazio di una lettera normale. Dunque, anche a non volerne trarre nessuna conclusione, è bene notare queste coincidenze: 1) parallelismo che si stabilirebbe fra *api* (altrove attestato) e *ie pi*; 2) presenza nelle tavv. III-IV delle due sole forme monosillabiche *ap* di tutte le tavv. di Gubbio, di cui una davanti ad un *i-* della parola seguente, l'altra alla fine di un rigo, perciò in posizione che è più sospetta che l'interno.

Veniamo ora a *kukehes*: quanto dice Vetter su questa forma è in buona parte persuasivo. Egli la analizza nel modo seguente: *ku-* preverbo; *-keh-* tema di perfetto formato come lat. *cēpi* di *capio*, con allungamento vocalico, da *kah-* di osco *kahad* « capiat » (58) - *es* caratteristica di futuro, 2ª singolare. Nel glossario pag. 391, come nella traduzione « nactus es » si parla però di « 2. sg. Pf. », mentre nel commento a pag. 214 si parla di « 2. sing. des 2. Fut. » Egli porta anche in confronto l'espressione lat. « locum capere » (59).

Traduzione: « Poi si vada al bosco, al servizio divino (che quivi sarà celebrato). (1º Periodo) Giunti al bosco, si chiami a preghiera ».

Assolto così il compito che più appariva proficuo (60), di con-

(57) Cfr. anche lat. *atque specie in simul atque*, v. PLANTA, II, pag. 460.

(58) VETT. n. 6, 6 e 8; cfr. n. 184.

(59) Abbiamo qui una 2ª persona singolare. Ne consegue che l'imprativo *karitu* va preso come 2ª sing. anch'esso. A questo riguardo v. DEVOTO, « Interpretazioni umbre » in « SE », IIª Serie, vol. XXII (1952-53), p. 176.

(60) Cfr. « SE », vol. XXV (1957), p. 268.

durre cioè un attento esame della prima parte, è giunto il momento di fare il bilancio dei risultati ottenuti.

Il culto che qui troviamo descritto, di carattere agrario, si riferisce in maniera particolare a due divinità, Pomono e Vesona. Ad esse si trova associato Giove, probabilmente preso sotto l'aspetto di divinità atmosferica che molto influisce sulla natura; inoltre si deve ricordare che altrove nelle tavv. di Gubbio è menzionato un « bosco giovio » (Ib 1) che può essere lo stesso che ricorre qui e fornire così una spiegazione della presenza (accessoria) di Giove nel rito. Si potrebbe anche pensare che la stranezza costituita dall'offrire le due vittime portate dalla città a Giove e a Pomono, è una prova indiretta dell'autenticità della coppia Pomono Popdico-Vesona. Infatti sarebbe coerente aspettarsi che anche Vesona ricevesse una vittima: ma esse, che originariamente erano due, due rimangono, venendo così ad esser sottratta a Vesona la vittima (non è detto che fosse *sakre*) che prima le spettava. Fondamentale è dunque la coppia Pomono-Vesona, non la triade Giove-Pomono-Vesona (61).

Questa coppia mostra di avere sotto la sua protezione le coltivazioni, distinte nel doppio aspetto erbaceo ed arboreo. Campo e bosco (ivi compreso il frutteto) sono infatti due luoghi tipici simboleggianti un po' tutta la campagna.

Data l'evidente affinità di queste due divinità, esse sono unite nel culto. Tuttavia a Vesona spetta il collocamento simbolico di strumenti connessi coll'agricoltura nel suo dominio, il campo: essa viene così a presentarsi non come copia di Pomono, bensì come integratrice delle sue funzioni nella sfera agricola.

Quello che possiamo dire di queste due divinità al di fuori di questo testo in cui compaiono è nel complesso piuttosto scarso: Vetter sostiene che « die Göttin Vesona [...] gibt den Obstgärten

---

(61) V. quanto dice L. BANTI sulla triade, in « SE », 17 (1943), pp. 187-224, specie p. 218: « Giove padre, Pomono Popdico e Vesona di Pomono Popdico, nella cerimonia dei fratelli Atiedii. Solo a Giove padre e a Pomono Popdico il sacrificio è offerto *pro fratribus Atiediiis...* [ecc.]; poi solo Pomono e Vesona sono nominati, infine altre tre divinità... *Non credo alla possibilità di una triade, si potrebbe pensare piuttosto a delle coppie, Pomono e Vesona* [sottolineato da me] Holo e Torsa » V. inoltre DEVOTO: *Contatti etrusco-iguvini*, sempre in « SE », IV (1930) pagg. 220 segg.) specie pagg. 243 sgg.: « La penetrazione della triade etrusca nella religione iguvina ». Si noti anche l'identità di suffisso.

