NOMI DI DIVINITÀ ETRUSCHE III AISERA

I.

In una importante memoria pubblicata dalla Accademia austriaca delle Scienze (1), Ambros F. Pfiffig ha sostenuto energicamente la legittimità della ricostruzione di una figura femminile del pantheon etrusco, e precisamente di Aisera, in contrasto con la interpretazione tradizionale, che tende a mantenere la forma nel quadro della coppia di *ais* « dio »-*aiser* « dèi ».

Aisera compare senza ulteriori ampliamenti solo nell'arcaica preziosa iscrizione del vaso Poupé che, nella trascrizione del Pallottino (2), si deve però estrarre dalla serie (*alxuv*)*aisera*. Ad essa manca perciò non solo la garanzia di un significato, ma anche quella della individualità epigrafica. Al di fuori di questa iscrizione, essa appare sempre nella forma ampliata *aiseras*: aperta cioè, teoricamente, a una doppia analisi, quella di *aisera-s*, che sarebbe compatibile con un tema singolare *aisera*, e quella di *aiser-as*, che rappresenterebbe l'ampliamento dal normale plurale-collettivo *aiser*. Questo dubbio sembra però già risolto dal piombo di Magliano (CIE 5237): i tre capoversi della faccia a) cominciano rispettivamente con tre forme in *-s*, *Cauθas Aiseras Mariθl*. E poiché la prima e la terza sono sicuramente nomi di divinità al caso genitivo, così anche *Aiseras* deve allinearsi con questi, dando alla tesi del Pfiffig una base solida. L'iscrizione Poupé e il piombo di Magliano si completano reciprocamente. La variante *eiseras θufi-θi*, proveniente dal territorio di Chiusi (CIE 2341) non influisce sul problema: il passaggio del dittongo *ai* a *ei* è dovuto al normale svolgimento della lingua etrusca (3).

(1) « Oesterreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse », Denkschrift LXXXI, Vienna 1963, pp. 68-75.

(2) *Studi Etruschi*, XXVIII, 1960, pp. 479-484.

(3) *Studi Etr.* IV, 1930, 230 sg.

Aiseraš (e la variante *eiseraš*) compaiono quattro volte nel testo della Mummia: II 12, V 8, V 20, XII 2. Fra queste colonne, la decisiva è la V, perché consente confronti di struttura con le colonne IV e IX, nelle quali al posto occupato nella V da *aiseraš eiseraš* si trovano nomi di divinità accertate, rispettivamente *Crapšti* e *Neθun-*. *Aisera-* viene così in questo testo a costituire, con *Crapšti* e *Neθun-*, una triade, sia pure non del tutto simmetrica.

Il valore di *aisera* si arricchisce assai attraverso il passo V 19 sg. in cui si hanno di seguito le due coppie *θesan Tins* e *θesan Eiseraš*: qualunque sia il valore di *θesan*, divinità o cosa, esso appare la prima volta specificato da *Tin* ossia da Giove, la seconda da *Aisera*, e cioè da una divinità che gli possa in qualche modo essere associata. E poiché anche in XI 14 *θesan* viene associato a *fler veives* e cioè a una immagine di una divinità (lat. *Veiovis*), così su questo punto andremo più in là del Pfiffig, abbandonando la sua contrapposizione (4) di 'chiaro' (*θesan tins* 'θesan del giorno' 'aurora del giorno') e di 'scuro' (*θesan eiseraš seuš* 'θesan dell'aisera scura' 'aurora della notte'), e individuando un altro argomento in favore della divinità *Aisera* e di una sua più precisa caratterizzazione.

Sorvolando sulle forme *esera*, per la cui scarsa attendibilità rimando al lavoro del Pfiffig e alla critica del Vetter (5), prendo ora in considerazione un passo della colonna IV, che, attestando la forma *aiser*, si sottrae almeno a prima vista al nostro esame. Ecco i termini di confronto:

- IV 19 sgg. a) *šin flere in crapšti χiš esvišc faše*
 b) *šin aiser faše*
 c) *šin aiš cemnac fašeis.*

Riproduco la traduzione del Pfiffig per quanto riguarda i brani a) e c):

- a) « prendi o divinità di Crapsti, taglia, consacra il pane »
 c) « prenda un dio qualsiasi del pane ».

Se la struttura di queste due formule non si presta a critiche pregiudiziali, la formula b) ci pone il problema se la forma *aiser* non potrebbe essere una forma abbreviata di *aisera*, e, invece di invitare i tre dèi a prendere IL pane prima che un dio

(4) *Op. cit.*, p. 70.

(5) *Op. cit.*, p. 69.

qualsiasi prenda DEL pane, non sia da inserire, fra Crapsti e il « dio qualunque », la Aisera di cui ci occupiamo.

Il semplice sospetto acquista grande verisimiglianza se, invece della col. IV, prendiamo in considerazione la V 8-11. Qui, dopo la serie *aiseras* 'seus' *cletram šrencve... nunθenθ* riferita a Aisera (come le formule parallele di IV 8 sono riferite a Crapsti e quella di IX 15 a Neθun-), si ha la successione identica nelle tre colonne *eim tul var celi suθ* IV 13 = V 9 sg. = IX 18, che si conclude però rispettivamente con *crapsti*, *eiser*, *neθun-*. Essa esige cioè che *eiser* sia in V 10 singolare, come risulta chiaramente dalla tabella acclusa. Da essa appare come il parallelismo si ripeta poche righe più sotto: (IV 19, V 14, IX 22): *šin... crapsti*, *šin eiser*, *šin... neθun-*. Ecco la tabella:

IV	V	IX
a) ⁸ f]lreš in crapsti ¹⁰ raχθ ...estrei ¹² alφazei cletram šrencve	a) ⁸ aiseras seus cletram šrencve racθ.... ⁹ estrei alφazei	a) ¹⁴ ... fleres neθunsl ¹⁵ raχθ cletram šrencve.... ¹⁶ estrei alφazei
b) ei tul ¹⁴ var celi suθ flere ¹⁵ in crapsti	b) <i>eim tul</i> ¹⁰ var celi suθ ...eiser sic seuç	b) <i>eim</i> ¹⁶ tul var celi suθ ...flere neθunsl
c) šin flere in crapsti ²⁰ ...šin aiser faše šin ²¹ aiš cemnac faše	c) ¹⁴ šin eiser sic seuç... šin eiser fašeis ¹⁶ aiš cemnac	c) ²² šin vinum flere neθunsl

Le eventualità, a questo punto, sono tre:

a) a costo di negare i parallelismi, che qui risultano evidenti, si mantiene la interpretazione tradizionale di *eiser* come plurale anche in V 10 e V 14;

b) a costo di inserire, di prepotenza, Aisera anche nel testo della colonna IV riservato a Crapsti, si interpretano le quattro forme di *aiser-eiser* come quattro forme abbreviate di *aisera-eisera* e cioè come quattro vocativi;

c) a costo di urtare contro la simmetria del paradigma, si ammette il plurale-collettivo tradizionale nei passi IV 20 e V 15, mentre in V 10, 14 si riconosce una forma abbreviata di vocativo.

Esclusa la prima soluzione, personalmente finirei per preferire l'ultima, che mi pare oltre tutto educativa perché afferma risolutamente che la grammatica deve seguire e non precedere la interpretazione.

Si preferisca la linea di condotta *b)* oppure la *c)*, la tesi del Pfiffig risulta non solo confermata ma addirittura ampliata. Occorre ora giustificare questa aderenza o commistione fra il nome generico delle divinità e il valore specifico di Aisera. Seguirà un tentativo di definire il contenuto di Aisera, e il suo presumibile svolgimento di significato, dall'età del vaso Poupé a quella della Mummia.

Per valutare la complessità del doppio rapporto tra *ais-aiser* da una parte e *aisera-aiser* dall'altra, bisogna rendersi conto che, già per ragioni di significato, il passaggio da un singolare 'dio' a un plurale 'dèi' non è un fatto automatico e soltanto grammaticale, ma ha delle implicazioni storico-culturali, sia nella differenza fra religioni monoteistiche e politeistiche, sia per quanto riguarda la differenza fra 'dio' in senso singolare e un insieme di divinità raggruppate in un « pantheon » o in un « Olimpo ».