Gedeihen » (62), ma in realtà non vi è nessun elemento preciso per stabilire un rapporto fra Vesona e i frutteti: non certo nella tav. III, non nelle altre epigrafi che rammentano tale divinità direttamente (63) e indirettamente (64).

Pisani (p. 78) così si esprime a proposito della forma *Vesulliaís*: « nome di una festività (sottint. *fiísíais*) ricavato senza dubbio dal nome di *Vesunā*-, dea della vegetazione (?) appaiata con Pomono in T. I. IV 3 ecc., che ritorna presso Volsci o Marsi...; esiste anche una *gens Vesullia*. È probabile che questa Vesuna sia in qualche modo connessa colla *Vesunna* dei Petrucorii gallici ». Abbiamo inoltre uno specchio etrusco (Gerhart-Körte V 35) dove è rappresentata la dea *vesuna*, con *fufluns* (65), *herkle* e una divinità sconosciuta *svutaf*.

Accanto a questi elementi, che ruotano in sostanza intorno ad una figura di dea, mi sia concesso di aggiungere qualche elemento esterno, che mi pare abbastanza interessante. Prima di tutto i nomi di montagne *Vesulus* e *Vesuvius*, attestati a notevole distanza fra loro, eppure sostanzialmente affini ed evidentemente parenti; poi la famiglia di lat. *vireo* « verdeggiare » (66). Mi pare che emerga, anche attraverso questo possibile accostamento, che Vesona sia da mettersi particolarmente in relazione col campo (*arvā*-, f. in umbro, si addice anch'essa ad una dea), per il quale il « verdeggiare » è caratteristica più immediata. Certo, come ho detto, l'affinità integrantesi delle due coppie è anch'essa evidente.

Si può press'a poco dire che Vesona verrebbe ad essere l'antefatto di Pomono (v. cerimonia nel campo): il verdeggiare, la fertilità è il presupposto del frutto ed il frutto a sua volta può essere inteso come raccolto. Alla natura di Vesona si accorda la collocazione nel campo degli strumenti che contribuiscono a farla presente (è un'evocazione oltre che un'invocazione) o che, come la *kletra*, posson usarsi solo se Vesona è stata propizia (ricordo che ancora in IV 24-26 ricompare una *kletra* e il passo parla inequivocabilmente di preghiera a Vesona, cfr. pag. 159).

Quanto all'identificazione di Pomono, possediamo qualche ele-

(62) VETT., pag. 158.

(63) VETT. 223, Volsci; 228b Marso.

(64) Id. 78 A, B; 80; 81 a, c. Capua, *iúvila*.

(65) Cfr. DEVOTO, « S. E. », 6 (1932), pp. 245 sgg.

(66) Analogo è il caso del scr. *rohati* « crescere », « prosperare » e *Rohana*, nome di una montagna.

mento di più: nel mondo latino incontriamo una *dea Pōmōna* («*dea pomorum*» la definisce Varrone): il suo nome è certamente in rapporto con i sostantivi *pōmus* f. «albero (da frutto)»; *pōmum* n. «frutto», che già si incontrano in Catone; il Wissowa (67) ci parla dell'esistenza di un «*flamen Pōmōnalis*», e soprattutto ricorda la presenza di un *Pōmōnal*, presumibilmente un bosco sacro, a 12 miglia da Roma «*in agro Solonio*», sulla strada di Ostia (68). Questo conferma che esso non era, almeno in origine, il dio dei frutteti, ma delle *pomi*, e vorrei avanzare l'ipotesi che il termine *pōmus* volesse dire in origine «albero per cui l'uomo ha cura e venerazione, albero particolarmente utile», e poi si sia ristretto in lat. ad indicare l'«albero da frutto» (69).

La subordinazione che Vesona riceve colla designazione V. di Pomono Popdico e il rilievo che è dato a Pomono col suo appellativo son dovuti per me alle già notate vicende, per cui si ha da un lato l'emergere della figura maschile, festeggiata nella sua propria sede accanto a Giove, dall'altro il rafforzamento degli intimi legami fra le due divinità fondamentali.

Viene ad avere una spiegazione nella mia interpretazione ciascuno degli spostamenti che troviamo indicati con i quattro complementi di luogo *vukē* (III 3) «nel luco», *kumnakle* (III 7 e 8) «nella sede delle adunanze», *arvamen* (III II) «verso il campo», *vukē* (III 21) di nuovo «nel luco». Il primo si riferisce alla purificazione del terreno, che i fratelli Atiedii devono compiere prima ancora che la cerimonia si inizi; il secondo lo troviamo in corrispondenza dell'inizio ufficiale di questa; il terzo in vista dell'attuazione del primo *esunu*; il quarto indica la conclusione degli spostamenti medesimi nel bosco.