Oltre a tutto, le glosse non presentano una situazione omogenea da un punto di vista grammaticale. Nelle tre testimonianze riportate dal Pallottino (6), la prima, di Svetonio, dice *quod aesar... etrusca lingua deus vocaretur* e cioè parte da un valore collettivo se non proprio singolare di *aesar*; Dione Cassio parte ugualmente da *aisar* che confronta col greco *theón*, accusativo singolare. Solo Esichio, partendo da una forma *aisoi*, confrontata con il gr. *theoí*, introduce sì la desinenza greca al posto di quella etrusca, ma si appoggia a un significato sicuramente plurale di un originale, che certamente sarà stato lo stesso *aiser*.

Su tre testimonianze, una riconosce un plurale riducibile al rapporto greco, due interpretano il plurale come un singolare collettivo. Questo è suscettibile di essere impiegato come il nostro « divinità », che non è solo l'astratto di « divino » ma anche una specie di singolare indefinito; o come il nostro « legna » che era in origine un plurale (neutro) lat. *ligna*, ed è diventato un collettivo molto concreto, adatto a essere definito con attributi come « forte » o « dolce ». Senza arrivare alla inammissibile identificazione di *ais* con *aiser*, mi pare che la tesi dell'Olzscha (7), per quanto riguarda la possibilità di tradurre *aisar* (*eisar*) con un singolare, regga alle critiche del Pfiffig. Il confronto

(6) *TLE*, nn. 803-4.

(7) *Interpretation der Agramer Mumienbinden - Klio*, Beiheft XL, 1939, p. 166.

con le vicende del nome di Todi è persuasivo: si è avuto prima un singolare singolativo *tul* 'cippo (di confine)'; di fianco ad esso un plurale, prima singolativo, *tular* 'i cippi di confine', che finisce per sboccare in un collettivo 'confine', e poi in nome proprio. Tale la successione da un *ais* 'dio' a *aiser* che vale prima 'dèi' poi 'pantheon' o 'Olimpo di dèi'. Aisera sarebbe dunque nei suoi inizi una non meglio precisata « (dea) olimpica », come 'confine' nasce da una non meglio precisata « serie di cippi di confine ».

Si tratta ora di vedere come dalla assoluta genericità della base di partenza, la dea Aisera ha assunto una crescente specializzazione, e concretezza. Questa non può venire illuminata da particolari formali perché non abbiamo altre forme in *-era* che possano essere considerate ampliamenti di plurali in *-er*; mentre il rapporto che passa fra l'appellativo *θanr* e il presunto nome di divinità *θanra* (rispettiv. TLE 621 e 359 b) non fornisce un vero punto di appoggio.

Dal punto di vista del contenuto troviamo invece due importanti punti di appoggio nelle associazioni di Aisera con altre divinità: queste associazioni presuppongono una Aisera ormai uscita dalla genericità.

Nel passo citato della Mummia V 19 sg. il racconto prosegue al di là dei testi paralleli IV 22 sg. e IX 32. Il primo termina con *ais cemnac* e *celi suθ*, il secondo, ancora prima, con la semplice formula *sin vinum flere Neθunsl*. Nel prolungamento del testo V (lo ho già accennato sopra), compare la formula (l. 19 sg.) *θesan tins̄* (7a) *θesan eiseras̄*, in cui il valore di *θesan* non ha importanza speciale ('aurora' o altro), ma, come il Pfiffig ha ben visto, impone il parallelismo fra le due sue determinazioni. Se c'è una presunta Aurora specificata da Giove, Eisera deve avere una personalità e un rilievo paragonabili a Giove. Determinazioni di questa natura mediante il caso genitivo sono ben note nel pantheon umbro, come Prestota ...di Çerfo..., Torsa... di Çerfo, Vesona di Pomono (8). Una prima luce di concretezza mi sembra che raggiunga Aisera fino da questo raffronto, in modo decisivo.

Nella iscrizione Poupé il Pallottino ha richiamato l'attenzione su un elemento di derivazione in *-uve*, che egli correttamen-

(7a.) v. per *Tins̄* FIESEL in R.E. VI A 1390.

(8) v. le mie *Tabulae Iguvinae* 3° ed. Roma 1961 pp. 281, 384.

te confronta con quello non soltanto umbro ma anche osco e sabellico *-ovio-* (9). In base alle finali in *-uve* si potrebbe disporre il testo della stessa iscrizione addirittura così:

zusatunina atiuθ: arvasa apanuva

θina suvem

man ixiur: ala alxuv

aisera turannuve

in elusisnial θuiuriaθilitiltal ipi leka turanuve

ec mi ma... matesi ara turanuve.

Quello che importa ai nostri fini è il procedimento per il quale un attributo quale *turan(n)uve* compare, la prima volta, subito dopo Aisera, e quindi da solo. È il rapporto che richiama i casi delle Tavole iguvine, nelle quali compare I a 24 la formula *fetu Tefre Iuvie* ' si sacrifici a Tefro Giovio ' e poco dopo I a 30 *sg fetu stasli Iuv* ' si sacrifici.... a Giovio '.

La formula « Aisera Turania » può voler dire due cose: può riferirsi a *Turan* come a precoce corrispondenza della Venere-Afrodite (10) tradizionale e quindi sarebbe una Aisera *Venerea, forse intonata anche alla destinazione del vaso. Ma non dobbiamo scartare l'altra possibilità e cioè che, in età arcaica, *Turan* non avesse ancora raggiunto la equivalenza con Venere-Afrodite e aderisse ancora al valore mediterraneo primitivo di « signora » che, sulla base del confronto col greco *τύραννος* (11), abbastanza concordemente le si attribuisce. « Aisera Signora » sarebbe immagine assai adatta per una dea che, in quella formula citata della Mummia, appare ancora come partner di Giove nel determinare la figura di *θesan*.

Che *Aisera turannuve* possa essere paragonata, su terreno laziale, a *Iuno regina*, è ovvio che lo si pensi (11a), ma non è senz'altro certo. Tuttavia il peso del parallelismo fra Aisera e Giove sta sulle forti spalle del passo V 19 sg. E proprio perché quelle spalle sono forti, e il parallelismo con Giove si realizza su suolo laziale nella immagine di Giunone, « Aisera la Signora » trova una equivalenza attraente in *Iuno Regina*. Questa era stata la protettrice

(9) *St. Etr.*, XXVIII, 1960, p. 483.

(10) v. ad es. *TLE* n. 45 (da Veio).

(11) p. es. BATTISTI-ALESSIO, *Diz. etim. ital.* Firenze 1957, p. 3799.

(11a) v. FERRI, *St. etr.* XXI (1955-6) p. 111 che confronta con *Iuno Regina* la formula etrusca *Uni Turan*.

di Veio e da Veio era passata a Roma col tempio sull'Aventino nel 392 a.C.; da Lanuvio immigrò nel 338, anche se ricevette un tempio molto più tardi, solo nel 197; ma soprattutto grandeggiò a partire dalla fine del VI sec. a.C. nel tempio capitolino, là organizzata in triade e cioè associata, oltre che a Giove, a Minerva (12).

La connessione con Tin-Giove, salvata in un passo non simmetrico della V colonna, non si è salvata nel culto di Aisera associato con quello di Crapsti (IV col.) e Neθun- (IX col.). Le due divinità hanno un carattere non celeste ma ctonio: Crapsti è la divinità della Pietra o del Sasso (13) bene attestata nelle Tavole di Gubbio attraverso la triade Grabovia (14), mentre Neθun- risale alla forma latina NEPTU- da cui deriva *Neptunus*: è la divinità dei flutti, di cui rimane traccia in un verbo (e non ancora in una divinità), l'umbro *nepitu* (15).

Da una figura primitiva arieggiante a Giunone, Aisera finisce per organizzarsi in una triade ctonia, nella quale, contro la terra o il sasso di Crapsti e i flutti e l'acqua di Neθun-, finisce per rappresentare solo il principio della vegetazione.