Il terzo di essi, *arvamen*, merita particolare attenzione, perchè solo con la mia spiegazione mi sembra che possa essere motivato. Prendiamo ad es. l'interpretazione del Vetter, p. 213: «Da

(67) G. WISSOWA: *Religion und Kultus der Römer*. Monaco, 1912<sup>2</sup>, pagg. 198 sg.

(68) Cfr. FESTO 296.

(69) Il significato di questo termine mostra di aver continuato questo processo di specializzazione, come vediamo ad es. nel francese *pommier* «melo». Del resto, *lato sensu*, in «frutto» si può vedere anche legname, resina, sughero; insomma tutto ciò che di utile si può ricavare da un albero. Ricordo, per inciso, che con «frutti» nella terminologia bancaria odierna si designano gli «interessi».

im Haine ein Altar und ein *ereçlu* vorhanden ist, an denen geopfert wird, dient der Aufbau nicht zur Darbringung des Opfers». Poi, notando che l'imperativo *ententu* è in correlazione a *çihçeřa*, e che Ib 12 (e nel passo corrispondente VIb 49; 50) è connesso con *pir* come oggetto, pensa che *çihçeřa* abbia a che fare col fuoco. «Dann - prosegue - ist der Zweck des Aufbaus klar: da das Feuer auf dem Altare (Z. 21) nicht zum Kochen oder Braten verwendet werden kann, wird durch den Aufbau eine Gelegenheit dazu geschaffen, da ja im Haine nicht die in einem Tempel vorhandenen Mittel zur Verfügung stehen». Risulta evidente che quello che si va a fare nel campo è inteso come un preparare qualcosa che entrerà in funzione nel bosco: anche gli altri interpreti, pur mostrando delle divergenze nella valutazione del «montaggio» nel campo, su questo punto sono concordi.

Ora credo che dobbiamo porci due domande: che cosa ci autorizza a supporre che l'*Aufbau* venga trasferito nel bosco? Inoltre, quand'anche questo avvenga, vi è uno scopo per cui si dovrebbe andare nel campo a prepararlo?

Oltre al fatto che non sembrava che vi fosse un motivo per cui la costruzione preparata nel campo vi restasse, il fatto che fosse trasportata nel luco poteva forse parer dimostrato dallo svolgersi dei fatti, anche se non dichiarato espressamente; difatti, considerando il gruppo delle righe compreso fra III 11 e III 21 fino a *upetu*, noi possiamo individuarvi delle corrispondenze in questo modo:

- a) *inumek... arvamen etuia*
- a') *inenek vukum... etu*
- b) *pir... fertuta aituta*
- b') *pir... antentu*
- c) *sakre uvem... fertuta aituta*
- c') *sakre... upetu; uvem upetu*
- d) *eruk esunu futu*
- d') *esunumen etu*
- e) *persklu uřetu* (sup.)
- e') *persklumar karitu*

Di queste corrispondenze ci interessa soprattutto il gruppo costituito da bb', cc' e e' — dove il mutare dei verbi ci fa proprio pensare ad un processo di cui in b), c), ed e), abbiamo segnalato l'inizio (al momento di partire dal *komnaklo-*), e in b'),

c'), e'), il suo concludersi nel bosco. Per questo troviamo *fertuta aituta* contro *antentu* detto del fuoco; gli stessi verbi per le vittime, contro *upetu*, nel passo corrispondente; detto del sacrificio, *uřetu* contro *kařitu*.

Ma quello che emerge è solo che le vittime destinate al sacrificio ed il fuoco partono dalla città per raggiungere, dopo la sosta «in arvo», il bosco; nulla ci indica lo stesso dell'apparecchio che viene montato nel campo.

Quanto alla seconda domanda, poichè non è pensabile che la materia prima per compiere l'operazione si trovi in un campo, nè è pensabile che questa operazione sia più comoda a farsi in un campo, credo che solo la mia interpretazione sia in grado di darle una risposta soddisfacente.

Per concludere elencherò i vari momenti che ho creduto di identificare in questa parte delle tavv. III-IV. Essi si susseguono nel modo qui indicato:

- 1) *Praefatio*.
- 2) Purificazione del terreno (nel bosco).
- 3) Disposizioni organizzative (nel *komnaklo*).
- 4) Spostamento col fuoco, le vittime e la *kletra* verso il campo.
- 5) Montaggio degli strumenti agricoli (nel campo).
- 6) Si giunge al bosco; si proclama l'inizio del sacrificio(70).

PIER GIUSEPPE SCARDIGLI

---

(70) Mi sento debitore di una spiegazione al fatto che ho dato sempre una traduzione italiana al testo umbro. La ragione di questo si trova già in Dev.<sup>3</sup>. Personalmente ritengo che una traduzione latina risulta molto spesso disuguale per molte circostanze concomitanti e quindi facilmente esposta a malintesi; essa corre in altre parole il rischio di aggiungere nuove difficoltà a quelle esistenti, che già di per sè non sono poche nè lievi.