Questo inserimento non è totale, e questo per due ragioni: la prima è che, all'interno della triade, Aisera si distingue perché ignora qualsiasi connessione con *fler*, cioè presumibilmente con statue o immagini (16), adatte a divinità ctonie fino dalle origini, non a quelle di origine celeste. L'altra, che Aisera ha cerimonie anche esclusive per lei: tale nella II col. o nella XII, dove non si trovano spunti di parallelismi fra la sua figura e situazione, e quella di altre divinità.

II.

Il Carmen Arvale, che conosciamo principalmente attraverso gli atti del 218 d.C. scoperti nel 1778, ci presenta, non diversamente dal testo etrusco della Mummia, figure divine associate

(12) v. WISSOWA, *Religion und Kultus der Roemer*, Monaco Bav. 1912, p. 187 sg.

(13) v. i miei *Antichi Italici* 3^a ed., Firenze 1964 (in corso di stampa).

(14) v. le mie *Tabulae Iguvinae* cit. p. 461.

(15) v. le mie *Tab. Iguv. cit.* p. 283, 475.

(16) PRIFFIG, *op. cit.*, p. 76.

a culti di destinazione diversa, e cioè un quadro stratificato. Che si trattasse di attività e cerimonie attinenti alla vegetazione e alla vita dei campi, è certo. I fratelli Arvali sono, già nel nome, i « fratelli dei campi »; entrano in carica per rimanervi un anno, da una festa delle sementi a un'altra, corrispondendo così al ciclo naturale; celebrano la festa annuale nel maggio, alla data delle antiche *Ambarvalia*. Ma, proprio perché non si identificano con le *Ambarvalia*, mostrano che un certo quale processo di sostituzione si è effettivamente svolto.

Se si passa alle figure divine interessate alla cerimonia, ecco che appare un solco fra le figure presenti nella preghiera fondamentale, di antichità preistorica, e la destinazione del tempio, conosciuto solo in età tarda, pienamente storica. Nella preghiera sono ricordati innanzi tutto i *Lases* o « Lari », figure divine che hanno le loro *sedes* nei campi, in opposizione agli dèi veri e propri, che hanno i loro *delubra* nella città (17). Segue il dio Marte che ha una lunga tradizione di interesse agricolo (18), associato o meno a quella attività di difesa bellica che ha finito poi per prevalere. Ricordano infine i *Semones*, e cioè figure divine minori, chiaramente collegate, come dice il loro nome, alla attività della semina (19).

Se ora si considera il luogo in cui queste cerimonie si compiono, cerimonie registrate solo a partire dal 14 d.C. (20), ecco che esso si chiama *lucus deae Diae*, posto al quinto miglio della via Campana, che introduce una figura divina di cui il testo rituale non fa cenno. I manuali stabiliscono una equivalenza fra la dea Dia e Cerere o Tellure: ma questo sarà il risultato finale che noi riconosciamo. Il processo, attraverso il quale si è arrivati a questo risultato, non è evidente, ed è ciò che invece maggiormente interessa.

In relazione a quello che appare nelle tre colonne della Mummia, nella quale alle divinità ctonie Crapsti e Neθun- si affianca la « celeste » Aiser, qui possiamo assistere all'inserimento, nel quadro di tre divinità sostanzialmente agresti (Lari Marte Semoni), di una non agreste Dia.

(17) WISSOWA, *op. cit.*, p. 167.

(18) GIACALONE-RAMAT, *Arch. Glott. It.* XLVII, 1962, p. 117 sgg.

(19) ERNOUT MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, IV ed., Parigi 1959, p. 617 sg.

(20) HENZEN, *Acta fratrum Arvalium*, Berlino 1874, p. XXIX.

In altre parole, non si tratta di vedere nella dea Dia una antica Cerere o un antico attributo di Tellure (21), ma, all'opposto, di riconoscere la accettazione in un culto agreste, di una divinità che originariamente non apparteneva a quel ciclo. Che nella denominazione di una divinità sopravviva isolato un antico attributo, non si può escludere: la stessa formula latina *Dius Fidius* è preceduta da una formula più completa *Semo Sancus Dius Fidius*. Ma un attributo come *Dia* dovrebbe in qualche modo convenire a Tellure; e questo non è.

Viceversa la presenza di Giunone sia pure in forma indiretta è assicurata nel sacrificio in questione. Accanto alla offerta maggiore per la dea Dia, consistente in due mucche, si ha una offerta minore (di due pecore) a *Iuno deae Diae*. La primitiva Giunone traspare ancora nel rito della dea Dia, ridotta ormai a una specie di genio accompagnatore: e un genio non ctonio ma celeste (22).

Occorre rendersi conto, a questo fine, dei problemi formali della parola.

Dia è riconosciuta come il risultato di DIWYA, e cioè come un derivato aggettivale in -YO- al femminile, tratto dal tema DIW- (23), forma di grado ridotto in posizione antevocalica dello stesso tema-radice DYEU DYU, cui risale il lat. *dies*. Quali siano stati i suoi esatti rapporti con *Dius* non è necessario precisare. Viceversa importa decidere se dal significato fondamentale di « celeste » o « lucente » si deve dare una interpretazione generica e assoluta o specifica e relativa.

Una interpretazione relativa conduce a contrapporre la dea lucente alla tenebra nella quale agisce. Come il lat. *Luna* o il gr. *σελήνη* indicano « (quella che è) luce (nella notte) », così *Dia* sarebbe sulla stessa scia una divinità lunare, e come tale già predisposta ad agire sulla attività agricola. È questa la tesi di F. Altheim (24), che esclude l'ipotesi dell'antico attributo di Tellure, ma sorvola sulla differenza di significato insita nella differenza di formazione rispetto a *Diana*. Questa riesce intelligibile come derivato secondario di *Dia* e cioè come rappresentante di una lumi-

(21) WISSOWA, *op. cit.*, pp. 195, 562.

(22) HENZEN, *op. cit.*, p. 144.

(23) SOLMSEN, *Studien zur lateinischen Lautgeschichte*, Strasburgo 1894, p. 110 sgg.; ERNOUT MEILLET, *op. cit.*, p. 175 s.v. *dies*.

(24) *Roemische Religionsgeschichte* I, Berlino e Lipsia 1931, p. 105. Cf. OLZSCHA, *St. etr.* XXIX (1961) p. 150 n. 82.

nosità « relativa », derivata da una definizione precedente di « luminosità assoluta ». È sempre il procedimento mediterraneo che ha creato *Luna* e *σελήνη* e ha specializzato il protolatino *div-* nell'etr. *Tiv* 'Luna' (25).

La semplicità della derivazione dal tema-radice che si identifica nella triplice serie di « giorno » di « Giove » e di « dio », rende preferibile la distinzione fra Diana e Dia, mette quest'ultima, al livello di Giove, giustifica la equivalenza dell'Ernout con Giunone (26), rende attraente il passaggio parallelo svoltosi, in ambiente etrusco come in quello laziale, distinto in tre tempi:

I	etr. Aisera (dea)	lat. DIWYA (divina, lucente)
II	Aisera (in coppia con Tin)	Dia (parallela a Giove)
III	Aisera nella triade ctonia di Crapsti e Neθun-	Dia associata a triade agreste

III

La vicenda che trasporta la Aisera compagna di Tin alla Aisera della triade con Crapsti e con Neθun-, la Dia-Giunone alla Dia nel cui « luco » si invocano i Lari Marte e i Semoni, non è chiusa in sé. Essa è un caso particolare e tardivo di quel grande procedimento per il quale le figurazioni (ind)europree del divino, gravitanti tutte sul cielo, sono venute a incontrarsi con il culto mediterraneo-orientale della Terra madre. Dopo lo scontro frontale, verificatosi ancora in età preistorica nella regione balcano-danubiana (27), si sono continuati ad avere echi scaramucce trasformazioni lentissime, i cui risultati e equilibri finali appaiono in monumenti tardivi come il testo etrusco della Mummia e gli Atti dei fratelli Arvali, a quasi duemila anni di distanza dai primi approcci.

GIACOMO DEVOTO

(25) v. FIESEL, R. E., VI A 1611 sg.

(26) ERNOUT MELLET, *op. cit.*, p. 178.

(27) v. le mie *Origini indeuropee*, Firenze 1962, p. 216 sgg.